

Tres perspectivas en materia de justicia: Calicles, el mito de Protágoras y la noble mentira socrática*

Recibido: septiembre 5 de 2015 | Aprobado: marzo 11 de 2016

DOI: 10.17230/co-herencia.13.24.4

María Del Pilar Montoya Correa**

mariamontoya28@yahoo.es

Resumen

La reflexión política de Platón, así como la teoría de la justicia que de ella se desprende, escapan de las categorías convencionales que definen las tendencias políticas de la Atenas del siglo V a. C. La imposibilidad de circunscribirlas en el marco de dichas categorías nos enfrenta a una dificultad mayor en relación con la comprensión de la aserción según la cual la justicia es una realidad natural. Al afirmar lo anterior, el filósofo pone en relación de complementariedad dos realidades que, de acuerdo con la mentalidad política de la Grecia antigua, representan los polos opuestos de la antinomia entre la ley positiva y el llamado derecho natural o νόμος κατὰ φύσιν. Por muy paradójico que parezca, el hecho de considerar que la justicia es una realidad natural confiere su orientación y su lógica propia al proyecto político desarrollado en la República platónica. Conforme a dicha orientación, Platón logra instalar un mito fenicio como base de su proyecto político y materializar las lecciones que se desprenden del mismo bajo la forma de una serie de prescripciones destinadas a encaminar la existencia de los miembros de la ciudad ideal en la dirección fijada por la justicia natural.

Palabras clave:

Ley escrita, isonomía, oligarquía, justicia, naturaleza.

Three perspectives regarding justice: Calicles, Protagoras myth and the noble Socratic lie

Abstract

Plato's political conception, as well as the theory of justice that emerges from it, forgo conventional categories which define the dominant political theories in fifth century Athens. The impossibility to circumscribe them within these theories impedes the comprehension of Plato's assertion according to which justice is a natural reality. By asserting it, the philosopher draws a parallel between two realities which, according to ancient Greek thinking, constitute two opposite poles in the antinomy between positive law and what is known natural law or νόμος κατὰ φύσιν. As paradoxical as it may seem, considering justice as a natural reality confers to the political project developed in the Republic its own logic and orientation. According to this orientation, Plato is able to use a Phoenician myth as a foundation to his political project and to materialize the lessons that emerge from it under the form of a series of prescriptions, whose objective is to lead the existence of the City members on the path set by natural justice.

Key words:

Written law, isonomy, oligarchy, justice, nature.

* El presente trabajo constituye el fruto de la readaptación de ciertos aspectos abordados en mi tesis doctoral *De l'homme divin au citoyen: les cités platoniciennes à l'épreuve de la nature humaine (Del hombre divino al ciudadano: las ciudades platónicas a prueba de la naturaleza humana)*.

** Doctora en Historia de la filosofía antigua, Universidad París 1, Panthéon-Sorbonne. Tesis sustentada el 11 de diciembre de 2011 bajo el título: *De l'homme divin au citoyen, les cités platoniciennes à l'épreuve de la nature humaine*. Director de tesis: Jean-Marie Bertrand. Actualmente es investigadora en el área de la filosofía política en la Grecia antigua. Fue docente de Humanidades en la Universidad EAFIT y de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Medellín.

Introducción

Para comprender el sentido de la definición según la cual lo justo por naturaleza (τὸ φύσει δίκαιον, *República* VI, 501b) consiste en el cumplimiento del principio que ordena a cada miembro de la ciudad ocupar el lugar y realizar la tarea que le corresponden por naturaleza (*República* IV, 434a-434e), es necesario situar dicha definición en el marco de la confrontación que divide en dos partidos el escenario político de la Atenas del siglo V: el de los defensores de la ley escrita o el derecho positivo y el de los defensores de la llamada ley natural o νόμος κατὰ φύσιν.

Arraigada en una antigua tradición del pensamiento occidental, antaño recreada por la poesía elegíaca, la teoría según la cual el derecho a gobernar reside en una ley natural (νόμος κατὰ φύσιν) será retomada por la élite intelectual de la oligarquía ateniense de mediados del siglo V a. C. Dicha teoría confiere a los partidarios de la oligarquía un soporte teórico sólido en contra de la isonomía democrática y de la convicción en la supremacía de la ley escrita como norma llamada a limitar la expresión de la fuerza bruta de los defensores del derecho natural.

Las voces de los representantes de ambas tendencias políticas son recreadas por Platón en el *Gorgias* y el *Protágoras*, dos diálogos cuya composición se remonta, según la tradición, a un período anterior al de la composición de la *República*.¹ En las páginas que siguen intentaremos dilucidar la definición de τὸ φύσει δίκαιον ('lo justo por naturaleza') expuesta en la *República* a la luz de dos perspectivas antagónicas con respecto a la justicia: la perspectiva de Protágoras, el sofista que, en el Diálogo del mismo nombre, encarna la defensa de los valores democráticos y de la ley escrita, y la teoría de Calicles, uno de los personajes del *Gorgias* platónico, a través del cual el filósofo presenta una versión radical de la teoría del derecho natural defendida por los partidarios de la oligarquía.

¹ A diferencia de Thesleff, quien sostiene que Platón trabajó durante buena parte de su vida en la composición de la *República*, la cual, habiendo sido comenzada en los años de juventud del filósofo habría sido modificada por el mismo y por algunos de sus discípulos de la Academia (Thesleff, 1982: 100-116), la mayoría de los expertos en materia de cronología sitúan la composición de la *República* entre el 385 y el 374 a. C.

Con la puesta en relación de los diálogos nombrados y la revisión de los argumentos que participan en la confrontación ideológica entre ambas tendencias políticas no aspiramos a esclarecer las modalidades de acción en las que cristaliza dicha confrontación, sino a reconocer las incidencias de la misma en la construcción de una definición de la justicia tan compleja como la que orienta la reflexión política de Platón.

