



EL MITO DEL ANILLO DE GIGES EN LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN

MARÍA MARCELA HIGUERA LINARES*

doi:10.11144/Javeriana.uph33-67.agrp

RESUMEN

En el presente artículo se indaga acerca del conocido “mito del anillo de Giges” en el libro II de la *República* de Platón, en el que se lleva al límite la noción degradada de la vida justa para plantear de forma radical el problema principal de este diálogo. Imágenes y reflexiones conforman la escena de esta alusión a la inquietud universal por la capacidad de elección humana y su responsabilidad con la justicia. Cuestiones de historia, política y economía hacen parte de esta construcción, con referencias a Arquíloco y Heródoto, de modo que el mito se muestra como una invitación a aceptar la responsabilidad de elegir, recordando que los hombres viven en el seno de una comunidad y tienen distintos medios para modificar la apariencia de esta presencia.

Palabras clave: Platón; *República*; mito del anillo de Giges; justicia

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: higueramarcela@gmail.com

Para citar este artículo: HIGUERA LINARES, M.M. (2016). El mito del anillo de Giges en la *República* de Platón. *Universitas Philosophica*, 33(67), pp. 73-102. ISSN 0120-5323, ISSN en línea: 2346-2426, doi:10.11144/Javeriana.uph33-67.agrp



THE MYTH OF GYGES' RING IN *REPUBLIC*

MARÍA MARCELA HIGUERA LINARES

ABSTRACT

This article inquires into the second book of Plato's *Republic*, where Glaucon tells the myth of Gyges' ring, drawing the limit for a corrupt notion of justice. This narration allows the radical emergence of the main problem in the dialogue. Multiple images serve to build a distinct scene that alludes to the universal question of mankind's capacity of choice. Issues regarding history, politics and economics are present, with allusions to the work of Archilocus and Herodotus. In this context, the myth represents an explicit invitation to recognize the responsibility of choice, always concerning life in a community and the possibility of attaining different media to modify the appearance of this presence.

Key words: Plato; *Republic*; myth of Gyges' ring; justice

1. Introducción

EN EL LIBRO II de *LA REPÚBLICA* se encuentra el desafío que plantea Glaucón a Sócrates (y Platón a sus lectores), conocido como el mito del anillo de Giges, en su intervención en 359d hasta 360b. El mito se ubica poco después del final de la exposición del preludio del diálogo, para llevar al límite la noción de la injusticia humana y obtener el resurgimiento enérgico de la justicia (357a ss.)¹.

Aunque es imposible recoger la discusión en torno a la justicia que se desarrolla antes del mito, es bien sabido que Céfalo no está particularmente preocupado por sostener una argumentación con Sócrates, pero concede explicarle que un buen carácter y amplias riquezas materiales son la fuente de tranquilidad para los más viejos (331b). Es por cuenta de estas palabras que Sócrates inaugurará la investigación de la justicia, profiriendo su primera mención de esta virtud en la *República* (331c). También mantendrá la atención en el asunto infiriendo una posible definición de la justicia, acorde con la intervención de Céfalo, a saber, “decir la verdad y devolver a cada uno lo que de él se haya recibido” (331c). La importancia de este movimiento radica no solo en hacer evidente la cuestión de la justicia para el diálogo, sino en confirmar que el tema se vincula a las expectativas de la vida cotidiana, apoyándose con referencias literarias en una tradición griega que Sócrates y Glaucón están dispuestos a cuestionar.

En el relato del mito del anillo de Giges, la preocupación de Glaucón por la justicia se habrá establecido en esa misma vía, pues comportará la intención de llevar la pregunta por la justicia a una claridad innegable y a una aplicación tangible (358b ss.), especialmente, dado que esta intervención se presenta justo después de la terrible interrupción del diálogo promovida por Trasímaco (336b, 338a), cuando Sócrates y Polemarco discutían.

Trasímaco se presenta en un momento fundamental, donde Sócrates concluye que la máxima “de que es justo favorecer a los amigos y hacer daño a los enemigos” (336a) es relativa a los tiranos y demás hombres que parecen ostentar un gran poder político. En otras palabras, su postulado sobre la justicia no refiere únicamente a una tradición poética discutible, sino también a la tradición política,

1 Para las referencias a la *República* me basé en la edición de Platón de 2006. También consulté las ediciones de Platón de 1965, 1998 y 2004.

donde el poder puede caer en manos de los tiranos, a pesar de la democracia (Garland, 2009, p. 20).

El sofista (337d; Nails, 2002, p. 288; Flórez, 2012, p. 145) afirma que la justicia corresponde a “lo que conviene al más fuerte” (338c). En esta exposición, Trasímaco explicita el vínculo entre justicia y política, fundamental también en el mito del anillo de Giges. A continuación, Sócrates anuncia sin rodeos: “Por mi parte, he de decirte que no reconozco ni creo que la injusticia sea más ventajosa que la justicia, ni aun cuando se le dé a aquélla rienda suelta y no se le impida hacer cuanto quiera” (345a). En este momento, el diálogo sobre la justicia deja totalmente de lado su carácter fortuito y deviene con plena claridad la defensa de una postura relativa a los aspectos más importantes de la vida humana, en últimas, “la norma de conducta a la que ateniéndonos cada uno podamos vivir más provechosamente nuestra vida” (344e).

A pesar de la discusión con varios de los asistentes, el filósofo dice encontrarse en medio de la inconformidad de no haber obtenido saber alguno hasta el momento (354c). Sócrates indica que el intercambio del libro I representa solo un “preludio” (357a), por lo que a continuación se encontrará el lanzamiento al “verdadero” comienzo del diálogo. De forma muy significativa, se observa que Glaucón guía este comienzo gracias a su deseo de ser convencido de que “es en todo caso mejor ser justo que injusto” (357b). Así, la *República* avanza hacia el conocimiento de la justicia y la garantía de su superioridad frente a la injusticia. Esta preocupación, expresada enfáticamente por Glaucón (357c), lo conducirá a la narración del mito del anillo de Giges.

2. Un mito relatado por Glaucón

DENOMINAR “MITO” EL RELATO DE GLAUCÓN de 359d hasta 360b es una elección tradicional y justificada en el texto de Platón, cargada de consecuencias para la interpretación y comprensión del mismo. La expresión exacta de Glaucón es aquella de la línea 359d6. Una vez iniciada la narración, Glaucón describe la situación del ancestro de Giges el Lidio anunciando que “vio allí, entre otras muchas maravillas que la *fábula relata*, un caballo de bronce” (359d, énfasis mío). La palabra que corresponde en el texto griego es ‘μυθολογοῦσιν’, donde salta a la vista la unión de ‘μῦθος’ y ‘λογέω’.

De manera especial, los comentarios de Brisson (1994) sobre la presencia y composición de la palabra ‘μυθολογοῦσιν’ permiten comprender el alcance de esta expresión. Primero, Brisson informa que la palabra compuesta ‘μυθολόγος’ y las palabras que se derivan de ella aparecen varias veces en el corpus platónico (Brisson, 1994, p. 185); por ello, no se trata de una alusión atípica o corrompida, sino plenamente significativa a pesar de no ser tan frecuente. Segundo, con vista a profundizar la comprensión del término, Brisson sugiere estudiarlo bajo la guía de la expresión *λογοποιός*. Esta palabra hace referencia al “fabricante de discursos” (Brisson, 1994, p. 186, traducciones mías), que narra relatos cuyo tema es la expresión de una historia colectiva, no de una “comunicación individual” (Brisson, 1994, p. 186). Ahora bien, esta capacidad de expresar un relato colectivo corresponde asimismo a una cualidad del relato de carácter mítico (Brisson, 1994, *Appendice II*), de modo que se observa, por lo menos, un camino donde la unión de *λόγος* y *μῦθος* no resulta conflictiva (Vernant, 1990, p. 203, 204).

Si se parte de estas reflexiones, pueden extraerse consecuencias sobre el significado de la palabra ‘μυθολόγος’ y, por consiguiente, de la forma ‘μυθολογοῦσιν’. El *μυθολόγος* es aquel que “cuenta un (o unos) mito(s)” (Brisson, 1994, p. 187); él solo se encarga de expresar el relato, no de crearlo. Al respecto, el comentarista explica que, mientras el trabajo del *ποιητής* se encuentra a nivel de la forma y del contenido, las responsabilidades de transmisión del *μυθολόγος* corresponden solo a las de contenido (Brisson, 1994, p. 187, 188). Por ende, la forma derivada de *μυθολόγος*, a saber, ‘μυθολογέω’ (de la cual se sigue ‘μυθολογοῦσιν’ (Brisson, 1994, p. 190, 191)) ejemplifica el sentido de “contar (o hablar de) algo como (o bajo la forma de) un mito” (Brisson, 1994, p. 192).

