

## EL TEMA DEL CASTIGO EN EL *GORGIAS* DE PLATÓN

*Ramón Cornavaca*

Hablar hoy de castigo parece anacrónico. Por cierto no es un tema caro a nuestros oídos contemporáneos: el castigo se asocia frecuentemente a autoridad o a un ejercicio represivo de la autoridad cuya legitimación es, cuando menos, discutible. En el campo de la educación, en el de la política o en el de la reflexión teológica esa asociación confiere a nuestro tema una coloración negativa y despierta muchas veces una inconsciente reacción de antipatía.

Sin embargo no puede negarse que en los tres ámbitos mencionados el tema tuvo su importancia en el pasado y conserva cierta actualidad. La mayoría de los padres, por ejemplo, recurre a la imposición de un castigo correctivo al hijo que está preso de un capricho que lo daña. Toda ley incluye normalmente un aspecto punitivo previsto precisamente para el que no la cumpla. En tradiciones religiosas precristianas hallamos con frecuencia la representación de un castigo divino, lo que también aparece en algún contexto del Antiguo y del Nuevo Testamento<sup>1</sup>. En la patrística griega

---

<sup>1</sup> Véase el artículo *κολάζω - κόλασις* de J. Schneider en: G. KITTEL, Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, 1957.

podríamos citar a modo de ejemplo a un autor de la relevancia de Clemente de Alejandría en cuyas obras se menciona en varias ocasiones el tema del castigo, en particular el castigo del pecado que la Providencia Divina ejerce atendiendo a la corrección del pecador: los castigos de Dios son educativos y curativos, representando así una ayuda para el 'enfermo' en el orden del espíritu<sup>2</sup>.

Considerando esto, no carece de interés volver nuestra atención al planteamiento del tema en algún diálogo platónico, dada la vasta influencia que el pensador ateniense ejerció sobre tantos autores posteriores ya desde la antigüedad misma.

Textos de ricas consecuencias para nuestro tema se encuentran en muchas obras de Platón<sup>3</sup>. En la que con mayor frecuencia se menciona explícitamente el castigo es en los doce libros de las *Leyes*. Como muestra podría citarse aquel pasaje del libro IV en el que se presentan los dos modos posibles de legislar (719e-721e). En la legislación tradicional, pre-platónica, se formula la ley positiva y a continuación se enuncian los castigos correspondientes para quien no la cumpla -esta es la ley llamada 'simple'-; en la 'doble', en cambio, a la ley propiamente dicha se antepone un proemio persuasivo que tendrá como fin que los ciudadanos acepten con buena disposición la ley positiva. Este segundo modo de legislar, el platónico, no excluye sin embargo el castigo para aquellos que no habiendo sido persuadidos por el proemio no cumplan con lo establecido en la ley.

En estas páginas nos circunscribiremos al tratamiento del tema en el *Gorgias*. Si bien esta elección implica una

---

2 V. los pasajes señalados en el índice de: O. STAHLIN. Clemens von Alexandrien. Bibliothek der Kirchenväter. Zweite Reihe. München, 1934 (Vocablo: Strafe).

3 Instructivo es el tratamiento del tema del castigo que hace Protágoras en su discurso para probar la enseñabilidad de la areté (12 ocurrencias de términos relacionados con 'castigo' en Prot. 323c-324c).

innegable limitación, es de esperar que de la observación de este diálogo puedan ganarse algunos elementos esenciales de la concepción del castigo en Platón. El interés del *Gorgias* reside en que en él, sin que se pierdan de vista las connotaciones políticas del tema, el motivo del castigo es proyectado al ámbito del mito escatológico -con el que se cierra la obra- y es insertado además en el decurso mismo del diálogo, no sólo como uno más de los temas tocados en la conversación, sino como una realidad que se hace presente a través de la actuación de los mismos interlocutores.

Acerquémonos a algunos pasajes del *Gorgias* en los que aparece el motivo del castigo.