1. *Gorgias*

La teoría de la justicia expuesta por Calicles (*Gorgias*, 482e-483a) parte de la distinción entre dos ámbitos en cada uno de los cuales la justicia designa una realidad distinta: el ámbito de la naturaleza (φύσις) y el de la ley escrita (νόμος). Mientras que la primera declara lícita la tendencia de los hombres superiores a dominar y a poseer más que los demás, la ley escrita, en tanto consecuencia de la imposibilidad de satisfacerla, representa para los hombres inferiores la condición de posibilidad de operar una inversión del sentido original de la justicia,² inversión al cabo de la cual la πλεονεξία -esa tendencia de las naturalezas bien constituidas a la dominación y a la acumulación de riquezas- será concebida como la máxima expresión de injusticia.³

Por esta razón es injusto y feo, en el orden de la ley, tratar de hacerse superior a los demás, y que trabajar por llegar a ser más poderoso es hacerse culpable de injusticia. Pero la naturaleza demuestra, a mi juicio, que es justo que el que vale más (ἀμείνω) tenga más (πλέον ἔχειν) que el otro que vale menos (χείρονος), y el más poderoso (δυνατώτερον) más que el más débil (ἀδυνατώτερου). La naturaleza hace ver en mil ocasiones que esto es lo que sucede, tanto respecto de los animales como de los hombres mismos, entre los cuales vemos Es-

² Refiriéndose a la teoría defendida por Calicles, Rodríguez-Sánchez (1995) explica que “las leyes escritas de la ciudad son antinaturales [...] Ha sido la multitud de los débiles quien las ha establecido a causa de su propia debilidad y, atemorizada ante los mejores y más fuertes, ha creado el entramado legal en su propia defensa. Más aún, sintiéndose fuertes al ser muchos, los débiles han conseguido domeñar a los mejores con la invención de la justicia no-natural y las perniciosas categorías de la estimación ajena” (194).

³ Desde una perspectiva semejante a la defendida por Calicles, Trasímaco sostiene en la *República* “que es justo hacer lo que conviene a los gobernantes, que a la vez son los más fuertes, y que los gobernados no tienen que hacer cosa distinta a obedecer lo que aquéllos ordenan” (*República* I, 339a).

tados y naciones enteras, donde la regla de lo justo es que el más fuerte (κρείττω) mande al más débil (ἥττονος)⁴ y que posea más (Gorgias, 483c-d).⁵

La satisfacción de dicha ambición y el derecho a la dominación aparecen en este pasaje determinados por tres rasgos fundamentales: la superioridad, indicada por medio del superlativo ἀμείνω: ‘el mejor’; la potencia, señalada por el comparativo de superioridad δυνατώτερον: ‘el más poderoso’; y la fuerza, indicada asimismo por medio de un comparativo de superioridad: κρείττω,⁶ ‘el más fuerte’. La potencia y la fuerza, como rasgos a partir de los cuales Calicles establece el criterio de la superioridad que legitima el derecho a dominar y a poseer más que los demás, aparecen como las condiciones de las que depende el cumplimiento de una presunta ley natural. Sin embargo, pese a que cada uno de los criterios que participan en la definición de τὸ φύσει δίκαιον designa un derecho a la acción vinculado a la posesión de una cualidad concreta, cada una de las disposiciones nombradas, así como las prácticas que se derivan de las mismas, designan una realidad distinta: mientras que los dos términos empleados al comienzo del fragmento aluden al derecho a la πλεονεξία, el empleo del comparativo κρείττω, que aparece al final del fragmento, designa el derecho a la dominación.

El hecho de que al margen de la fuerza física, los criterios sobre los que se opera la distinción entre los hombres nacidos para el sometimiento o para la dominación permanezcan ausentes de este razonamiento, conduce el Diálogo a una revisión detallada de los

⁴ A diferencia del término ἄδυνατώτερον, el cual designa la impotencia o la incapacidad para emprender una acción determinada, el adjetivo ἥττονος designa un tipo de inferioridad ligada a la debilidad física o moral de un individuo con respecto a otro o a ciertas circunstancias como la vejez, la enfermedad, el sueño o la bebida.

⁵ Apelando a los mismos argumentos que Calicles evoca en su razonamiento, Glaucón define la injusticia como una inclinación natural, cuyo despliegue es refrenado por la convención o el acuerdo entre aquellos que carecen de la fuerza necesaria para satisfacerla (Cfr. *República* II, 359b). Desde la misma perspectiva, su hermano Adimanto declara que la experiencia confirma que, a excepción de aquellos a quienes la divinidad o la ciencia inspiran la aversión a la injusticia, nadie es justo voluntariamente. La aversión que la injusticia inspira al hombre común no es más que la consecuencia de la vejez, la cobardía o de una enfermedad cualquiera que le impida cometerla. La prueba está en que quien adquiere el poder de desplegar su voluntad es el primero en abusar de ella en la medida en que sus posibilidades se lo permitan (Cfr. *República* II, 366d).

⁶ En griego, el comparativo κρείττω posee tres connotaciones fundamentales: una referida a la fuerza física; otra, a la fortaleza moral, es decir, a quien logra dominar sus apetitos; y, finalmente, una connotación vinculada a un tipo de superioridad física que no designa necesariamente la fuerza, como por ejemplo, una gran altura difícil de ser superada o una belleza que sobrepasa toda descripción.

elementos a partir de los cuales Calicles establece la distinción entre los dominios del derecho natural y del derecho positivo.

Sócrates: Repítame desde el principio, ¿cómo decís que es lo justo con arreglo a la naturaleza, Píndaro y tú? ¿No es que el más poderoso arrebatte los bienes del menos poderoso, que domine el mejor al inferior y que posea más el más apto que el inepto? ¿Acaso dices que lo justo es otra cosa o he recordado bien? [...] ¿llamas a la misma persona indistintamente mejor y más poderosa? Pues tampoco antes pude entender qué decías realmente. ¿Acaso llamas más poderosos a los más fuertes, y es preciso que los débiles obedezcan al más fuerte? [...] o bien, ¿es posible ser el mejor y al mismo tiempo, menos poderoso y más débil, o por otra parte, ser más poderoso pero ser peor, o bien es la misma definición la de mejor y más poderoso?

Calicles: En primer lugar, hablo de los más poderosos, que no son los zapateros ni los cocineros, sino los de buen juicio para el gobierno de la ciudad y el modo como estaría bien administrada, y no solamente de buen juicio, sino además decididos, puesto que son capaces de llevar a cabo lo que piensan y no se desaniman por debilidad de espíritu (*Gorgias*, 488 b-d).