Este término griego y el contexto de su uso afianzan la comprensión del mito en cuestión, pues la expresión también soporta por lo menos otras tres interpretaciones que darán pleno sentido al pasaje. Se encuentra, por supuesto, el sentido de relato mítico, expresado en su forma y tema; adicionalmente, su relación con un acto creador que involucra a quienes lo escuchan y, por último, su correspondencia con el sentido histórico o de tradición al tratar una narración de algún modo ya existente, que pertenece a la comunidad. Así se descubrirá que la riqueza del término ‘μυθολογοῦσιν’ en el texto de Platón no se expresa solo en un sentido lexicográfico, sino también “dramatológico”, al ejemplificar en la acción dramática del diálogo la fértil multiplicidad de su significado.

Esto por una parte; por otra, se suma a la alusión lexical otro señalamiento terminológico como indicio de que el mito del anillo de Giges trata, efectivamente, de un mito. Según explica Mattéi (1996), esto corresponde al uso del adverbio ‘ποτέ’ al introducir la narración. Mattéi traduce el término por “una vez” (Mattéi, 1996, p. 1, traducciones mías), que en la *República*, línea 359d1, corresponde a “en tiempos” o “cierta vez” (359d) para la versión en español. Mattéi explica que el adverbio ‘ποτέ’ y la expresión completa ‘ἦν ποτέ’ (Mattéi, 1996, p. 1 y nota 1) –“Érase una vez”– tienen la función de abrir el tiempo particular del mito, cíclico y universal.

De esta manera, además de la expresión griega ‘μυθολογοῦσιν’ de la que se sirve Glaucón para describir la acción del mito del anillo de Giges, se encuentra también el adverbio ‘ποτέ’, que abre lexicalmente el espacio del mito. Por este motivo, no queda duda de que el relato de Glaucón abarca un sentido mucho más profundo que el de un simple *experimento mental*.

3. Las cualidades míticas del relato

A UNA NARRACIÓN MITOLÓGICA SE ADSCRIBEN cualidades particulares que potencian su mensaje. En este sentido, no debe pasarse por alto el punto de partida prácticamente aceptado por todos, a saber, que no existe una concepción cerrada y definitiva del significado y el alcance del mito, ni en Platón ni en general (Mattéi, 1996, p. 137; Brisson, 1982, *Conclusion*; Dixsaut, 2012, p. 25).

En este respecto, para llegar al fondo de la propuesta de Glaucón y Platón, se mostrarán las implicaciones de que el relato sea un mito; principalmente, promoviendo la idea de que este corresponde a una narración de alcance a la vez universal y particular, concebida para aprehender el carácter del individuo o del mundo y expresada a través de “aladas palabras” (Segal, 1978, p. 318 ss.).

Con respecto al sentido universal del mito, este trata una experiencia que concierne a los seres humanos, independientemente de la lectura particular que se ofrezca de la narración. De modo como lo expresa Hesíodo a propósito de su propia obra, la narración mítica consiste en “celebrar el futuro y el pasado” (Hesíodo, 30; Vernant, 1990, p. 217); incluso en la *República*, Sócrates describe el trabajo del μυθολόγος y del ποιητής como la narración de “cosas pasadas, presentes o futuras” (392d).

Nada mayor se escapa al relato mítico (Vernant, 1990, p. 219). Asimismo, de la mano de Howland (2006) se muestra que en Platón los relatos míticos permiten “observar en la historia de Sócrates y sus compañeros los patrones universales e intemporales de la confrontación del alma con las fuerzas de la muerte y las fuerzas de la disolución, en su búsqueda definitiva de la realidad y el sentido” (p. 223, traducción mía). En lo relativo al aspecto particular del mito, es patente que su mensaje universal se logra a través de la narración específica. De esta manera, un mito señala a través de una composición determinada una realidad universal e intemporal, trascendente.

Este medio de expresión particular corresponde en el mito a las “aladas palabras”, según se retoma la expresión de Homero por intermedio de Segal (1978). Este término es problemático, rico en sentido para la propuesta interpretativa y originario de Homero, el poeta por excelencia. Como explica Segal (1978), en su poesía esta fórmula cumple el papel de fijar una realidad que, de hecho, transcurre con rapidez (p. 318 ss.). Por este motivo, la fórmula es capaz de capturar en palabras aquello que en la vida fluye vertiginosamente. Así, las “aladas palabras” representan dos características primordiales para la expresión del mito: son palabras fijas, pues expresan algo particular que puede comprenderse, pero también señalan algo que va más allá de lo que la indicación fija anuncia.

Esta es, pues, una libre apropiación de la expresión homérica para esta interpretación. Aquí, las aladas palabras relativas al mito hacen referencia a imágenes u objetos del mundo circundante cuya función implica superar la inmediatez de aquello a lo que refieren. En términos de Mattéi, con la expresión del mito busca alejarse de la referencia a la “realidad singular de la ‘cosa’” (Mattéi, 1996, p. 4, traducción mía) para así convocar “el conjunto de seres que resurgen de lo invisible” (Mattéi, 1996, p. 5). Por consiguiente, el mito tiene la capacidad de crear un “campo semántico común” (Vernant, 1990, p. 36, traducción mía), propio al relato, donde el conjunto de la narración supera las referencias descriptivas del mundo y configura un todo significativo que aporta a la búsqueda de sentido. Incluso en la *República* (621b, c), se retoma la grandeza del sentido del mito cuando Sócrates presenta la relevancia del mito de Er para la comprensión de la justicia.

Las aladas palabras abren un camino propio de expresión relacionando elementos, símbolos, personas y deidades en su relato (Mattéi, 1996, pp. 16-17; Vernant, 1990, pp. 217-218); sobre esta base también se distingue el fuerte

llamado emocional que provocan en su auditorio. A diferencia de otros relatos, el mito se sirve de escenarios y situaciones excepcionales para llevar al límite la expresión de la condición humana y el sentido del mundo, reteniendo la atención del oyente al permitirle involucrarse en una escena extraordinaria que lo transporta fuera de su mundo habitual (Destrée, 2012, p. 113; Dixsaut, 2012, p. 37; Howland, 2006, p. 238; Segal, 1978, p. 330; Vernant, 1990, p. 208).

Se suma a las características del mito la forma sucinta como este se presenta, aportando una unidad sintética en oposición al diálogo filosófico de Platón y Sócrates, que se desarrolla paulatinamente y con interrupciones, de preguntas y respuestas. Consecuentemente, el mito expresa un “instante” fuerte y condensado donde se muestra una versión de la realidad, frente al paso largo y ondeante del diálogo filosófico.

En conclusión, el mito se identifica como un recurso fundamental por medio del cual se plantean inquietudes esenciales para el ser humano, generando un efecto preciso en quien lo escucha. De este modo, se concibe el mito del anillo de Giges como un relato universal e intemporal, puesto en marcha por los acontecimientos concretos que relata Glaucón y que reúnen al ancestro de Giges el Lidio y un anillo de oro con la capacidad de volver invisible a su portador; “aladas palabras” que avivarán la preocupación en torno a la vida justa.

4. El mito del anillo de Giges

4.1 INTRODUCCIÓN AL MITO

AL INICIO DEL LIBRO II DE LA *REPÚBLICA*, Glaucón impondrá su deseo al solicitar a Sócrates que lo convenza plenamente de que la justicia es preferible a la injusticia. Glaucón no se contentará con una argumentación cualquiera, pues él desea una que se erija de forma ineluctable ante la opinión corriente. Sócrates aceptará el desafío (357b).

Para llegar a esta discusión, Glaucón intenta llamar la atención del filósofo sobre la existencia de tres tipos de bienes (357c ss.). Afirma desear “oír hablar de la naturaleza de ambas [justicia e injusticia] y de los efectos que por sí mismas producen una y otra cuando se albergan en un alma; pero dejando aparte los beneficios y cuanto resulta de ellas” (358b), y enfatizando en el carácter personal de cada una.