Ni en la introducción (447a-449a) ni en la primera de las tres etapas del diálogo -es decir en la conversación de Sócrates con Gorgias en torno a una definición de la retórica- encontramos mención explícita de nuestro tema. Éste apunta en la segunda etapa, cuando Polo ha sucedido a Gorgias en el rol de interlocutor de Sócrates y la conversación se ha orientado decididamente hacia la cuestión de la justicia. La tesis socrática fundamental: el cometer injusticia es el mayor de los males, es rechazada abiertamente por Polo, para quien el mayor mal es precisamente sufrir la injusticia. Es Polo quien, llevado por las preguntas de Sócrates, introduce el tema del castigo: dada la situación ficticia, presentada por Sócrates, de alguien que, puñal en mano y llegando a la plaza llena de gente, tuviera tanto poder como para matar a los demás, Polo admite que reprobaría semejante 'poder' porque quien así obrara sería necesariamente penado ( $\zeta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$  470a5). El tema es retomado por Sócrates poco más abajo después que Polo ha explicitado su pensamiento poniendo como ejemplo de hombre injusto y a la vez feliz a Arquelaos, tirano de Macedonia, famoso por la magnitud de sus crímenes y de su poder. La refutación socrática comienza precisando la tesis del interlocutor: el que comete injusticia será feliz si no paga la pena ni sufre el castigo correspondiente a su injusticia. A ella se opone la socrática:

"quien comete injusticia y es injusto será de todos modos desdichado; más desdichado, sin embargo,

si, a pesar de cometer injusticia, no paga la pena ni alcanza el castigo, y menos desdichado si paga la pena y alcanza el castigo de parte de dioses y hombres" [472e4-7]

Quedan así formuladas las dos tesis opuestas y a través del diálogo. Sócrates intentará convencer a Polo de que 1º) es peor cometer la injusticia que padecerla y 2º) los injustos que no sufren el castigo son más desdichados que los que lo sufren.

Una vez que la argumentación socrática sobre la primera parte ha terminado con la aceptación -un tanto forzosa y a disgusto- por parte de Polo, se pasa a la discusión de la segunda: el valor del castigo del injusto (476a-477e). Dada la equivalencia entre 'pagar la pena' (διδόναι δίκην) y 'ser justamente castigado' (δικαίως κολάζεσθαι) y aceptándose la correspondencia entre el modo de la acción y el de la pasión, se concluye que si alguien aplica un castigo correctamente, el castigado, al pagar la pena, 'sufre' (o 'experimenta': πάσχει) cosas justas y por ello también bellas y buenas, en tanto útiles (476d-477a). La utilidad resulta en este caso del hecho de apartar la maldad de alma, es decir: injusticia, intemperancia (ἀκολασία), ignorancia y cobardía, la cual maldad es sin duda mayor mal que la pobreza o la enfermedad dado que implica también un daño mayor (βλάβη). La justicia (δίκη) es además el verdadero arte que libera de ese máximo mal, hace ser más sensatos y más justos a los hombres y así viene a ser una especie de 'medicina de la maldad' (478d6-7). Por eso, de establecerse una gradación con respecto a la felicidad o desgracia, el último lugar, el pésimo, lo ocuparía el que, habiendo cometido las máximas injusticias, obra "de modo de no ser amonestado, ni ser castigado, ni pagar la pena" (478e7-8); y este es precisamente el modo de vida que Polo había atribuido al tirano Arquelaos. De esta forma va cerrándose esta segunda parte del diálogo y en este movimiento circular queda incluido también el tema de la retórica, punto de partida de toda la obra. En efecto, se dice, los hombres que procuran evitar la justicia -a la manera de enfermos que por temer el dolor e ignorar el valor de la salud corporal

no quieren someterse al tratamiento del médico que a veces necesita quemar y cortar- atienden sólo a lo doloroso del castigo y son ciegos en cuanto al verdadero bien del alma. Llegando a gastar su dinero, a recurrir a sus amigos y a usar de la máxima persuasión posible en el discurso con tal de alcanzar su objetivo de escapar del castigo, el que, por otra parte, sería lo único que en verdad los mejoraría.

Tras la forzada aceptación de Polo se resume el resultado de la argumentación y se da por demostrada la tesis socrática, haciéndose lugar a una última consideración: para Sócrates la utilidad de la retórica consiste, paradójicamente, en 'acusarse a sí mismo', no ocultarse sino, al contrario, manifestar la injusticia cometida para pagar la pena y así alcanzar la salud (480c). La retórica verdaderamente útil debería, por tanto, mover al amigo que es injusto a que sin temor se someta al castigo justo, y se ofrezca valientemente al juez -como si se tratara de un médico- para que "queme y corte". De este modo se cierra la segunda etapa del diálogo. La próxima comenzará con la violenta irrupción de Calicles, quien retomará las tesis de Gorgias y Polo y llevará al grado máximo la manifestación de la concepción sofística de la retórica, la justicia y la felicidad.