Así, de designar el derecho al despliegue de la voluntad de dominación del más fuerte, la justicia natural pasa a significar un derecho conquistado en virtud de una superioridad de orden dianoético y moral, la cual reside en la sabiduría (σοφία) y el coraje (ἀνδρεία).⁷ Sin embargo, pese al hecho de integrar dos nuevos elementos que transforman el sentido del comparativo δυνατώτερον ('el más poderoso') y de la fórmula τὸ φύσει δίκαιον, Calicles omite una virtud cuya posesión, de acuerdo con Platón, resulta indispensable para gobernar en conformidad con la justicia natural. Se trata de la temperancia o del comúnmente llamado dominio de sí mismo (σωφροσύνη): el mejor y el más poderoso de los hombres, pregunta Sócrates, cuya fortaleza de alma y cuya inteligencia le confieren el derecho natural de gobernar, ¿posee acaso la fuerza necesaria para someter la bestia de cuatro cabezas que habita en la parte inferior de su alma al dominio de la parte racional? (*Gorgias*, 491d).

⁷ La sabiduría y el coraje representan asimismo las virtudes por medio de las cuales Platón desarrolla en el *Laques* y el *Protágoras* su teoría de la virtud-ciencia, a partir de la cual reivindica la posibilidad de enseñar la virtud.

Calicles: ¡Qué amable eres Sócrates! Llamas moderados a los idiotas [...] Lo bello y justo por naturaleza es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de su deseo [...] Porque para cuantos desde el nacimiento son hijos de reyes, o para los que por su propia naturaleza, son capaces de adquirir un poder, tiranía o principado, ¿qué habría en verdad más vergonzoso y perjudicial que la moderación y la justicia? [...] Pero Sócrates, esta verdad que tú dices buscar es así: la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad; todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necesidades y cosas sin valor (*Gorgias*, 491e- 492c).

Deducida en principio a partir de una ley natural, la superioridad es ahora determinada en función de un criterio social que desvirtúa la primacía de la fortaleza física. Pues ¿cómo suponer, precisa Calicles, “que si se reúne una chusma de esclavos, de gentes de todas clases, sin ningún valor, excepto quizás, ser más fuertes de cuerpo, y dicen algo, esto es la ley?” (*Gorgias*, 489c).

En las últimas líneas, el derecho al despliegue de esa voluntad de dominación, consustancial a las naturalezas bien constituidas, designa un derecho relativo a la índole de los orígenes: la buena cuna, el noble linaje o la pureza de sangre, nombradas en la lengua griega con el término εὐγενεία. La confusión entre naturaleza y convención, que supone la reivindicación de un criterio social en nombre de un imperativo natural, se remonta a una antigua tradición según la cual la nobleza de la raza representa el criterio indispensable para la participación en la vida política y militar (Mossé, 1995: 81). Se trata de la prolongación de una vieja tradición, antaño recreada por los *aedos*, que será retomada siglos más tarde por la poesía elegíaca⁸ y explotada por los representantes de la élite intelectual de la oligar-

⁸ Durante el periodo clásico, tras el advenimiento de la sofística y la apertura de las primeras escuelas especializadas, los poetas siguen siendo considerados como los educadores encargados de preservar los ideales aristocráticos. Los maestros de la época clásica consideran la obra de Homero como un manual ético-moral a partir del cual intentan instruir a los jóvenes en las costumbres propias del código moral aristocrático del periodo arcaico. Dicha tradición será posteriormente recreada por la poesía de Teognis y Píndaro, la cual, además de representar una suerte de prolongación de los antiguos valores, es asimismo la expresión del rechazo frontal por parte de los miembros de la oligarquía hacia los principios educativos, morales y políticos propulsados por el régimen democrático (Cfr. Legras, 2002: 16-45).

quía ateniense como argumento a favor de su derecho exclusivo al ejercicio del poder económico, político y militar.

2. Los poemas de Teognis y de Critias

Más de un siglo antes de la composición del *Gorgias* de Platón,⁹ en un compendio de preceptos morales dirigidos a su joven discípulo Cirno, el poeta Teognis proclama la superioridad de la aristocracia con respecto a la masa apelando a criterios análogos a los que Calicles utiliza para establecer la dicotomía entre la justicia natural y la ley escrita, y en el género humano, entre los hombres nacidos para la obediencia y los nacidos para el mando.¹⁰ Pero en lugar de la fuerza y la debilidad, el poeta establece dicha división en función de cualidades de índole moral: la excelencia y la mediocridad, las cuales dan lugar a la clasificación del género humano en buenos, ἀγαθοὶ, y malos, κακοὶ.

Mientras que para el poeta el primer adjetivo designa una cualidad exclusiva de la nobleza, el segundo indica una condición relativa a la masa, cuya mediocridad se expresa por medio de las dos tendencias que para Calicles representan los rasgos distintivos de las naturalezas bien constituidas: la violencia (βία)¹¹ y la tendencia a la acumulación inmoderada de riquezas (πλεονεξία). Sin embargo, si las disposiciones en función de las cuales Teognis establece dicha división dan cuenta de una orientación distinta a la de Calicles, tanto para el uno como para el otro la inferioridad y la superioridad son condiciones relativas a la naturaleza de los orígenes.

En el caso de Teognis, dicha convicción da lugar a la composición de una serie de poemas a través de los cuales el poeta pretende denunciar un fenómeno social: se trata de la mezcla de las razas que amenaza la estabilidad de un orden natural, de cuyo respeto depen-

⁹ De acuerdo con la tradición cronológica, el *Protágoras* y el *Gorgias* datan del mismo periodo, el comprendido entre los años 390-385 a. C.

¹⁰ Los años 550-540 a. C. son los de la madurez del poeta, con respecto al cual J. Carrière declara que en su vida pública fue un aristócrata indómito, sombrío y reivindicativo, el cual no cesó de prevenir a su discípulo Cirno contra los κακοὶ, es decir, contra la plebe (Cfr. Carrière, 1948: 5).