En este contexto, Glaucón presenta un plan para tratar el tema: primero, exponer la noción común de justicia y su origen; segundo, demostrar que habitualmente se menosprecia el compromiso con la justicia y, tercero, explicar el fundamento de esta opinión, resultado de la aparente superioridad de la vida injusta sobre la justa (358c). Según este plan, se observa que el controvertido mito del anillo de Giges se distancia de la propuesta de Sócrates en la *República* y, sobre todo, de la alta estima en que él y Glaucón guardan la justicia (358a, c; 368b, c). A pesar de esta distancia, Glaucón expresa su deseo de llevar al límite la pregunta por la justicia al elogiar la vida injusta (358d), de modo tal que la defensa de la justicia sea igualmente completa e incluso supere las explicaciones que ha oído hasta el momento (358c, d). Así, el mito del anillo de Giges funcionará como la expresión límite del cuestionamiento al sentido y alcance de la justicia y su relación con el alma humana, donde reposa la universalidad del relato.

En este contexto se retoma la presentación de Trasímaco en la que asevera que “cometer injusticia es por naturaleza un bien, y el sufrirla, un mal” (358e). En medio de un ejercicio de vida complejo, los hombres desarrollarían un mecanismo para regular estas relaciones, contra la supuesta inclinación natural a que prevalezca la injusticia como sinónimo de buena acción. De esta forma, en la vida en comunidad los hombres pretenden trascender las regulaciones sociales por naturaleza fundadas en la injusticia, para así “dictar leyes y concertar tratados recíprocos” (359a) y dar el nombre de “legal y justo a lo que la ley prescribe” (359a). En consecuencia, la justicia deviene el resultado de una convención humana y su conjunción forzada con la ley, la cual, además, se aleja de la supuesta naturaleza de las relaciones en la comunidad, que guarda en sí el vigor de la injusticia.

Según este acuerdo social arbitrario, y lejos del *dictum* original de la naturaleza, se protegen los débiles o quienes no poseen el poder para cometer la injusticia sin ser perjudicados (359b). En efecto, la apariencia de “bondad” que muestra la justicia es tan solo el reflejo de una decisión colectiva, dirigida por aquellos que no tienen la fuerza necesaria para hacer de la injusticia una ventaja personal.

Este estrecho vínculo entre naturaleza y vida social con el que Glaucón explica la construcción de la noción de justicia e injusticia se mantendrá en la narración del mito del anillo de Giges. Esto, por supuesto, es remarcable, dado que subraya el tipo de mundo –natural y político– donde surge la pregunta por su origen y alcance.

Glaucón continuará el desarrollo del análisis explicando que los justos lo son contra su voluntad, pues no logran cometer injusticias (359b) y, a continuación, presenta el mito, del cual por lo menos tres elementos dan cuenta de su importancia como relato singular para el apoyo del argumento en la *República*.

El primero de ellos es la *invitación a la acción*. Glaucón enmarca la introducción al mito en el ejercicio de un experimento mental que supera el marco de la inmediatez del diálogo y se muestra como una invitación directa al lector. Por ello, este preludio es fundamental y muy llamativo, pues anuncia que es posible comprender su argumento si uno imagina la situación que presentará (359b). Se requiere, entonces, que cada quien se apropie del escenario recreando con sus propias capacidades la situación límite de la cual extraerá sus consecuencias. Es por esto que, evocando anotaciones anteriores, las palabras introductorias al mito constituidas al modo de “experimento mental” comportan una evidente preparación para la escena, si bien no expresan su completitud.

Las condiciones generales del experimento mental implican conceder “a todos, justos e injustos, licencia para hacer lo que se les antoje” (359c) para, a continuación, acompañarlos y observar “adónde llevan a cada cual sus apetitos” (359c). Glaucón anticipa el balance de esta imagen informando que se sorprenderá “en flagrante al justo recorriendo los mismos caminos del injusto, impulsado por el interés propio, finalidad que todo ser está dispuesto por naturaleza a perseguir como un bien” (359c). De este modo, se ve que la naturaleza codiciosa se postra a la base de las motivaciones humanas, que juzga el deseo de ganancia personal como el bien a lograr y cuyo único obstáculo sería una ley –artificial– comprometida con mantener la equidad social –igualmente artificial–.

Luego, Glaucón profundiza el experimento mental con el relato mítico, llevando al límite una imagen que de por sí ya era singular. Él vincula estos dos momentos con las siguientes palabras: “Esta licencia de que yo hablo podrían llegar a gozarla, mejor que de ningún otro modo, si se les dotase de un poder como el que cuentan tuvo *en tiempos* el antepasado del lidio Giges” (359c, énfasis mío).

En las líneas anteriores se obtiene la primera mención de Giges el Lidio, de la cual se derivan consecuencias importantes para la interpretación del relato. Ellas arrojan el segundo elemento especial de la intervención, a saber: la *dimensión histórica* que el mismo ‘μυθολογοῦσιν’ permitía inferir y que más adelante también se profundizará.

El mito habla de una *cierta vez*, cuando el ancestro de Giges el Lidio tuvo capacidades extraordinarias (359c), que advierte sobre un tiempo anterior e inmemorial, como se explicaba anteriormente. La alusión se encuentra junto a la evocación de “el antepasado del lidio Giges” (359d), expresión clara del texto griego que habla del ancestro de Giges y no directamente de Giges el Lidio (359d1; Adam, 1902, p. 70, nota línea 359c). Ahora bien, ¿quién es este ancestro cuyo nombre propio no se menciona? Esta alusión “ambigua” permite reunir el aspecto histórico y mítico del relato, de modo que el mito despierte una inquietud histórica pero escape a transformarse en un informe histórico consumado. El ancestro de Giges el Lidio no es el célebre tirano de Lidia y, sin embargo, se obtiene la autorización de Platón para pensar en él al momento de reflexionar en torno al sentido del mito.

Lo más significativo de la alusión corresponde a este linaje al que dirige, cual es el poder económico y político del tirano Giges, de Lidia, en el siglo VII a.C. Con esta referencia, el experimento mental y el paso al caso límite se transforman en una imagen tangible para el auditorio. La mención evoca un tiempo pasado que deja trazos legibles en la actualidad política de la región. De este modo, el cuadro de un poder que puede llevar al límite la experiencia del hombre justo e injusto no sólo se imprimirá en la mente como un ejercicio de imaginación, sino que también encontrará un aspecto de realidad.

4.2 LA REVOLUCIÓN

EL TERCER ELEMENTO CLAVE DEL RELATO constituye su *sentido netamente mítico*, que se evidencia en su desarrollo paulatino, como se muestra a continuación.

El ancestro de Giges el Lidio, personaje en cierto sentido misterioso, era un “simple” pastor (359d), de modo que se adelanta la presencia de uno de los símbolos fundamentales para identificar una comunidad humana política y compleja, toda vez que la figura del pastor sirve como modelo de tareas políticas (Shell, 1989, p. 34) y ejemplificación de una sociedad consolidada (360a, 370c, 370d).

Este hombre, sujeto a un gobierno y dedicado a una tarea propia en la vida en comunidad será llamado a tomar una decisión fundamental en medio de sus actividades cotidianas, “en el mismo lugar en el que él apacentaba” (359d). En terreno conocido, las fuerzas naturales lo pondrán frente a una situación extrema e inesperada, así como lo fue la aparición del tema de la justicia en la *República*.

Mientras el pastor cuidaba su rebaño, hubo “un gran temporal y terremoto” (359d) y, en consecuencia, “apareció una grieta en el mismo lugar en que él apacentaba” (359d), así se presenta la naturaleza como responsable de disponer un ámbito de maravillas pero, sobre todo, de profundas decisiones.

Estas sacudidas naturales pueden vincularse al anuncio de un gran cambio, son eventos que producen una transformación material en la tierra y anticipan la modificación que advendrá al ser humano atrapado en esta situación. Adicionalmente, la simbología de la agitación natural como anuncio del fin de una era y comienzo de una época nueva es de uso extendido (*Leyes*, 677a; *Rep.*, 621b).

Además de la simbología del cambio, los eventos naturales también aluden al tiempo ancestral, próximo al mundo de los difuntos (de los antepasados) y a las antiguas deidades tectónicas (Garland, 2009, pp. 210-211), donde la tormenta y el temblor abren un “cavernoso abismo [χάσμα]” (359d) que conduce a una tumba subterránea. Este “cavernoso abismo” con un camino de descenso retiene la atención del lector, pues recuerda los múltiples descensos que se materializan en la *República* (Philippakis, 1978, p. 223 ss.) y que están presentes desde el comienzo del diálogo, entre los cuales se señalan: el descenso de Sócrates al Pireo, el descenso del filósofo a la “morada subterránea en forma de caverna” (514a) y el descenso de las almas al maravilloso lugar donde serán juzgadas (614a ss.). De esta manera, aquellos movimientos parecen suponer el motivo de la introspección de realidades personales y decisivas para el ser humano. En este mismo contexto, el pastor desciende por el camino señalado, movilizándose no solo hacia un espacio físicamente maravilloso, sino sobre todo hacia el enfrentamiento con su capacidad personal de elección que se le impondrá al descubrir el poder del anillo de oro.