Antes de comentar esa tercera y más extensa parte del diálogo volvamos nuestra atención a algunos pasajes mencionados destacando detalles que pueden ser significativos para nuestro tema.

Ante todo es de notar el 'lugar' y la 'significación' que corresponde al tema del castigo en la conversación con Polo. Si bien la primera mención la hace éste ante una pregunta de Sócrates, el 'castigo' se convierte inmediatamente en parte fundamental de la tesis socrática; es más, con motivo de la valoración del castigo se llega a la manifestación clara de la radical disyunción del pensamiento socrático y la sofística. Las afirmaciones de Sócrates son en este punto diametralmente opuestas a la concepción de Polo hasta el punto de que el diálogo se hace de a ratos prácticamente imposible. Con el tratamiento de este tema, además, se

alcanzan todos los elementos necesarios para arribar a un cierre de esta etapa del diálogo: el castigo ha sido una especie de punto de reflexión a partir del cual se retoman los dos temas anteriores -justicia y retórica- y se llega a una provisoria conclusión.

Por otra parte es evidente que Sócrates asigna al castigo justo un 'valor terapéutico'. La obra del que castiga correctamente, es decir: con justicia, es comparable a la de un médico que usa de medios muchas veces dolorosos para procurar un provecho al cuerpo del enfermo; así también el que castiga bien tiende a apartar la maldad del alma del injusto. La injusticia es una especie de enfermedad del alma y la aplicación del castigo justo -o simplemente la justicia [δικη]- es el arte que cura al liberar al alma de ese mal. Es así como la retórica puede convertirse en un instrumento útil: en la medida en que ayude a que se manifieste la injusticia ella está contribuyendo a que se recupere la salud. Esta concepción 'terapéutica' de la retórica es absolutamente opuesta a la práctica sofística<sup>4</sup>.

El discurso de Polo es de algún modo exponente de esa retórica sofística. En varias ocasiones Sócrates alude a ello: por ejemplo cuando contiene el intento de grandilocuencia de Polo (461d) o cuando pone de relieve la diferencia entre la forma de refutación retórica y la dialéctica (471 d-e). Es lógico pensar entonces que la concepción opuesta está representada en la figura de Sócrates, de forma que en su modo de llevar el diálogo se revelarían algunos aspectos de esa otra -verdaderamente útil- retórica<sup>5</sup>. A continuación se indicarán algunos textos en los que puede hallarse la insinuación de una suerte de 'castigo dialéctico' que se iría operando precisamente a través del diálogo mismo.

---

4 La alusión a motivos tomados de la medicina aparece en varias oportunidades; v., por ejemplo, 480a-c.

5 He tratado este carácter terapéutico de la persuasión socrática en mi tesis doctoral. R. CORNAVACA. La persuasión en Platón. Fac. Fil. y Hum. U.N.Cba., 1988 (mecan.).

Alusiones a este 'castigo dialéctico' pueden leerse en ciertos pasajes en los que Sócrates, saliéndose del hilo propiamente argumentativo, llama la atención sobre el modo de discutir de Polo y su actitud frente al dialogar socrático y a la búsqueda común de la verdad.

En los primeros párrafos de la conversación, después de la irrupción de Polo en defensa de su maestro, Sócrates expresa su disposición a ser corregido por el interlocutor más joven si es que se constata que ha sido equivocado el camino en la búsqueda de una definición de la retórica:

"También ahora, si yo y Gorgias erramos en la conversación, tú, asistiendo, corrígenos -y es justo (que obres así)- y yo estoy dispuesto a cambiar lo que quieras de las cosas acordadas si es que te parece que no está bien acordada, con tal que cuides sólo una cosa.

Polo: ¿Cuál?

Sócr.: La grandilocuencia..." (461c8-d6).