¹¹ En la mitología griega, βία, hija del Titán Pallas y de Styx, hermana de *Niké* (la victoria), de *Kratos* (el poder) y de *Zélos* (el ardor viril) (Cfr. Motte, 1981:562), es una divinidad que personifica la fuerza, la valentía y la violencia. De la misma raíz que βίος (la vida), el término βία designa tanto la actividad vital o la fuerza vital, como la cólera, la violencia o el abuso de la fuerza.

de la preservación de una casta en vía de extinción.¹² En virtud de la idea de que la decadencia moral es un fenómeno consustancial a la degeneración racial, el poeta condena la actitud de sus contemporáneos, quienes por escapar de la ruina material, y olvidando las consecuencias nefastas de la mezcla de razas, contraen alianzas sociales, afectivas o materiales con los representantes de la masa:

Buscamos, oh Cirno, carneros, asnos y caballos de buena raza, y todo el mundo quiere que se apareen con hembras de pura sangre; en cambio, a un hombre noble no le importa casarse con una villana, hija de un villano, con tal que le lleve muchas riquezas; ni una mujer se niega a ser la esposa de un hombre vil con tal que sea rico, sino que prefiere el acaudalado al hombre de bien. En efecto, los hombres son adoradores de la riqueza; el noble se casa con la hija de un villano y el villano con la del noble: el dinero ha confundido las clases. Por ello no te extrañes, oh Polipaides, que decaiga la raza de nuestros ciudadanos: pues lo bueno se mezcla con lo malo (Teognis, *Elegías, Libro I*, versos 183-192).

Mientras que en el caso del fragmento citado la dicotomía del género humano en buenos y malos se limita a recrear una distinción de carácter social y a legitimar la crítica del poeta en contra del proceso de nivelación social que vive su ciudad natal, otro es el caso de la poesía del tirano Critias,¹³ la cual no solo justifica una tendencia antidemocrática claramente definida, sino que además representa una reivindicación abierta de la violencia y justifica las atrocidades cometidas por la Tiranía de los Treinta, tras el triunfo de Esparta sobre Atenas.

Además de reforzar la interpretación según la cual la teoría del derecho natural del más fuerte se origina en el seno de la oligarquía (Neschke-Henstschke, 1995: 92), los poemas de Teognis y de Critias permiten identificar la ideología que inspira a Platón en la composición del discurso de Calicles. Sin embargo, es importante precisar que pese a los rasgos que permiten aproximar los fragmentos de Critias al discurso de Calicles, dado que para ambos la división

¹² En los términos de Ajavon, la crítica de Teognis, lejos de pretender fundar un nuevo orden, responde a la voluntad de restituir un antiguo orden social, fundado sobre un imperativo natural: "Sin lugar a dudas podemos afirmar que su propósito es reaccionario, y que su única finalidad es volver a las estructuras sociales, políticas e institucionales antiguas. Es por lo anterior que su discurso debe ser considerado como absolutamente reaccionario, articulado a ideales aristocráticos antiguos" (Ajavon, 2001: 120).

¹³ Se trata de Critias, el pariente de Platón, uno de los miembros de la llamada Tiranía de los Treinta (vigente entre los años 404-403 a. C.).

del género humano en buenos y malos es un hecho natural, Critias considera que la tendencia innata a la violencia es un rasgo distintivo de los hombres inferiores, mientras que la inteligencia y la moderación caracterizan a las naturalezas “bien constituidas”.¹⁴ Además, a diferencia de Calicles, Critias sostiene que el advenimiento de la ley escrita representa un progreso con respecto a la naturaleza, en la medida en que la primera confiere un límite al despliegue de la fuerza y de la incontinencia de las naturalezas desprovistas de inteligencia.

Sin ignorar la diferencia que comporta el hecho de que Calicles dote al noble de las disposiciones que Critias y Teognis atribuyen a los hombres inferiores, y que estos últimos consideren que la ley escrita representa un progreso esencial con respecto al llamado derecho natural, algunos intérpretes sostienen que, al igual que Calicles, Critias y Teognis legitiman el derecho de los hombres superiores a dominar sobre los inferiores, y que en esta medida su poesía debe ser leída como una crítica abierta en contra de la isonomía¹⁵ (Neschke-Henstschke, 1995: 123).

3. Protágoras

La teoría de la justicia defendida por Calicles en el *Gorgias*, así como la suma de los rasgos que caracterizan al hombre apto para el ejercicio del mando, representan la antítesis de la teoría de la repartición de las virtudes cívicas expuesta por Protágoras en el Diálogo del mismo nombre.

La oposición entre ambas perspectivas se insinúa desde el momento en que, ante el escepticismo de Sócrates con respecto a la eficacia de la enseñanza transmitida por Protágoras, este último declara no solo estar en capacidad de enseñar la manera adecuada

¹⁴ Téngase en cuenta que al hablar de Calicles nos referimos al personaje ficticio por medio del cual Platón expone en el *Gorgias* la teoría del derecho natural profesada por los partidarios de la oligarquía. Por el contrario, al hablar de Critias, no nos estamos refiriendo al Diálogo platónico, sino a Critias, el personaje histórico.

¹⁵ La isonomía, cuya instauración le es atribuida al legislador ateniense Clístenes, designa la igualdad de todos los miembros de la comunidad ante la ley. Dicha igualdad se manifiesta en el ámbito jurídico por medio del derecho a la participación de todos y cada uno de los ciudadanos en la toma de decisiones en el seno de la Asamblea y del Tribunal. En el plano político la isonomía se expresa a través del derecho de una porción mucho más amplia de la población al acceso a los cargos políticos antiguamente restringidos a los eupátridas o a los “bien nacidos”. Sin embargo, si el advenimiento de la isonomía representa un cambio decisivo en los ámbitos nombrados, en el plano económico y social su incidencia es poco significativa (Mossé, 1995: 85).

de administrar el hogar a quien quiera aprenderla, sino también de instruirlo en el arte político (*Protágoras*, 320c-322d). La confianza del maestro en su arte se nutre de la convicción de que la posesión de la virtud política, requerida para obrar en conformidad con la justicia, no es el privilegio exclusivo de una minoría como lo sostiene Calicles.