Las imágenes de las sacudidas naturales describen una situación representativa de un cambio revolucionario que ahora debe transportarse a las profundidades de la experiencia humana y vincularse con las preguntas fundamentales sobre las elecciones del alma en vida y su destino luego de la muerte (Howland, 2006, p. 225). La revolución se instala de manera significativa e inaugurará un cambio de paradigma en la vida política y social de la comunidad de este hombre, representado en el paso a su linaje. Por este motivo, la alusión a los símbolos tectónicos puede interpretarse como la representación del reemplazo de un poder por otro, así como ocurrió con el reemplazo de las deidades tectónicas por las

olímpicas (Garland, 2009, p. 210 ss.). La agitación natural en guisa de cambio transporta al interlocutor hacia los misterios elementales de la tierra donde el apoyo del hombre se fisura.

Luego de asistir a tales acontecimientos naturales y ser testigo del espacio que abren, Glaucón cuenta que el pastor observó el abismo y se maravilló con lo que allí había [ιδόντα δὲ καὶ θαυμάσαντα], por lo que descendió (359d). Entre estas maravillas, el pastor encuentra “un caballo de bronce, hueco, con portañuelas” (359d). La presencia de un caballo en esta escena sugiere múltiples interpretaciones y, aunque no son definitivas, deben considerarse, pues además de que se trata de un caballo, es uno que contiene “un cadáver, de talla al parecer más que humana” (359d). Al conocer el contexto cultural con el que trabajó Platón, es entendible recordar con esta escena al gran caballo de Troya, como ejemplar de un caballo portador de un regalo peligroso (Schuhl, 1947, p. 75; Philippakis, 1997, p. 35). Debe asimismo considerarse el valor de los caballos, que pueden simbolizar la condición especial del lugar subterráneo, semejante a la tumba de lujo de un hombre de una época antigua (Hansen, 1997, p. 506, nota 5; Schuhl, 1947, p. 79 ss.). Igualmente, el caballo se estima como un animal “estrechamente vinculado a Poseidón” (Schuhl, 1947, p. 80), caracterizado por “un poder demoníaco, fúnebre e inquietante” (Schuhl, 1947, p. 80).

Esta presencia señala con claridad por lo menos la alusión a rituales fúnebres y a la proximidad de la muerte y sus símbolos. Por esto, puede relacionarse con una indicación más en el texto respecto de la cercanía de la búsqueda de la justicia con la temática del fin de la vida, donde el descenso es paralelo a la exploración de la justicia en las profundidades del alma. Además, ambos temas están presentes en el diálogo desde su comienzo hasta el final, esto es, en el encuentro entre Céfalo y Sócrates, cuando se observa que el origen de la discusión en torno a la justicia se inicia por causa del vínculo que crea Sócrates entre la vejez de Céfalo, su proximidad a la muerte y su acción justa (328b ss.), y en el mito de Er, cuando se habla de la visita de este hombre al reino de las almas de quienes han muerto y deben escoger su próxima aparición en la tierra, de modo que den prueba de la justicia en que vivieron (614b ss.).

El mito dirige con sus imágenes a un terreno de profunda introspección, que paulatinamente será más minucioso y personal, pues pasará de escenarios naturales y ancestrales a unos mucho más íntimos y comprometedores.

4.3 *EL ANILLO DE ORO*

HABÍA ESAS Y OTRAS COSAS MARAVILLOSAS PARA OBSERVAR (359d). El ancestro de Gíges no se intimida por las leyes y prohibiciones morales básicas que condenan la violación de una tumba (Shell, 1989, p. 35); así, los movimientos naturales que abrieron el abismo en la tierra y generaron el acceso al lugar subterráneo parecen disponer simultáneamente un espacio de reflexión complejo para el individuo. Estas agitaciones, al comienzo naturales, devienen agitaciones para el alma humana; en este caso, se acepta someterse a las experiencias de transgresión de la ley, incluso en el sentido más básico, como lo es la profanación de tumbas.

La fuerza de la naturaleza dispone caminos inesperados, sin embargo, corresponde al individuo comprometerse con una opción y actuar. El pastor se encuentra frente a un muerto inmenso: “se agachó a mirar y vio que dentro había un cadáver, de talla al parecer más que humana” (359d), lo que constituye una referencia más a un tiempo inmemorial, cuando los hombres superaban por mucho en grandeza y fuerza a los hombres de esta era (Smith, 1902, p. 272; Philippakis, 1997, p. 34; Schubert, 1997, p. 258). La escena, al modo de tumba subterránea llena de objetos magníficos, incluido el cadáver de un hombre enorme que porta un anillo de oro (359d, e), plantea innumerables preguntas. Debe recordarse que el interlocutor se ha sumergido en una situación originada en un tiempo pasado; el gigante con su sortija pueden representar la imagen ancestral del poder del anillo de oro, indicando que este proviene de un tiempo inmemorial.

Adicionalmente, acorde con los eventos hasta ahora descritos, se muestra que este poder puede caer en manos de cualquier hombre. Bajo este punto de vista, las imágenes del mito hablan de una opción propia al ser humano, siempre disponible a sus pies, cual es la elección entre la justicia y la injusticia, aquí paralela al ofrecimiento del anillo de oro y que, en últimas, forzará a que quien lo encuentre se decida por un camino.

El muerto “no llevaba sobre sí más que una sortija de oro en la mano; quitó-sela el pastor y salióse” (359d). Desde un principio, la desnudez del “gigante” llama la atención; además de la desinhibición con la que el pastor se acerca a este cuerpo, se observa la dificultad de pensar que un personaje con las evidentes riquezas materiales de la tumba no porte ningún atuendo sobre sí. ¿Acaso el hombre pidió ser enterrado en estas condiciones, rodeado de tesoros materiales y

como único tesoro personal el anillo de oro? En este texto, la presencia del hombre enorme que solo porta un anillo de oro se erige como símbolo del único objeto relevante para el ser humano desde antaño; se trata del anillo en representación de la plena conciencia de la facultad de elección.

En el orden de la narración de Glaucón, transcurre un tiempo indefinido entre la adquisición del anillo y los acontecimientos relativos al descubrimiento de su poder. Esto constituye un modo significativo de abordar el relato, pues es muestra de la distancia frente la narración histórica a favor del relato mítico.

De este modo, un tiempo después se tienen noticias del pastor: “Cuando, según costumbre, se reunieron los pastores con el fin de informar al rey, como todos los meses, acerca de los ganados, acudió también él [el pastor] con su sortija en el dedo” (359e). Así, la escena vuelve a desarrollarse en medio de los deberes habituales de los hombres, en el seno de su comunidad. En esta ocasión, el pastor portará el anillo de oro, objeto que simboliza su determinación y elección personal, resultado de eventos inicialmente naturales. Glaucón cuenta que este “[e]stando, pues, sentado entre los demás, dio la casualidad de que volviera la sortija dejando el engaste de cara a la palma de la mano” (359e), de nuevo, se vincula lo inesperado con las decisiones humanas, revelando la independencia que el hombre construye en medio de su ámbito social y natural.

A medida que avanza el relato, el carácter de los acontecimientos se transforma. Al comienzo, estos se mostraban como motivos de la curiosidad humana e imágenes de historias difíciles de figurar; sin embargo, paulatinamente develan un carácter moral y personal que, en últimas, lleva a la pregunta por la libertad de elección en cualquier circunstancia. El texto continúa señalando que luego de haber girado el engaste del anillo hacia la palma de la mano, el pastor se tornó invisible de modo que “cesaron de verlo quienes lo rodeaban y con gran sorpresa suya, comenzaron a hablar de él como de una persona ausente” (359e, 360a). Aquí se observa el sorprendente poder de este objeto, capaz de hacer desaparecer los cuerpos humanos, evidencias de sí para los otros; como resultado de la falta de perceptibilidad de los cuerpos, los seres humanos pueden escapar a cierta mirada de la comunidad.