La actitud de Sócrates es clara: si al revisar el diálogo con Gorgias se encontrara un acuerdo falso, él aceptaría cambiar de opinión, siempre que el error sea mostrado a través del ejercicio del diálogo y no del largo discurso retórico. No será esta la actitud de Polo que se evidenciará a lo largo de toda la conversación. Ya al comienzo se resiste a aceptar las reglas del diálogo<sup>6</sup>; luego intentará hacer el papel del que conduce la búsqueda pero sus preguntas serán totalmente insuficientes de modo que Sócrates deberá reasumir su rol característico (467c); más tarde, y ante la exigencia de precisión en las respuestas que Sócrates plantea, Polo prácticamente renunciará a responder (470b9-11), recurriendo otra vez a la grandilocuencia (471a-d), a la risa (473e2) o a respuestas que huelen a burla o, cuanto menos, a falta de convicción.

De este modo se evidencia en el curso mismo de la

---

6 461d8-9; cfr. también ya 448d y más tarde 471d3-5: Polo sabe hablar al modo de los oradores pero no sabe dialogar.

conversación la impotencia o incapacidad del discípulo sofista para sostener un diálogo filosófico, y el admirador del poderoso tirano Arquelao 'es vencido' en el campo del discurso por aquel hombre despreciado por los políticos y aparentemente carente de todo poder. Al fin de cuentas Sócrates no ha necesitado rectificar nada de lo dicho anteriormente: antes bien su opinión sobre la justicia y la retórica se ha explicitado y confirmado ante la impotencia de Polo, cuya ignorancia queda suficientemente al descubierto. Ahora bien, en esta paulatina manifestación de la ignorancia de Polo y de su incapacidad para las distinciones dialécticas residiría precisamente uno de los efectos terapéuticos de la palabra socrática y en este sentido podría pensarse que Polo está siendo 'justamente castigado por Sócrates a través del diálogo'.

Apoya esta interpretación aquel pasaje en el que, casi al concluir la discusión de la primera parte de la tesis sobre justicia e injusticia, Sócrates exige que Polo responda, aun cuando esa respuesta implique la aceptación del error:

"No temas responder, oh Polo, -en efecto, no sufrirás daño- sino más bien, ofreciéndote noblemente al *lógos* como a un médico, responde y dí 'sí' o 'no' a lo que pregunto"(475d5-8).

El *lógos* socrático es, pues, una instancia terapéutica, una suerte de médico que puede curar con tal que el 'enfermo' se deje tratar por él, al menos respondiendo a sus preguntas. En el diálogo mismo está realizándose lo que Sócrates afirmaba suele suceder con motivo de un castigo justo: los hombres tratan de evitarlo temiendo el dolor que aquel produce sin advertir que es capaz de liberarlos de lo que causa el mayor daño, es decir la injusticia, la ignorancia y, en general, la maldad del alma. La expresión irónica -y aparentemente superflua- de Sócrates: "pues no sufrirás daño" ayuda a percibir esta relación existente entre el tema de conversación y lo que está ocurriendo en la conversación misma. En ella es Sócrates quien intenta hacer un bien al interlocutor, ya que el objetivo de su dialogar es que el otro participe de la verdad, lo que a su vez es el mayor beneficio que puede

hacerse a un amigo<sup>7</sup>.

En fin, a lo largo de todo el pasaje 461b-481b han sido suficientemente representados, por boca de los interlocutores, los dos modos de ejercer la retórica; en Polo se evidencia la práctica sofística del discurso, la cual—según la palabras de Sócrates (479a-c)—corresponde a la de los injustos<sup>8</sup> que no se someten al castigo por temor al dolor y por ignorancia de la verdadera salud del alma, sino que se sirven de discursos persuasivos para evitarlo; en Sócrates, por el contrario, tendríamos un modelo de retórica filosófica, que busca ante todo el conocimiento de la verdad y que presta esa paradójica utilidad de "manifestar la injusticia" para que el injusto "pague la pena y se sane" ofreciéndose valientemente al médico-juez para que éste "corte y queme" (480c-d). Si esto es así la conversación de Sócrates con Polo resulta un 'modelo de castigo justo'.

De la extensa conversación con Calicles —que en sí misma constituye un diálogo propio<sup>9</sup>—sólo destacaremos algunos pasajes que confirman y enriquecen lo observado hasta aquí.

Ante todo es de notar que el joven Calicles se atreve a manifestar sin inhibición alguna y con toda crudeza la concepción sofística de la justicia y la retórica, su valoración de la actividad política entendida como ejercicio del poder y su desprecio de la filosofía tal como es encarnada por Sócrates. Esa radical franqueza (παρρησία 487a3, b1, d5, etc.),

---

7 Después que Polo expresa su extrañeza ante la formulación de la tesis de Sócrates, éste manifiesta su intención de que también Polo llegue a afirmar lo mismo que él, y añade: "pues te considero un amigo" (473a2-3).