Para reforzar su teoría y persuadir a Sócrates de que es posible enseñar la que ambos han convenido denominar ciencia de la prudencia, Protágoras apela a un antiguo mito de acuerdo con el cual la virtud política habría sido concedida a la humanidad con el fin de asegurar su preservación. Cuenta el mito que ante la inminente desaparición de la raza humana, presa de las fieras y confrontada con la hostilidad del entorno natural, los dioses decidieron dotarla de las técnicas necesarias para remediar las falencias humanas. Gracias a la posesión de la técnica, los hombres lograrán forzar a la madre tierra a producir lo necesario para su subsistencia, se dotarán de herramientas que les permitirán enfrentar a las fieras y levantarán los muros de un gran refugio común, dentro del cual se asociarán hasta el momento de formar lo que más tarde adoptará la forma de una ciudad.

Nacida en virtud de la imposibilidad de los individuos de bastarse a sí mismos, la vida en comunidad engendrará, paradójicamente, nuevas formas de violencia, tan atroces como las que soportaron sus miembros antes del advenimiento de la ciudad y de que consiguieran domeñar las fuerzas de la naturaleza con la ayuda de la técnica. Sin embargo, pese al hecho de haber alcanzado un alto grado de sofisticación, la raza humana se hallaba desprovista de las herramientas requeridas para remediar los conflictos surgidos en el seno de esta nueva forma de asociación, de modo que para satisfacer sus tendencias y zanjar sus diferencias los hombres recurrían a la fuerza bestial y a la violencia. Es entonces que temiendo la desaparición de la raza humana, los dioses deciden dotarla de las dos virtudes cívicas que posibilitan el acceso a una existencia política: pudor (*αἰδῶς*) y justicia (*δικαιοσύνη*) serán distribuidos de manera equitativa entre todos y cada uno de los representantes de la especie, puesto que las ciudades no pueden sobrevivir si esas virtudes -al igual que la técnica- son el privilegio exclusivo de una minoría (*Protágoras*, 322d).

La idea de que al margen de la naturaleza de sus orígenes todos los hombres participan de las virtudes cívicas representa el so-

porte teórico que valida la convicción del sofista de que la virtud política puede ser adquirida y de que su correcto ejercicio reposa fundamentalmente sobre la calidad de la instrucción recibida (*Protágoras*, 323ab). A través del mito de la repartición de la justicia y el pudor, Protágoras reivindica el supuesto derecho democrático a la participación de todos y cada uno de los ciudadanos en los asuntos del Estado.¹⁶ Sin pronunciarse con respecto al debate que opone a los defensores del derecho natural y a los de la ley escrita, el sofista funda su teoría del aprendizaje y del ejercicio de la política sobre el principio de la isonomía, combatido por los partidarios de la oligarquía.¹⁷

Es asimismo en contra de dicho principio que Platón elabora en la *República* una teoría según la cual la justicia es una realidad natural (*κατὰ φύσιν*)¹⁸ cuyo cumplimiento y estabilidad dependen del reconocimiento de las cualidades que definen al tipo humano habilitado para el ejercicio del mando.

4. La *República* platónica

Si bien es cierto que la concepción de la justicia que dirige el programa político de Calipolis representa la antítesis de la teoría de la virtud política preconizada por Protágoras,¹⁹ esto no nos autoriza a inscribirla en la línea de las consideraciones que nutren el discurso de Calicles, ni a considerarla como una apología de la oligarquía. Pese a que la definición de *τὸ φύσει δίκαιον* propuesta por Platón en la *República* representa una crítica abierta en contra de la iso-

¹⁶ Como lo han establecido pertinentemente los análisis de Loraux, la igualdad ciudadana no fue una práctica tan generalizada ni tan frecuente en la Atenas democrática como lo pretenden ciertos intérpretes: "La isonomía o repartición equitativa de los poderes y de los derechos no era una realidad tan generalizada, ni tan frecuente como se suele afirmar. La repartición igualitaria en la que se encarna la redistribución de las responsabilidades políticas y la rotación anual de los gobernantes, no formaba parte del movimiento regular y constante de la ciudad" (Loraux, 1997: 277).

¹⁷ Teognis y Píndaro consideran que la posibilidad de educar reposa sobre un principio natural inalterable: la nobleza de sangre. Únicamente los hombres de origen noble serían permeables al tipo de formación política que los sofistas pretenden hacer extensivo a todo aquel que, independientemente de la índole de sus orígenes, decida instruirse en el arte de la retórica.

¹⁸ Al afirmar que la justicia es una "realidad natural", Platón intenta dar a entender que la realización de la justicia en el ámbito de la comunidad política no es más que la reproducción, a gran escala, de la configuración adecuada de las partes del alma, es decir, cuando cada parte realiza la función que le corresponde por naturaleza, tal como sucede en el alma del hombre justo, en la cual la parte racional gobierna a la parte colérica y a la animal.

¹⁹ La crítica de la democracia en la *República* se inspira en la idea de que esta forma de régimen representa la victoria de una concepción errónea de la igualdad dado que pretende nivelar a seres diferentes (Joly, 1994: 314-315).

nomía democrática, la progresión lógica del Diálogo en cuestión y su puesta en relación con la vida y la obra del filósofo desmienten la idea de su posible vinculación con la ideología profesada por la oligarquía.

En el marco de la ciudad ideal recreada en el Diálogo, el cumplimiento de la llamada justicia natural da ciertamente lugar a una tripartición de la población, pero a diferencia de los criterios que fundamentan la dicotomía establecida por Calicles, la distribución de la población de Calipolis se efectúa en virtud de un principio según el cual la naturaleza no ha dotado a todos los hombres de las mismas disposiciones (ἕξεις)²⁰ (*República* II, 370b). Obedeciendo a dicho principio, los dirigentes de Calipolis asignarán a cada miembro de la ciudad su actividad y lugar correspondientes de acuerdo con la naturaleza de sus disposiciones.