El episodio en medio de la asamblea también es interesante porque la desaparición del pastor no es total, sino que deviene objeto de discusión de los demás, como una voz que pertenece a otros. Como consecuencia de esta desaparición, él permite que su personalidad se defina por la opinión externa, a la cual no puede

contestar ni ajustar nada, a no ser que desee ser descubierto. Por ello, la invisibilidad corporal no es sinónimo de desaparición absoluta, sino símbolo de una transformación en la esfera pública, donde ahora representa una presencia parcial.

No tarda en revelarse la sorpresa del pastor frente a la circunstancia: “Tocó nuevamente el anillo, volvió hacia fuera el engaste y una vez vuelto tornó a ser invisible” (360a). Por supuesto, la descripción detallada de la manipulación del anillo no es fortuita; aunque la traducción de Pabón y Fernández-Galiano omite una parte del texto, primero se encuentra el sentimiento de estupefacción [τὸν θαυμάζειν], que aquí aparece por tercera vez en el relato del mito (las otras dos apariciones se encuentran en las líneas 4 y 5 en 359d). Este sentimiento expresa un sentido especial, ya que se manifiesta como señal del instante donde se conjugan acontecimientos fortuitos y decisiones humanas. La expresión de la estupefacción funciona como una clave en el mito, toda vez que representa la colisión entre la sorpresa y la elección, de modo que llama la atención del lector donde la decisión humana es trascendente al instante presente.

El pastor elige. Prefiere seguir su curiosidad humana y girar el engaste del anillo en sentido inverso, para volver a ser visible (360a). De modo aún más significativo, el pastor opta por revivir esta experiencia para verificar el evento que en un primer momento fue sorprendente y casi incontrolable. Glaucón anuncia este gesto con una claridad impecable, propia de la maestría de Platón: “Al darse cuenta de ello, repitió el intento para comprobar si efectivamente tenía la joya aquel poder, y otra vez ocurrió lo mismo” (360a).

De este modo, la conciencia toma el máximo lugar en la escena y pone a prueba al pastor, mostrándole que el anillo posee un poder inmenso. En el mito, la curiosidad del pastor se traduce a un motivo de elección ética, al punto que su relación con el anillo es, sobre todo, su capacidad de elegir. Es evidente que al pastor le corresponde optar por un curso de acción, repetirá el movimiento y hará explícito el poder del anillo: “al volver hacia adentro el engaste, desaparecería su dueño, y cuando lo volvía hacia fuera, lo veían de nuevo” (360a).

Estos dos movimientos articulan un sentido profundo. El anillo, primero objeto robado y luego posesión del pastor, oculto a los demás, explicita con su imagen el ejercicio de toma de conciencia que atrapa al ser humano sin previo aviso, pero sí con su asentimiento. Esta conciencia ética, esta elección, *vuelta hacia el interior* es siempre invisible a los ojos de los demás; nadie puede acceder a

ella sin la aprobación personal. Al contrario, esta misma conciencia *vuelta hacia el exterior* es la que da visibilidad al individuo frente a la comunidad, por medio de palabras y actos. Una vez descubierto el alcance de este regalo inesperado, la elección corresponde al ser humano.

4.4 LA ELECCIÓN DEL PASTOR

LOS SIGUIENTES EPISODIOS DEL MITO HABLAN abiertamente del tenebroso giro del descubrimiento. Este camino se anticipó desde el inicio de la investigación sobre la justicia, en particular con la intervención de Trasímaco; ahora, la concepción individualista del poder de elección y del “beneficio” de la injusticia se refleja en el uso del anillo, por lo que se expresa de manera total la ingente tarea que se impone a Sócrates de defender la justicia de estas poderosas tergiversaciones.

Luego de revelar el poder del anillo, el mito continúa en el plano de la conciencia y de sus aptitudes: “Hecha ya esta observación, procuró al punto formar parte de los enviados que habían de informar al rey; llegó a Palacio, sedujo a su esposa, atacó y mató con su ayuda al soberano y se apoderó del reino” (360a, b). Al respecto, debe señalarse lo asombroso que es despachar el desarrollo de estas aventuras en tan pocas líneas (Smith, 1902, p. 275). En lo que concierne a esta interpretación, ello es una prueba más del profundo sentido personal y ético del mito, y de su verdadero compromiso con el esclarecimiento de los caminos del alma y los desafíos que ella enfrenta. Por lo demás, esta interpretación es también consecuencia de la composición del relato, pues Glaucón había tomado distancia de un asunto puramente histórico.

En este sentido, la descripción de las últimas decisiones del pastor en el relato es breve pero sorprendente. Este hombre no duda en responder al llamado de su conciencia y se sirve de la sortija para salir del lugar que ocupaba en su estructura social, utilizando la capacidad del anillo para modificarla y ser rey.

Más impactante es constatar cómo el pastor no deja todo este trabajo a la facultad material de invisibilidad del anillo; de hecho, el mito no explica cómo ambos producen el resultado. Parece que el pastor ha accedido sobre todo a una renovada confianza en sí mismo, pues fragua una estrategia –que el mito no detalla– de modo tal que decide “formar parte de los enviados que habían de informar al rey” (360a). Esta información es notable, dado que indica que el pastor no se desprendió de su comunidad, a pesar del poder de invisibilidad material que

descubrió en el anillo. ¿Por qué actuar de esta manera? ¿Sería acaso posible ser invisible por siempre, plegado sobre sí mismo, ajeno a los otros? El poder del anillo de oro ofrece un horizonte de elecciones cuya función no es arrancar al hombre de la vida social. En efecto, es en el seno de la comunidad donde este poder es posible y útil. No en vano Glaucón insistía en la presentación del pastor en medio de sus actividades cotidianas.

En seguida, una vez asumida esta confianza y libertad, el pastor se sirve del anillo para transformar su presencia corporal y formar parte de un grupo social diferente, de los mensajeros del rey. Si lo más importante fuese simplemente la desaparición corpórea, sobraría la alusión a un esquema de acción donde el primer paso es entrar en el grupo de mensajeros para, a continuación, seducir a la reina (360b). Al final, se conoce con un breve reporte que el pastor, ahora sí con la complicidad de la reina, mata al rey (360b).

Con lo anterior, se observa cómo el mito enfatiza los motivos de elección personal, siempre en el seno de la comunidad. Todo ello supera con creces la descripción de hechos físicos concernientes a la visibilidad e invisibilidad del portador del anillo. En efecto, es claro que el poder del anillo multiplica su alcance cuando se pone en el contexto de elección personal de cara a la sociedad.

4.5 LA ENSEÑANZA DEL MITO SEGÚN GLAUCÓN

UNO SE ENCUENTRA AL FINAL DEL RELATO, de modo repentino, con el reporte de las últimas acciones del pastor que conducen a la posesión del trono de su región. Lo que sigue corresponde a la conclusión e interpretación de los acontecimientos según Glaucón; él sale de la narración intemporal del mito al sugerir imaginar que “hubiera dos sortijas como aquélla” (360b). El mito ha terminado.

En primer lugar, la invitación de Glaucón a considerar la existencia de dos ejemplares de este anillo ubica de nuevo al interlocutor en el campo del experimento mental y la invitación a la participación activa en el relato, que busca comprender el aparente carácter penoso de la justicia con respecto al buen ánimo de cometer la injusticia. En este respecto, el mito del anillo de Gíges muestra que la libertad de elección propia al ser humano, vigente en la vida en comunidad, se resuelve por la vía de la injusticia, la cual aparenta ser un camino de ventaja y empoderamiento personal. El mito revela cómo el alma humana choca con la pregunta límite de su elección responsable y el poder de la misma.

Glaucón continúa la defensa de la opción injusta y provee una de las exclamaciones más sorprendentes del diálogo. Esta no solo da evidencia del estatus de la justicia frente a la injusticia según la opinión común, sino que también justifica el desarrollo sombrío de la historia del pastor. Glaucón anuncia que “no habría persona de convicciones tan firmes como para perseverar en la justicia y abstenerse en absoluto de tocar los bienes de los demás” (360b) si gozara del poder del anillo.

Esta dolorosa acusación, señalamiento de una necesaria fragilidad del ser humano frente al reto impuesto por su propia alma, se puso en marcha gracias a las palabras del mito. Como se dijo atrás, los recursos del mito permiten que el oyente se disponga de manera distinta al relato expresado. Ahora, Glaucón pide de manera explícita atender el mensaje y confrontarlo en el terreno cotidiano; si alguien dice que uno es *incapaz* de actuar con justicia si la oportunidad contraria se presenta, ¿se acepta sin más esta declaración?