8 Es conveniente atender al uso del término (οὐ)δίκαιος en varias ocasiones aplicado a la (in)corrección del proceder en el discurso o a la actitud de corrección (o no-corrección) del interlocutor. V. 461d2, 463c6, 466a2.

9 Cfr. H.GUNDELT: Platonstudien. Studien zur antiken Philosophie 7. Amsterdam, 1977, p. 146.

elogiada -no sin ironía- por Sócrates, permite que se deleve el fundamento mismo de la sofística y simultáneamente prepara el camino para una nueva ofensiva socrática que, al demoler la pretensión de aquella, despejará el terreno a su vez para un ascenso cognoscitivo y una definitiva reorientación de la existencia hacia el Bien. En este sentido puede considerarse el diálogo con sus tres etapas como un ejercicio de la terapéutica socrática: el *lógos* del filósofo opera cada vez más profundamente, desnudando sucesivamente diversos aspectos del trasfondo sofístico y posibilitando así la ulterior corrección del error. Ahora bien, este proceder resulta una 'imposición del castigo' dentro de la conversación misma.

Un texto significativo se encuentra con motivo de una de las crisis que de tanto en tanto sacuden el diálogo. Después de la refutación de la tesis sofística sobre la identidad de Bien y placer, comienza Sócrates a explicitar las consecuencias que de allí derivan en orden al mejor modo de vida, retomando a la vez la discusión con Polo y Gorgias. Una de ellas es que la salud o *areté* del alma depende de un cierto orden o belleza; este ordenamiento armónico en el alma está constituido, en última instancia, por la justicia y la *sophrosýne* (504d). El buen orador, por tanto, procurará con sus discursos que en las almas de los ciudadanos se produzca la justicia y la templanza, siendo apartadas la injusticia y la intemperancia (*ἀκολασία* 504e2). Como los médicos no permiten a sus enfermos beber y comer todo cuanto éstos desean, así también el buen orador atenderá al bien del alma del oyente, lo cual hace necesario que -mientras esta sea insensata, intemperante (*ἀκόλαστος* 505b2), injusta e impía- haya que reprimirla (o 'castigarla': *κολάζειν* b9) privándola de aquello que desea. Así llega a afirmar Sócrates:

"El ser reprimido (*τὸ κολάζεσθαι* ), por tanto, es mejor para el alma que la intemperancia (*ἀκολασία*)".

Esta afirmación, radicalmente opuesta a la opinión de Calicles, produce en éste una reacción tal que rehusará el diálogo, negándose a continuar siendo interrogado. Platón deja caer entonces un valioso indicio poniendo en boca de Sócrates

as siguientes palabras:

"Este hombre no soporta que se le brinde ayuda y, sufriendo él mismo aquello acerca de lo cual trata el discurso, no acepta ser castigado (κολαζόμενος. )" (505c3-4).

El breve texto hace volver la atención a la realidad que está aconteciendo en el diálogo: Sócrates busca hacer un bien, quiere prestar ayuda a su interlocutor, y esta ayuda es precisamente el 'castigo' de verse constreñido a reconocer la superioridad del *lógos* socrático, castigo que reportaría a su vez una verdadera utilidad al alma de Calicles. Ahora también, después de la reflexión sobre la no identidad de placer y Bien se aclara, mejor que en el apartado con Polo, el sentido de ese castigo dialéctico: el dialogar del filósofo está orientado hacia el verdadero bien y no se deja guiar por la opinión del otro ni cede para complacerlo según los deseos de éste. Por el contrario, a lo que tiende es a corregir del error, a apartar de la intemperancia (ἀκολασία)<sup>10</sup>, lo cual viene a significar un 'poner en orden' el alma del interlocutor, refrenando sus pasiones.

Sin embargo Calicles no lo acepta. El no soporta someterse al castigo filosófico, rechaza la invitación al diálogo y -al menos provisoriamente- renuncia a seguir respondiendo a las preguntas de Sócrates, de modo que éste deberá continuar conversando consigo mismo en una especie de monólogo en voz alta. ¿Por qué actúa así Calicles? Tal vez por temor al dolor que trae consigo el reconocimiento del error o quizá también por su impotencia para enderezar sus pasiones y orientar su amor hacia el Bien y no sólo hacia el placer.