Sin embargo, para asegurarse de que las voluntades individuales no entorpezcan el cumplimiento del orden prescrito por la naturaleza, las autoridades recurrirán a la que Sócrates designa como una noble mentira (*República* III, 414b),²¹ cuya nobleza reside en su capacidad de dignificar la actividad y el género de vida asignados a los gobernados:

Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más

²⁰ Si bien el término ‘disposiciones’ (ἕξεις) está ausente del pasaje mencionado, su empleo aparece justificado por el Diálogo cuando, en el Libro IV, Platón declara que una ciudad justa, valerosa, sabia y moderada es aquella en que cada clase ejerce la actividad que le corresponde en función del género de sus pasiones y de sus disposiciones: ἀλλὰ μέντοι πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δίκαια ὅτε ἐν αὐτῇ τριττὰ γένη φύσεων ἔνόντα τὸ αὐτῶν ἕκαστον ἐπραττεν, σώφρων δὲ αὐτὴ καὶ ἀνδρεία καὶ σοφὴ διὰ τῶν αὐτῶν τούτων γενῶν ἄλλα πάθη τε καὶ ἕξεις (*República* IV, 435b).

²¹ Popper considera inadmisibles que Platón recurra al adjetivo “noble” (γενναῖος) para calificar un acto tan abyecto como es el hecho de emplear la mentira para lograr el sometimiento de los miembros del Estado a un género de vida tan indigno como el que les es asignado en el marco de la *República* (Popper, 1992: 226). En contra de dicha interpretación, Jean-Marie Bertrand explica que si bien es cierto que el adjetivo γενναῖος designa “la nobleza de los orígenes” o “la buena cuna”, Platón lo emplea con frecuencia para designar “las realidades perfectamente conformes a lo que se espera de su naturaleza” (Bertrand, 2003: 81-82), tal y como sucede con un perro guardián (*República* II, 375e) o con un piloto de barco (*Político*, 297e) diestros en el desempeño de las funciones que les corresponden. Asimismo, cuando Platón aplica el término γενναῖος a la democracia y a la tiranía, lo hace para indicar que pese a representar la máxima expresión de la degradación política y social, estas dos constituciones son perfectamente conformes a lo que se espera de ellas (*República* VIII, 544c). Es en este sentido que debemos interpretar dicho adjetivo cuando Platón lo aplica a la mentira por medio de la cual Sócrates pretende inculcar a los miembros de la comunidad el respeto de las normas destinadas a asegurar la estabilidad y la armonía de Calipolis. No se trata de un acto noble, sino del medio más adecuado para alcanzar los fines propuestos.

valen; plata, en cambio en la de los guardias, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o de uno de plata uno de oro, y de modo análogo entre los hombres diversos. En primer lugar y de manera principal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquél metal que se mezcla en la composición del alma de sus hijos. E incluso, si sus propios hijos nacen con una mezcla de bronce o de hierro, de ningún modo tendrán compasión, sino que estimando el valor adecuado de sus naturalezas, los arrojarán entre los artesanos o los labradores. Y si de estos, a su vez, nace alguno de oro o plata, tras tasar su valor, los ascenderán entre los guardianes o los guardias, respectivamente, con la idea de que existe un oráculo según el cual el Estado sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o de bronce (*República* III, 415a-c).

De acuerdo con lo anterior, cada disposición está vinculada a la naturaleza del material que predomina en la composición del alma de cada miembro de la ciudad. A cada metal una virtud específica y a cada virtud una función: al oro la sabiduría y a la sabiduría el gobierno inteligente del Estado; a la plata la valentía y a esta última la función defensiva; al bronce y al hierro la temperancia requerida para resistir la fatiga de las labores agrícolas y para asegurar la sumisión frente a los magistrados y frente al género de vida que estos les asignan.²²

A través de dicha noble mentira, Sócrates intenta hacer reinar en la ciudad un orden cuyo cumplimiento está supeditado al reconocimiento de la especificidad de cada raza con respecto a las demás (Helmer, 2010: 42) y a la capacidad de los gobernantes de persuadir a los gobernados de que su integración en un determinado grupo funcional obedece a un imperativo natural (*República* II, 370b) cuya transgresión acarrearía la ruina del Estado tal y como lo predice el oráculo referido.²³

²² Chanteur sostiene que la creencia en el hecho de que todos han surgido de las entrañas de la tierra refuerza el sentimiento de hermandad entre los miembros de la comunidad, los cuales asumirán el género de vida que se les asigna, considerando que al hacerlo están obediendo a la ley de la diferencia fijada por la naturaleza (Chanteur, 1980: 125).

²³ En oposición a la perspectiva defendida por Chanteur, Fortenbaugh considera que la noble mentira y las prácticas eugenésicas que se desprenden de la misma no favorecen los lazos de amistad entre todos los miembros de la comunidad, sino únicamente entre los individuos que poseen las mismas cualidades y que pertenecen a la misma clase. En este sentido, las medidas concebidas para asegurar el respeto de

En este sentido, el mito de las razas puede ser considerado como la antítesis de la teoría defendida por Protágoras. Sin reivindicar los principios que nutren el discurso de Calicles, el mito de las razas cuestiona los fundamentos y la suma de las condiciones que hacen posible el acceso de un ciudadano al ejercicio del mando en el marco del régimen democrático. El mito destaca, como condición indispensable para la consolidación de la justicia, el reconocimiento de la diferencia que por naturaleza caracteriza a los hombres, y en razón de la misma, la importancia de que las tareas sean asignadas en función de los límites y las posibilidades que impone dicha distinción.

Los análisis del libro VIII con respecto al estado de caos generalizado que reina en el seno del régimen democrático representan para Platón la confirmación de la veracidad de la sentencia oracular. Lejos de ser un simple presagio, la sentencia del oráculo mencionado se nutre de las lecciones del pasado, de un largo y complejo proceso de descomposición política y racial al cabo del cual, víctima de la κρᾶσις o de la mezcla de los metales, la más bella de las ciudades termina por sucumbir a la enfermedad. La decadencia del Estado ideal comienza en el momento en que, incapaces de reconocer la diferencia entre las tres razas, los filósofos-reyes eligen como sucesores a hombres de bronce y de hierro, indignos del ejercicio del gobierno. Los hombres criados para dirigir el Estado, aun cuando sean sabios, no lograrán efectuar correctamente los cálculos necesarios para determinar los periodos de fecundidad y esterilidad de la raza destinada a gobernar, y engendrarán sus hijos en momentos no propicios (*República* VIII, 546b-547a).