La interpretación de Glaucón muestra que el poder que ofrece el anillo de oro es la ventaja de actuar según el deseo individual en el seno de la comunidad sin consideración alguna de los otros y pasando desapercibido. El ejemplo claro de esta conducta en el relato es la alusión a la unión con la pareja que se desee y la toma del poder político (360c). A ello se añade el posible uso impune del anillo “en el mercado” (360b), para procurarse la propiedad de los demás. Este ejemplo es fundamental, pues aunque indica la continuación de la influencia del anillo en decisiones relativas a la esfera social, implica un asunto de actualidad económica de la época, donde estas transacciones se revisten de un valor significativo dada la creciente popularización de la moneda acuñada (Shell, 1989, p. 21; Seaford, 2004, p. 95; Hanfmann, 1983, p. 77).

De este modo, el hombre injusto desea “obrar como un dios” (360c), constituyendo así una comunidad según sus apetitos individuales, situando en el mismo nivel su voluntad y su acción. Este hombre desea poner en marcha la mayor contradicción posible, cual es desarrollar su vida en *comunidad* solo considerando su *individualidad*. Es así como el poder material del anillo devela la facultad de elección relativa al alma y la total incomprensión de la justicia. Las palabras de Glaucón indican que este hombre imita engañosamente el poder creador del dios al llenarse de intenciones injustas; más escandaloso aún, asevera que la conducta del hombre justo no diferirá en absoluto (360c).

Glaucón señala que el experimento mental, el mito y su aplicación actual son todas pruebas innegables de la concepción despreciable de la justicia. Asimismo cree que si se opta por la justicia, ello se hará como una obligación y no como la ventaja más grande para sí mismo. Esto lo justifica a través de tres pruebas (360b ss.) concluyendo que, si un anillo tal cayera en manos de un hombre y este no lo utilizara como se ha descrito, la gente lo juzgaría como “el ser más miserable y estúpido del mundo” (360d) y, sin embargo, lo elogiarán con hipocresía por temor a que decidiera actuar de otra forma (360d). Así las cosas, se insiste por varios medios en la falta de un verdadero sentido de vida social, donde reina el temor constante al ataque del otro.

El esfuerzo de Glaucón por llevar al límite la pregunta sobre el valor de la vida justa alcanza su clímax con el mito del anillo de Gíges y obtendrá su respuesta con la construcción del resto del diálogo y, especialmente, con la presentación del mito de Er. El mito del anillo de Gíges es un relato que tiene la facultad de evidenciar la tensión social en medio de la cual se pone a prueba el alcance de las elecciones personales; sobre todo, cuando el ser humano es capaz de reconocer que el orden social se consolida a través de ellas. Glaucón lo expresa de modo conclusivo así: “todo hombre cree que resulta mucho más ventajosa personalmente la injusticia que la justicia. ‘Y tiene razón al creerlo así’, dirá el defensor de la teoría que expongo” (360d).

5. El mito del anillo de Gíges más allá de Glaucón

5.1 MENCIÓN DEL MITO EN EL LIBRO X DE LA REPÚBLICA

LA EVOCACIÓN AL “ANILLO DE GIGES” en la línea 612b3 se ubica en un contexto altamente significativo, en el último libro de la *República*, que se inicia con el cierre del proyecto de construcción de la ciudad (595a). Por supuesto, la reflexión en torno a esta referencia, que también se apoya del relato del mito de Er, requiere mucho más espacio para ser tratada con el detalle que le corresponde. Aquí solo se resalta el lugar que Sócrates otorga al mito de Glaucón.

El examen de la poesía en el libro X se vuelca a la comprensión del alma como se desarrolló en la obra, aseverando que de ningún modo “vale la pena descuidar la justicia ni las otras partes de la virtud” (608b); Sócrates finaliza su

intervención señalando que, además de las evidentes ventajas de la vida justa y las pruebas de su superioridad, hace falta develar “las más grandes recompensas de la virtud, de los premios que le están preparados” (608c). Para cumplir con ello, es necesario contar con la idea de que el alma no perece jamás (609b, 610e, 611a) y que el mal propio al alma, a saber, la injusticia, no puede destruirla (609c, d). En últimas, Sócrates y Glaucón se dicen satisfechos con esta y todas las demás discusiones del diálogo, pues lograron responder las preguntas propuestas a través del examen del alma humana (611e ss.).

Se aproxima entonces la mención al anillo de Giges en este contexto de cierre y de discusión de las retribuciones y premios para el ser humano (608c). Vale la pena transcribir el pasaje completo en el cual Sócrates pregunta:

¿No hemos resuelto en nuestro razonamiento las dificultades propuestas sin celebrar por otra parte las recompensas y la gloria de la justicia como, según vosotros, hicieron Hesíodo y Homero, sino encontrando que la práctica de la justicia es en sí misma lo mejor para el alma considerada en su esencia, y que ésta ha de obrar justamente tenga o no tenga el anillo de Giges y aunque a este anillo se agregue el casco de Hades? (612a-b)

Frente a esta perspectiva, el mito que Glaucón relató funciona como pieza de apertura y finalización de la investigación sobre la justicia, porque cumple con el papel de poner bajo examen atentas problemáticas imprescindibles para el ser humano. Se corrobora, entonces, el hecho de que el mito no es un recurso cualquiera, sino sobre todo una fuerte imagen de los caminos del hombre.

Asimismo, compete reflexionar en torno al hecho de que la imagen del anillo de oro esté acompañada por aquella del casco de Hades. Este gesto puede interpretarse como la aceptación de su sentido mitológico en la obra, donde Sócrates reconoce el uso de estas imágenes como ilustración de un caso límite respecto del actuar del alma, libre y responsable de elegir la justicia. Adicionalmente, el filósofo acompaña esta mención con otro objeto mítico, el casco de Hades, también caracterizado por atribuir invisibilidad a su portador (Homero, V. 844). Es tal la relevancia de estas alusiones míticas, que el mismo Sócrates las convoca en el culmen de la discusión para reiterar la enseñanza principal de esta.

5.2 OTRAS MENCIONES DEL RELATO DE GIGES EL LIDIO

EN EL SIGLO VII A. C., EL INGENTE PODER POLÍTICO de Lidia llegaba a su culmen con la tiranía de Giges, que se había convertido en una especie de leyenda magnífica en tierra griega. Al respecto, actualmente se conocen dos referencias muy significativas de Giges el Lidio anteriores a la muerte de Platón. La primera es la del poeta Arquíloco de Paros (primera mitad del siglo VII a.C. –Heródoto, 1964, p. 56, nota 2–), de un fragmento donde se pronuncia sobre las grandes riquezas en oro y el inmenso poder tiránico de Giges el Lidio. La segunda es aquella de Heródoto (siglo V a.C.), que relata la historia de cómo Giges tomó el trono de Lidia. Por cuestiones de brevedad, solo es posible exponer una corta reflexión entorno al significado de estas dos menciones respecto del mito en la *República*.

5.2.1 El fragmento de Arquíloco de Paros

EN LO RELATIVO AL FRAGMENTO DE ARQUÍLOCO, este es prueba de la reputación de la época del tirano Giges. Según la transmisión de Aristóteles (*Reth.*, 1418.42b), Arquíloco dice:

No deseo tomar la riqueza en oro de Giges
Jamás la he envidiado;
No soy celoso de los trabajos de los dioses
Y no deseo la gran tiranía,
Estas cosas se encuentran lejos de mi vista. (Traducción mía)

Si bien, el pasaje es corto, alude a tres de los asuntos más importantes que pueden relacionarse con el mito del anillo de Giges y sus consecuencias. Primero, las grandes riquezas en oro de Giges; segundo, la relación entre Giges y la tiranía; finalmente, el problema de la visibilidad.

Contrario a la distancia que señala Arquíloco en su relato, el mito de Glaucón se esfuerza por poner al alcance la posibilidad de acceder al poder de invisibilidad que ofrece el anillo de oro. Incluso, la intervención de Sócrates en el libro X afianza la constatación de que contando con la cercanía de estas posibilidades para el hombre común, siempre hay lugar para la elección de la justicia.

El mito del anillo de Giges ha trazado un escenario fantástico, pero tangible, de las posibilidades que el texto de Arquíloco ni siquiera tiene a la vista; por ello, en este último queda fuera de lugar la consecución de este escenario. Además, aunque

en un sentido literal la gran riqueza en oro de Giges junto con su poder tiránico parezcan lejanas, en la época del diálogo ellas se han acercado a las posibilidades reales de la persona común por causa del aumento del intercambio económico a través de la moneda y la influencia política de los retóricos y sofistas (419a ss.).