A esa íntima disposición del alma de Calicles apunta Sócrates un poco más adelante. Después de un bastante

---

10 Platón se apoya sobre la etimología del término ἀκολασία: por una parte significa 'intemperancia' o 'inmoderación' pero también 'ausencia de castigo'.

extenso discurso en el que vuelve a insistir sobre la necesidad de buscar aquella virtud que constituye el modo de vida verdaderamente bueno. Calicles confiesa lo que está experimentando en su interior: él tiene la impresión de que Sócrates habla con razón, pero él no alcanza a ser persuadido. Es entonces que se revela el trasfondo psicológico que impide la persuasión del interlocutor:

"El amor a Demo<sup>11</sup>, en efecto, oh Calicles, hallándose en tu alma, hace que te opongas a mí"(513c7-8).

Hay algo en el alma de Calicles que es la causa de su resistencia al *lógos* verdadero, un *eros* no-filosófico que hace al sofista impermeable a la persuasión socrática. Mientras ese amor predomine en el alma ésta no será capaz de recibir los efectos terapéuticos de la retórica filosófica.

Ahora bien, es el dialogar socrático que ha permitido llegar hasta ese punto: en lo íntimo del alma, en el desorden e intemperancia de los deseos, allí está la clave que decide todo. Al hacer manifiesto ese núcleo la palabra de Sócrates ha procedido como el instrumento de un médico que llega hasta el órgano que origina la enfermedad.

Pero ahora surge otra pregunta: ¿Es éste el punto último a donde puede llegar la retórica filosófica o es posible avanzar aún más allá?. O desde otra perspectiva: ¿Es Calicles definitivamente incurable? Hasta aquí la resistencia de éste no ha sido quebrada, pero por otra parte el presente diálogo no es la última instancia del proceder socrático. Esto se infiere de las siguientes palabras de Sócrates:

"pero si muchas veces igualmente y mejor examináramos estas mismas cosas, te persuadirás"(513c8-9).

---

11 Bajo este nombre se entiende tanto "el hijo de Pirilampo" cuanto "el pueblo de Atenas". V. 513b5-6 donde se retoma la alusión a los dos amores de Calicles que se hizo al comienzo de la tercera parte (481d).

El giro "muchas veces" parece sugerir un más allá del diálogo registrado por escrito, lo que a su vez obliga a que las preguntas planteadas más arriba queden, al menos por ahora, sin respuesta. De todos modos lo importante para nuestro tema es el hecho de que a lo largo de la obra se han puesto en evidencia los logros y los límites del *lógos* terapéutico y simultáneamente se ha llevado la atención de los oyentes o lectores a ese ámbito del alma donde reside el problema central y también la posibilidad de 'curación': éste depende de la aceptación o no del castigo justo.

Volvamos brevemente a un pasaje que confirma esta observación y a la vez anticipa la connotación escatológica de nuestro tema. Inmediatamente después de la negativa de Calicles a continuar el diálogo con Sócrates, éste hace una especie de resumen de lo alcanzado hasta ese momento, destacando la importancia de la *sophrosýne* en orden a alcanzar la virtud: el alma moderada (*σώφρων*) es buena, mientras que la insensata e intemperante (*ἄφρων τε καὶ ἀκόλαστος*) es mala (507a). Es de notar que cuando Sócrates insiste en la oposición 'moderación-intemperancia' utiliza para este último término el sustantivo *ἀκολασία* (507d2 y 508a4) o el adjetivo *ἀκόλαστος* (507a7, c6 y e2), que caracterizan la tesis sofística. La recurrencia de estos vocablos evoca necesariamente lo discutido anteriormente en torno al tema del castigo. Expresamente lo menciona Sócrates en 507d: el que desee ser feliz -dice- ha de practicar la *sophrosýne* y ha de huir de la intemperancia (*ἀκολασία*) sin tener necesidad de ser castigado (*κολάζεσθαι*) ; pero el que lo necesite, ya sea él mismo, o un amigo o toda una ciudad, debe someterse a ese castigo justo (*ἐπιθετέον δίκην καὶ κολαστέον*). Más aún, el intemperante, el que deja sin freno alguno a sus pasiones, será incapaz de toda comunidad y amistad tanto con otro hombre como con un dios, es decir, está al margen de esa ley que rige el universo, el cual es llamado 'cosmos' precisamente porque el orden, la templanza y la justicia mantienen unidos al cielo y a la tierra, a dioses y hombres (507e-508a). Las palabras de Sócrates invitan, pues, a considerar también la trascendencia cósmico-religiosa del tema del castigo: el intemperante, que no es castigado justamente, resulta así excluido de toda comunidad divino-humana.