Los jóvenes procreados al margen de dichos cálculos serán inferiores a sus antepasados y al ser designados magistrados se mostrarán incapaces de distinguir las razas y terminarán por mezclarlas: “los nuevos magistrados de la segunda generación, incapaces de discernir las diferentes razas, son responsables de la producción de una mezcla carente de homogeneidad, armonía e igualdad, la cual, siempre y dondequiera que se presente, engendra guerra y odio” (Pontier, 2006: 320). Favorecida por las políticas de nivelación social popul-

las fronteras categoriales entre las tres clases conducen indefectiblemente a la división de la población: “Las prácticas eugenésicas propuestas en la *República* tienden a desarrollar una clase provista de talentos semejantes, pero en lugar de fomentar la unidad entre los miembros de la comunidad entera, dichas prácticas promueven la división de la sociedad entre la clase de los gobernantes y la de los gobernados” (Fortenbaugh, 1975: 295).

sadas por la democracia, la mezcla de las razas genera el desvanecimiento progresivo de las fronteras categoriales, el cual engendra un estado de confusión generalizada en el que nadie se encuentra en el lugar que le corresponde, ni desempeña el papel que debiera: esclavos, metecos y ciudadanos se dan la mano (*República* VIII, 563bc),²⁴ y como dirá Jean-Marie Bertrand, “el menos dotado para la vida en sociedad o para el ejercicio de la virtud moral, sea esclavo, perro, caballo o asno, impone, a quien debiera ser su amo, el ejercicio de sus caprichos, transformados en derecho a la libertad” (2006: 303-306). Inversamente proporcional al orden destinado a gobernar la ciudad ideal, los principios de base de la isonomía democrática y las políticas de nivelación social promovidas por ella representan para Platón la más flagrante contravención de la justicia entendida como el cumplimiento del principio que ordena a cada miembro de la ciudad ocupar el lugar y efectuar la tarea que le corresponden por naturaleza (*República* IV, 434a-434e).

Si la reflexión política de Platón coincide con la de los partidarios de la oligarquía en la idea de que el triunfo de la isonomía representa la máxima expresión de la injusticia, la noble mentira y la tripartición de la población que se desprende de ella ponen en evidencia las divergencias entre la concepción platónica de la justicia y los principios profesados por los partidarios de la oligarquía. En la ciudad ideal descrita en el Diálogo, el filósofo sostiene que la posibilidad de asegurar el gobierno inteligente del Estado reposa sobre un componente natural; en este sentido solo los hombres “bien nacidos” (εὐφυής)²⁵ son dignos del ejercicio del poder político y militar.

Sin embargo, el término εὐφυής no posee para Platón la misma significación que para Calicles. Para aquél, ser bien nacido nada tiene que ver con la nobleza de los orígenes,²⁶ ni con el derecho que dicha nobleza conferiría al despliegue de la fuerza bruta o al uso de la superioridad intelectual en beneficio de la voluntad de dominar o

²⁴ La descripción de la ciudad democrática del libro VIII de la *República* se asemeja a la descripción de Pseudo-Jenofonte, quien declara que en la Atenas democrática es tan imperceptible la diferencia entre la vestimenta y las maneras de los hombres libres, los esclavos y los metecos, que se les confunde con frecuencia (*La República de los Atenienses* I, X).

²⁵ Sobre el término εὐφυής Cfr. *República* III, 401c, 410a; VI, 496b; VII, 535c; VIII, 546d.

²⁶ El adjetivo εὐφυής, derivado del nombre εὐφυῖα: desarrollo o crecimiento óptimos, buen aspecto, buena disposición, talento, designa en este contexto al hombre dotado de buenas disposiciones, bien capacitado o apto para algo.

de poseer más que los otros. Además de la superioridad intelectual, el ardor combativo y la sagacidad, el derecho a gobernar reside en una cualidad de orden dianoético y moral: el dominio de sí mismo (σωφροσύνη) o la autoridad de la parte racional del alma sobre la parte animal. Es por eso que, a diferencia del tirano, comparado en la *República* con un lobo hambriento y solitario (*República* VIII, 565d-e), el hombre nacido para el oficio del mando es comparado con un perro de buena raza, dotado para la guarda y la caza (*República* II, 375ab). Como tal, el hombre nacido para gobernar debe mostrar una propensión innata a la agresividad, que debe ser mitigada por una dosis de temperancia requerida no solo para asegurar la benevolencia de los amos para con los gobernados (*República* II, 375d-e), sino también la sumisión de la parte colérica de su alma a la parte racional.²⁷ Dichas disposiciones serán reforzadas por un programa educativo comenzado desde la primera infancia de los niños de oro y de plata, y que se prolongará hasta el momento en el que habiendo alcanzado los cincuenta años de edad serán elevados al rango de magistrados. Esto último representa uno de los aspectos más significativos con respecto a la diferencia entre los principios que orientan la reflexión política de Platón y los principios reivindicados por los partidarios del régimen oligárquico. Aunque lejos de compartir con los sofistas la convicción de que la sola educación asegura el acceso a la virtud política o su posesión, el filósofo es, sin embargo, perfectamente consciente del rol decisivo de la παιδεία como fuerza modeladora de la naturaleza. A diferencia de Píndaro, quien se mofa de las ingenuas pretensiones de aquellos “que solo saben lo que han aprendido” (*Nemea*, III, 42; *Olímpica*, II, 94-96),²⁸ Platón considera que no existe riesgo mayor que una naturaleza “bien dispuesta” abandonada al influjo de las malas influencias, cuya fuerza de carácter e inteligencia no sean canalizadas desde la primera infancia por un programa educativo destinado a la correcta orientación de las tendencias.

²⁷ De acuerdo con Rankin, la analogía del perro, así como las múltiples referencias al mundo animal presentes en la *República* platónica juegan un rol decisivo en la legitimación de las normas destinadas a asegurar una práctica de la sexualidad conforme a los imperativos eugenésicos de Calipolis (Rankin, 1965: 418).

²⁸ Para Píndaro y Teognis la educación debe contar con un principio natural inalterable: la nobleza de sangre. Solo el *aristos*, cuya condición es inherente a su origen, es permeable al tipo de formación que el movimiento sofístico se ufana de hacer extensivo al δημός.