5.2.2 *El relato de Heródoto*

NUMEROSOS ESTUDIOS SE SUMAN A LA VERSIÓN completa del texto de Heródoto sobre la llegada al poder de Giges el Lidio, que aclaran el sentido de este proyecto y su vínculo con el mito en la *República*. Por obvias razones, el tema no puede tratarse a profundidad, empero, se presentan las siguientes reflexiones al respecto que potencian la interpretación del mito de Glaucón.

En su *Historia*, I, 8-13, Heródoto narra la llegada al poder de los gobernantes de Lidia, donde se encuentra la historia del modo como Giges llegó a ser rey luego de asesinar a Candaules. A continuación, se recapitula el relato según la abreviada presentación de Howland (2005):

Aquí se habla de Candaules, déspota de Lidia. Candaules obliga a Giges, su guardia, a violar la ley lidia pidiéndole que contemple a su esposa desnuda. Esconde a Giges en un pequeño espacio y le asegura que podrá ver a la reina sin que él sea visto por ella. Sin embargo, la reina, sin ser vista por su marido, distingue a Giges y comprende qué ha hecho el rey. Ella se reúne en secreto con Giges y le ofrece una elección: o bien mata al rey y la desposa, o bien paga con su vida la injusticia cometida. Giges escoge vivir y deviene el máximo líder de Lidia luego de haber asesinado al rey. (p. 271, traducción mía)

Las semejanzas y diferencias con el mito de Glaucón son importantes. Ambos relatos se aproximan al tema de la justicia y se sirven de motivos políticos y relativos a la visibilidad para expresar su mensaje. Sin embargo, una de las diferencias más notables entre las narraciones consiste en el hecho de que Heródoto relata la llegada al poder de Giges y no la historia de un desconocido ancestro. Como ya se indicó, la distancia que plantea el “ancestro” es esencial y hace más interesante la comparación de los relatos, dado que se recrea un alejamiento entre las dos narraciones que obliga a distinguir el carácter histórico del relato de Heródoto del carácter mítico de la intervención de Glaucón.

Otra diferencia significativa corresponde al papel que desempeña la reina en las historias. Al contrario de la presentación de Heródoto, en el mito la reina no

promueve la interacción entre el subalterno y el rey ni desempeña un papel fundamental para moldear las intenciones del pastor, mientras que en la historia de Heródoto la reina es una figura fuerte que con su participación da la impresión de ser más responsable de la llegada al poder de Giges que el rey Candaules y Giges mismo (Danzig, 2008). En contravía a lo que expresa el mito de Glaucón, Giges se muestra inocente e incluso extraño a los excesos del rey.

El mecanismo de visibilidad e invisibilidad del que se sirven los narradores es también disímil. Por supuesto, en la historia de Heródoto hay múltiples elementos que refieren a estas capacidades y a la ventaja que proveen para que Giges obtenga el poder; empero, el símbolo del anillo de oro en Platón es exclusivo a su relato (Smith, 1902, p. 268, nota 2) y comporta un mensaje mucho más sutil. En la historia de Heródoto la localización física representa el medio principal de visibilidad e invisibilidad; Giges había intentado ser invisible ante la mirada de la reina, pero ella notó su presencia, y justo por ello ahora la reina indica una ubicación específica para que, con el objetivo de asesinar al rey, Giges sea invisible para él (Heródoto, 2004, p. 9, 11).

Al contrario, respecto del mito de Glaucón, dado que el poder de invisibilidad se aloja en un objeto pequeño y personal, puede deducirse con rapidez que el anillo de invisibilidad se trata de un motivo *al alcance de la mano*. Éste es un objeto manipulable, hecho para los dedos, por lo que su uso depende totalmente de las decisiones de su portador. Al respecto, la puesta en escena de un anillo de oro con engaste (359e) refiere a un tejido de motivos económicos, sociales, políticos y personales. Estos temas se expresan en tres cualidades específicas: primero, el anillo en general; segundo, su material; tercero, el detalle del anillo, a saber, el engaste que porta un sello.

En relación al sentido general del anillo puede resaltarse el significado de su figura circular. Ésta denota una forma sin comienzo ni fin que en últimas ejemplifica cómo la elección de la justicia o la injusticia está embebida en el horizonte de comprensión de la completitud de la acción humana. Portar el anillo y usarlo para uno u otro propósito subraya la imagen de la autonomía de la acción, clave en el examen y conocimiento de sí, y paralela al símbolo circular del anillo que se vuelve “uno” con el dedo y la autoridad de su portador.

Con respecto al material del anillo, además del obvio valor del oro, también alude a las grandes riquezas en oro que caracterizaban a Lidia, especialmente

durante la tiranía de Giges. Se suma a esta referencia material y política el indicio de la comparación con el relato de Heródoto, pues en su historia el oro también está presente y reproduce una ofrenda al oráculo de Delfos, justo después de la toma del poder por parte de Giges (Heródoto, 2004, p. 14).

Heródoto fue una de las primeras figuras de la Antigüedad que reconoció la riqueza en oro del reino lidio, además de su relación con la moneda acuñada (Shell, 1989, p. 22, nota 9). De esta manera, llama la atención el hecho de que en su historia el oro aparezca como símbolo del acuerdo de Giges con la divinidad, mientras que en el mito de Glaucón el anillo representa principalmente la posibilidad de mostrar u ocultar la acción personal. En este segundo caso, el oro aparece al servicio del hombre por sí mismo y no para la aprobación de los dioses.

Por último, se llega a la cumbre de las imágenes con el engaste y sello del anillo. El engaste (“σφενδόνη”) reenvía de forma directa al nacimiento de la moneda y su posterior popularización en el mundo griego. La “σφενδόνη” significa “literalmente la montura del sello, que abraza la gema como la honda abraza la piedra” (Buckley, 1892, nota 31), y corresponde al símbolo del poder de una autoridad y a las primeras concepciones de la moneda en el mundo antiguo (Shell, 1989, p. 36, nota 22, p. 41).

Al respecto, debe señalarse que el valor del sello del anillo surge precisamente del poder que representa (Radet, 1893, pp. 162-163), develando la relación inicial que existía entre los anillos y la moneda acuñada. Parece que los anillos con montura funcionaron como las primeras monedas gracias a su conexión con un poder político, que se validaba con el sello de la sortija (Seaford, 2004, p. 118-119; Shell, 1989, p. 22). Esta relación da cuenta de una revuelta económica y política con consecuencias notables también para el tiempo de Platón.

Ambas narraciones muestran que, en últimas, si un hombre se apropia de recursos materiales suficientes (como el anillo de oro o el oro como ofrenda) tiene vía libre para dominar a los demás. En este respecto, conocer la historia de Heródoto facilita resaltar el aspecto político-económico de ambas narraciones; paralelamente, la simbología del anillo exclusiva de la *República* potencia el alcance de la interpretación del mito de Glaucón.

6. Conclusión

EN CONSECUENCIA, EL GRAN ALCANCE de los medios económicos –como el oro transformado en moneda acuñada– y la disponibilidad de su manipulación, permite pensar que la sociedad se somete a la voluntad del individuo rico, quien tampoco comprende la trascendencia de sus elecciones para la comunidad. De este modo, la forma como el pastor se sirve del anillo de oro es un claro ejemplo de una visión tiránica de la sociedad, cimentada en una comprensión corrupta de la justicia, capaz de hacer pensar al individuo que la comunidad está a su libre disposición toda vez que posea los medios materiales para manipularla.

Asimismo, la introducción del oro como metal de intercambio en el mundo antiguo, garante de un poder de adquisición prácticamente universal, muestra que el uso del anillo provoca una revolución total, fracturando la estructura que regía a la comunidad y transformando los roles sociales. Significativamente, el anillo comporta un símbolo mucho más cercano al poder de la moneda acuñada que las relaciones con el oro que muestra el relato de Heródoto, por lo que puede decirse que en el mito la imagen es mucho más trascendente para “el hombre de a pie”.

Como se mencionó, la revolución económica que encarnan los símbolos estudiados tiene efectos socio-políticos y personales fuertes. El oro puede ser muy valioso, sin embargo, el intercambio mediado por el oro, sin el intermedio de una regla que determine su valor, hace que este objeto no sea en verdad universal y útil en el sentido más amplio. Consecuentemente, una vez un gobierno acuña monedas y garantiza el valor de las mismas, el oro trasciende y opera a distintos niveles. No haría falta, entonces, un carácter y una historia excepcional como aquella que narra Heródoto acerca de Giges, puesto que cualquier hombre con riquezas suficientes podría acceder a los distintos usos del dinero, específicamente, alcanzar el poder. Seguidamente, esta persona podrá cometer injusticias y cambiar a su antojo la disposición social sin oposición alguna, como lo hace el pastor con su anillo.