Este pasaje anticipa en cierto modo lo que el mito escatológico final presentará una vez más a la reflexión de Calicles y de los lectores del diálogo. En el Hades tendrá lugar el juicio de cada alma ante el tribunal divino formado por los hijos de Zeus: Minos, Eaco y Radamanto. La sentencia de esos jueces será verdaderamente justa y el comportamiento de los hombres durante su vida terrenal determinará el destino de las almas. Unas, las que han vivido piadosamente y conforme a la verdad, irán a las islas de los bienaventurados; las otras, que han pasado su vida en la injusticia, irán al lugar de castigo, es decir, al Tártaro. El sentido de este castigo retributivo o expiatorio es doble: el que lo experimenta o bien se vuelve mejor, y por tanto saca un provecho de aquél, o bien se convierte en un ejemplo o 'paradigma' para aquellos que lo ven y, por temor a sufrir lo mismo, se vuelven mejores. Esto se evidencia en las siguientes palabras de Sócrates:

"Ahora bien, quienes se benefician y sufren el castigo<sup>12</sup> por acción de dioses y hombres, son aquellos que cometieron faltas curables. De todos modos, a través de dolores y sufrimientos, les resulta el beneficio, tanto aquí como en el Hades; en efecto, no es posible de otro modo apartarse de la injusticia. Pero de aquellos que han cometido las injusticias extremas y a causa de tales injusticias llegan a ser incurables, de esos resultan los ejemplos y ellos mismos por cierto ya no sacan provecho alguno por ser incurables, pero otros sacan provecho: los que los ven sufrir a causa de sus faltas los máximos, más dolorosos y más terribles sufrimientos por siempre, colgados simplemente como ejemplos allá en el Hades, en la prisión, como espectáculo y admonición para los injustos que continuamente llegan" (525b4-c8).

También en el Hades, pues, la posibilidad de 'curación' depende del grado de maldad e injusticia del hombre y el castigo *post mortem* se convierte en la última instancia salvadora para los malos curables, mientras que el de los incurables servirá para los que aún pueden purificarse.

La 'utilidad del castigo' en la ultratumba según el relato mítico está en perfecta consonancia con la concepción que a lo largo del diálogo con Polo y Calicles ha sostenido Sócrates constantemente. Una alusión a esta correspondencia puede leerse en ese giro tan sugestivo "tanto aquí como en el Hades"<sup>13</sup>. "Aquí", es decir en esta existencia terrenal, y "en el Hades" se da el castigo a través de la experiencia del dolor; y también en ambos casos ese castigo puede significar, para el que lo recibe, la salvación de la injusticia.

De aceptarse esta interpretación entonces no es forzado considerar el castigo dialéctico que Sócrates impone a sus interlocutores como un anticipo de ese otro castigo que ocurrirá en la ultratumba. El diálogo se convierte así en una instancia salvadora para el injusto en la medida en que éste es capaz de reconocer su ignorancia o injusticia y de someterse al castigo que el filósofo le impone. Calicles y nosotros -los lectores- podemos quizá experimentar de algún modo la persuasión terapéutica de Sócrates.

Este recorrido por el *Gorgias* ha pretendido simplemente mostrar de qué manera ya están presentes en el tratamiento que Platón hace del tema del castigo algunos elementos que habrían de ser decisivos en la reflexión posterior.

El carácter terapéutico del castigo justo, tan claramente planteado y 'realizado' en y a través del diálogo, podrá ser el fundamento, y a la vez la norma, para su aplicación en el campo educativo y político-legislativo. Inclusive la reflexión teológica -cuya perspectiva, según dijimos, no está ausente en Platón- extraerá algo de aquella concepción que aún en el castigo el amor y la justicia, pues el castigo dialéctico, como se ha visto, es un acto de justicia y al mismo tiempo una expresión del amor que busca el bien del amigo.