Conclusión

Los criterios sobre los que se apoya la selección de los regentes del Estado y la convicción de que el tipo de educación debe decidirse en función de las disposiciones naturales de cada ser humano reposan sobre la idea de que la naturaleza no ha dotado a todos de las mismas cualidades, sino que ha diferenciado los tipos de carácter, disponiendo a cada cual²⁹ para el desempeño de una determinada actividad (*República* II, 370b). Dicho postulado reposa, sin embargo, sobre criterios que difieren radicalmente de los que inspiran la teoría expuesta por Calicles. Si para este la superioridad que confiere a los mejores el derecho a gobernar reside en su capacidad de emplear la fuerza física y la inteligencia en provecho de la incontinencia, para Platón el criterio que permite determinar el grado de superioridad de un tipo de hombre con respecto a los demás es su capacidad de someter sus apetitos al dominio de la razón y de instaurar en la ciudad el orden perfecto que reina en su alma. Si para Calicles la ley escrita no es más que una convención arbitraria, destinada a subvertir la ley natural y a favorecer el acceso al poder por parte de los débiles -quienes por naturaleza deberían someterse a la autoridad de los fuertes-, para Platón dicha antinomia no existe. A su juicio, los sofistas incurren en un error mayor al denunciar como artificial el derecho positivo y considerar que, en virtud de su artificialidad, las normas que se desprenden del mismo carecerían de sentido (Bertrand, 1999: 41). La buena ley escrita debe reproducir y materializar la justicia natural, su finalidad es asegurar la perennidad de las costumbres y de las instituciones encargadas de velar por el cumplimiento de la primera. Para Calicles lo justo por naturaleza es el imperio de la fuerza. Para Platón la justicia es la correcta configuración de las partes del alma. En el marco de la ciudad ideal dicho orden se realiza en el momento en que cada uno de sus miembros se somete a la autoridad de la razón encarnada por los reyes-filósofos y al imperativo natural que les exige ocupar un determinado lugar

²⁹ En este caso, la expresión “cada cual” no designa a un individuo, sino a una categoría de individuos. En este sentido, puede ser asimilada al término *éidos*, el cual alude en primer lugar al conjunto de características comunes a un grupo en oposición a otro. Esta noción representa un principio fundamental en la elaboración de la teoría de la justicia en la *República* platónica (Dixaut, 1994: 58).

en la jerarquía social y desempeñar la función que les corresponde de acuerdo con la naturaleza de sus disposiciones. Otorgar a cada miembro de la comunidad la porción de justicia que le es naturalmente debida implica conferirle el rol social que le corresponde desempeñar, atribución cuya conformidad con el orden natural no depende exclusivamente de la consanguinidad, sino del carácter de sus disposiciones y de sus facultades 【

Referencias

- Ajavon, François-Xavier (2001). *L'eugénisme de Platon*. París: L'Harmattan.
- Bertrand, Jean-Marie (1999). *De l'écriture à l'oralité: lectures des "Lois" de Platon*. París: Publications de la Sorbonne.
- Bertrand, Jean-Marie (2003). "Mensonges, mythes et pratiques de pouvoir dans les cités platoniciennes". En: Marcella Guglielmo y Edoardo Bona (eds.). *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo* (pp. 79-93). Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Bertrand, Jean-Marie (2006). "La cité est soluble dans l'eau chaude". En: Société d'études platoniciennes. *Etudes platoniciennes II* (pp. 303-306). París: Les Belles Lettres.
- Carrière, Jean (1948). *Théognis, poèmes élégiaques*. París: Les Belles Lettres.
- Chanteur, Janine (1980). *Platon, le désir et la cité*. París: Sirey.
- Dixaut, Monique (1994). *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*. París: Les Belles Lettres-Vrin.
- Fortenbaugh, William (1975). "Plato: Temperament and Eugenic Policy". En: *Arethusa*, Vol. 8, No. 2, pp. 283-305.
- Helmer, Étienne (2010). *La part du bronze: Platon et l'économie*. París: Vrin.
- Joly, Henri (1994). *Le renversement platonicien, logos, épistémè, polis*. París: Université de Paris XII-Vrin.
- Legras, Bernard (2002). *Éducation et culture dans le monde grec. VIIIe siècle av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.* París: Armand Colin.
- Loroux, Nicole (1997). *La cité divisée*. París: Éditions Payot et Rivages.
- Mossé, Claude (1995). *Politique et société en Grèce ancienne: le modèle athénien*. París: Flammarion.
- Motte, André (1981). "Persuasion et violence chez Platon". En: *L'Antiquité Classique*, Vol. 50, No. 1, pp. 562-577.
- Motte, André (1990). "Un mythe fondateur de la démocratie: (Platon, Protagoras 319c-322d)". En: François Jouan y André Motte (eds.). *Mythe et politique, Actes Du Colloque De Liège 14-16 Septembre 1989* (pp. 218-229). París: Les Belles Lettres.
- Neschke-Hentschke, Ada (1995). *Platonisme, politique et droit naturel*. Louvain: Louvain-la-neuve.
- Píndaro (2002). *Odas y fragmentos. Olímpicas. Píticas. Nemeas. Istmicas. Fragmentos* (Introducción de Emilia Ruiz Yamuza, traducción y notas de Alfonso Ortega). Madrid: Gredos.

- Platón (2008). *Diálogos IV. República* (Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan). Madrid: Gredos.
- Platón (2008). *Diálogos II. Gorgias* (Introducción, traducción y notas de Julio Calonge Ruiz). Madrid: Gredos.
- Platón (1985). *Diálogos I. Protágoras* (Introducción, traducción y notas de Julio Calonge Ruiz, Emilio Lledó Iñigo y Carlos García Gual). Madrid: Gredos.
- Pontier, Pierre (2006). *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*. París: Vrin.
- Popper, Karl (1992). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Planeta.
- Pseudo Jenofonte (1984). *La República de los Atenenses* (Introducción, traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón). Madrid: Gredos.
- Rankin, David (1965). "Plato's *Eugenic, Euphemia* and *Apothesis* in *Republic*, Book V". En: *Hermes*, No. 93, pp. 407-420.
- Rodríguez-Sánchez, Rafael (1995). *La filosofía, técnica, política y terapéutica: una lectura del Gorgias de Platón*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Teognis (1959). *Elegías, Libro I* (Traducción de Francisco Rodríguez Adrados). Barcelona: Alma Mater.
- Thesleff, Holger (1982). *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.