En lo que respecta a la época de Platón, los servicios que el dinero compra pueden significar las enseñanzas de los sofistas y retóricos, también presentes en el diálogo. Adquirir este conocimiento puede implicar hacerse del medio para convencer y manipular a los demás de la rectitud de cierto modelo de vida o de la justificación en palabras de acciones y sus efectos sociales.

Así es como la revolución económica y socio-política se relaciona con una tercera revolución que se muestra de manera especial en el mito del anillo de Giges, cual es la revolución personal. Esta se ha expresado y enfatizado a lo largo de la interpretación, en particular, a través de los movimientos de la conciencia en el relato, que revelan cómo la intención y decisión puede hacerse *parcialmente invisible* a los otros, pero resulta *siempre manifiesta* al individuo y legible en la sociedad.

De forma especial, el mito en la *República* no habla de una selecta minoría que busca dominar a otros, o de un solo hombre que desea justificar su nuevo acceso al poder; se trata de un mensaje que tiene su raíz en la capacidad y responsabilidad de la elección individual de cualquiera, siempre en la comunidad en medio de la que surge esta conciencia.

Es posible y deseable que el interlocutor se encuentre perturbado por las aladas palabras del relato de Glaucón y su constante atención al despertar de la conciencia. El mito se mostró como un cierto espejo del propósito de la *República*, donde se plantea la pregunta por la elección de la justicia, sin previo aviso y en medio de las actividades de la vida cotidiana. El poder primordial del mito es la disponibilidad de su mensaje, donde los símbolos que lo configuran señalan caminos de interpretación en los que el oyente es responsable de escoger su propia postura.

En últimas, Sócrates aportará su imponente respuesta, porque el mito del anillo de Giges, con su imagen tergiversada del bien del alma, así lo ha permitido, y la discusión es de tal envergadura que no solo comprende la inquietud respecto de asuntos personales, sino que incluso trasciende a asuntos políticos y económicos que incumben a todos.

En este sentido, puede leerse en el mito la denuncia de Platón respecto de la fragilidad de la sociedad, donde es fácil pensar que lo conveniente es seguir el deseo personal de forma indeterminada a la par de una definición caprichosa de lo que es bueno. La controversia de la oposición entre la ley natural y la ley social no es el verdadero obstáculo en lo que respecta a la relación entre el individuo y el poder político. Esto es, ni siquiera el aspecto natural, la curiosidad e incluso el azar que se establecen como origen de una revolución personal son capaces de retirar la facultad individual de elección ni de avasallar al hombre de modo absoluto. Por lo demás, ni siquiera la invisibilidad corporal impide la resolución humana más bien, al contrario, deviene símbolo de la transparencia de la acción para quien la ejecuta.

El hombre determina si el oro –moneda acuñada o discurso remunerado– será la guía de su relación con los otros, o si, por el contrario, será la justicia. Platón cumple con plantear el debate e incluso, a través de Sócrates, de anticipar una respuesta; sin embargo, la decisión final es personal.

Glaucón osa enfrentar esta situación y pide al filósofo su compromiso pleno para resolver la inquietud, sirviéndose de “aladas palabras” para sacudir los fundamentos de un alma cualquiera al disponerle el medio para que actúe según su voluntad. Ahora bien, en medio de estas circunstancias, ¿cuál es la elección que se escoge por verdadera conveniencia? Para Sócrates, la oposición con el mito del anillo de Gíges otorgará una respuesta indubitable: el alma “ha de obrar justamente tenga o no tenga el anillo de Gíges” (612b).

Referencias

- Adam, J. (1965). *The Republic of Plato, edited with critical Notes, Commentary and Appendices, 2 vol., 1902; 2nd edition with an Introduction by D. Rees*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristotle. (1931). *Rhetoric. Elegy and Iambus*. (Trad. J.M. Edmonds). Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd. Perseus Digital Library. Versión online: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=2.21&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0480#>. Recuperado el 08.06.14
- Brisson, L. (1998). *Plato the Myth Maker*. (Trad. G. Naddaf.). Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Danzig, G. (2008). Rhetoric and the Ring: Herodotus and Plato on the Story of Gyges as a Politically Expendient Tale. *Greece & Rome, Second Series*, 55(2), pp. 169-192.
- Destrée, P. (2012). Spectacles from Hades. On Plato's Myths and Allegories in the *Republic*. C. Collobert; P. Destrée & F. J. González (Eds.). *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic myths* (pp. 109-124). Leiden/Boston: Brill.
- Dixsaut, M. (2012). Myth and Interpretation. C. Collobert; P. Destrée & F.J. González (Eds.). *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic myths* (pp. 25-46). Leiden/Boston: Brill.

- Eurípides. (1892). *Hippolytus in The Tragedies of Euripides, literally translated or revised, with critical and explanatory notes, Vol. I.* (Trad. T.A. Buckley). New York: Harper & Brothers.
- Flórez, A. (2012). Moneda y esencia. Una reflexión sobre economía y metafísica en la República de Platón. *Ideas y Valores, LXI*(149), pp. 143-154.
- Garland, R. (2009). *Daily Life of the Ancient Greeks*. Westport, Connecticut/London: Greenwood Press.
- Hansen, O. (1997). The Gyges Legend and the Kaskal.Kur = Under the Water Course. *Hermes, 125*(4), pp. 506-507.
- Hanfmann, G.M.A. (1983). *Sardis from Prehistoric to Roman Times, Results of the Archeological Exploration of Sardis 1958-1975*. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press.
- Hérodote. (1964). L'enquête. *Œuvres complètes*. (Trad. A. Barguet). Paris: Éditions Gallimard.
- Heródoto. (2004). *Historia*. (Ed. y Trad. M. Balasch). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hesíodo. (1978). Teogonía. *Obras y Fragmentos*. (Trads. A.P. Jiménez & A. Martínez Diéz). Madrid: Editorial Gredos.
- Homero. (1991). *Iliada*. (Ed. y Trad. E. Crespo Güemes). Madrid: Editorial Gredos.
- Howland, J. (2005). Raconter une histoire et philosopher : l'anneau de Gygès. M. Dixsaut. (Comp.) *Étude sur la République de Platon. 2. De la science, du bien et des mythes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Howland, J. (2006). The Mythology of Philosophy: Plato's *Republic* and the Odyssey of the Soul. *Interpretation, A Journal of Political Philosophy, 33*(3), pp. 219-241.
- Mattéi, J.-F. (1996). *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris: PUF.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato: a Posography of Plato and other Socratics*. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Perseus Digital Library. (G. R. Crane Ed.). Tufts University. Revisado en junio de 2014, en <http://www.perseus.tufts.edu>

- Philippakis, K. (1997). See No Evil: The Story of Gyges in Herodotus and Plato. L.G. Rubin (Ed.). *Justice v. Law in Greek Political Thought*. (pp. 27-40). Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC. Lanham.
- Platón. (1988). República. *Platón II, Diálogos*. (Trad. C. Eggers Lan). Madrid: Editorial Gredos.
- Platon. (2004). *La République*. (Trad. G. Leroux Trad). Paris: GF-Flammarion.
- Platón. (2006). *La República*. (Trad. J.M. Pabón & M. Fernández-Galiano). Madrid: Alianza Editorial.
- Schubert, P. (1997). L'anneau de Gyges : réponse de Platon à Hérodote. *L'antiquité classique*, Tome 66, 255-260.
- Schuhl, P. M. (1947). *La fabulation platonicienne*. Paris: PUF.
- Seaford, R. (2004). *Money and the Early Greek Mind, Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge: The Cambridge University Press.
- Segal, C. (1978). The Myth was Saved: Reflections on Homer and the Mythology of Plato's Republic. *Hermes*, 106(2), pp. 315-336.
- Shell, M. (1989). The Ring of Gyges. *Mississippi Review*, 17(1/2), pp. 21-84.
- Smith, K.F. (1902). The Tale of Gyges and the King of Lydia. *The American Journal of Philology*, 23 (3), pp. 261-282.
- Vernant, J. P. (1990). *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Paris: Éditions du Seuil.
- Vernant, J. P. (1996). *Myth and Society in Ancient Greece*. (Trad. J. Lloyd). New York: Zone Books.