

## LA UTILIDAD RELIGIOSA Y ÉTICO-POLÍTICA DE LA MENTIRA EN EL PARADIGMA POÉTICO PLATÓNICO DE *REPÚBLICA*

LUCAS SOARES\*

**Resumen:** El *týpos* de poesía alternativo que Platón empieza a delinear a partir de la última parte del libro II de *República* se traduce en dos normas (*nómoi*) generales que apuntan a regular el tratamiento de los aspectos religiosos en los relatos poéticos y a establecer, al mismo tiempo, las bases de una teología no antropomórfica que infunda un carácter piadoso, valiente y moderado en los futuros guardianes. De tales normas, en el presente artículo me interesa examinar la relativa a la imposibilidad de la mentira por parte de lo divino (*theïon*) y, más puntualmente, la oscura distinción que Platón introduce allí entre la mentira verdadera (*alethés pseûdos*) y la verbal o en palabras (*en toîs lógois pseûdos*). Aun cuando en principio limite el empleo de esta última a los fundadores de la *pólis* (quienes a su vez deberán inculcársela a los futuros guardianes), sostengo aquí que su uso puede hacerse extensivo al campo de la creación poética y, muy especialmente, al tipo de poeta propuesto como paradigma en el libro III (el guardián imitador).

PALABRAS CLAVE: GUARDIÁN, MENTIRA, *PHÁRMAKON*, POESÍA, VERDAD

**Abstract:** *The týpos of alternative poetry that Plato starts to delineate in the last part of Republic II can be reduced to two general norms (nómoi) that aim to regulate the treatment of religious aspects in poetic narrations and at the same time establish the bases of a non-anthropomorphic theology that instills a pious, brave and moderate*

---

\* Profesor de la Universidad de Buenos Aires, y miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, lucso@fibertel.com.ar

*character in future guardians. Of these norms, in this paper I examine the norm regarding the impossibility of lies from the divine (theïon) and especially the dark distinction that Plato introduces there between true and verbal lies (alethés pseúdos/ en toís lógois pseúdos). Although in principle Plato limits the use of verbal lies to the founders of the pólis (who at the same time must inculcate future guardians), I sustain here that its use can be extended to the field of poetic creation, and especially to the type of poet proposed as a paradigm in Republic III (the imitator guardian).*

KEY WORDS: GUARDIAN, LIE, *PHÁRMAKON*, POETRY, TRUE

Desde el inicio de *República*, Platón advierte que para abordar el problema de la justicia es necesario ocuparse de la *paideía* vigente y, principalmente, de los relatos compuestos por los poetas tradicionales. A partir del libro II, en efecto, instala como eje la cuestión de la normativa general a la que deben ajustarse tales composiciones. De alguna manera, en la última parte de este libro, Platón anticipa todas las líneas críticas fundamentales que irá desplegando progresivamente a lo largo de los libros III y X contra la tradición poética griega.<sup>1</sup> Establece deliberadamente como punto de partida el tema de la educación elemental (gimnástico-musical) de los futuros guardianes (*phýlakes*) en general,<sup>2</sup> puesto que de los mejores de entre ellos propondrá más adelante seleccionar a los futuros gobernantes de la *pólis* ideal, quienes recibirán a su vez una educación superior o filosófica (*Rep.* III 412b 2-414a 7). Decimos deliberadamente porque la cuestión de la *paideía* y, en especial, la de la hegemonía e influencia educativa que los poetas tradicionales ejercían sobre las generaciones jóvenes no constituye en *República*

<sup>1</sup> Tales líneas apuntan a una firme recusación de la base religiosa (*Rep.* II 375e 9-383c 7), ético-política (III 386a 1-398b 9), ontológico-epistemológica y psicológica (X 595a 1-608b 10) sobre la que se apoyaba la poesía tradicional.

<sup>2</sup> *Rep.* II 374d 8. Werner Jaeger (1957: 677-678, 722-723) hace referencia a una doble *paideía* en la *República* platónica: una inferior, relativa a la antigua cultura *musical* depurada (o *paideía* gimnástico-musical cuyo modelo son las cuatro virtudes cardinales) y propia de los guardianes en general, y otra superior, vinculada con la *paideía* o cultura especial filosófica (*i.e.* estudios superiores de corte matemático-dialéctico) de los regentes-filósofos (o perfectos guardianes) desarrollada en los libros VI y VII.

un aspecto periférico,<sup>3</sup> sino que se entronca claramente con el objeto último que persigue la obra: cómo surgen la justicia y la injusticia en una *pólis*.<sup>4</sup> Al instaurar una remisión recíproca entre el examen de la *paideía* de los futuros guardianes y el objeto central de la justicia, Platón da cuenta desde el comienzo del lugar fundamental que desempeñarán en el desarrollo argumental de *República* la crítica a la tradición poética y su nueva alternativa pedagógica (*Rep.* III 412b 2-3).

Inventar una *paideía* mejor que la tradicional implicará, para los fundadores de la *pólis* ideal, la creación de un nuevo relato sobre la educación gimnástico-musical que deberían recibir los guardianes en general (*Rep.* II 376d 9-e 1; III 414d 1-e 6). Si bien con el término *mousiké*, Platón remite en sentido amplio a la formación artístico-cultural concerniente a las Musas (poesía en general, pintura, cantos y melodías, etcétera), en los libros II y III enfatiza el ámbito de lo narrativo,<sup>5</sup> discriminando en principio dos clases de relatos (*lógoi*): verídicos (*alethés*) y falsos (*pseûdos*) (*Rep.* II 376e 11-12; VII 522a 6-b 1). Aclaro que la traducción de *pseûdos* (ya sea como *mentira*, *falsedad*, *engaño* o *ficción*) en *República* II y III constituye un problema que ha abierto dos grandes líneas entre los intérpre-

<sup>3</sup> Véase al respecto Marcel Detienne (2004: 76), para quien el lugar de enunciación del poeta tradicional es el de un *maestro de Verdad*, esto es, de una Verdad asertórica, incuestionada.

<sup>4</sup> *Rep.* II 372e 4-6, 376c 7-d 2, e 2-4; III 392c 1-4. En *Leyes* II 673a 3-10 Platón vuelve a destacar la importancia de la música y la gimnasia para la educación de la virtud del alma y del cuerpo, respectivamente: “Pues bien, a la parte de la voz que llega hasta el alma para la educación de su virtud la denominamos, a falta de un término mejor, música [...] La parte del cuerpo es lo que dijimos que es una danza de los que están en la edad del juego. Si tal movimiento llega hasta alcanzar la virtud del cuerpo, propongo llamar gimnasia a la conducción con arte de éste hasta tal estado”. *Cfr.*, asimismo *Leyes* VII 788c 6-8, 795d 6-8. Como apunta George M. A. Grube (1973: 279): “Cuando pasamos a la *República*, nos encontramos con que el tema del arte se estudia enteramente desde el punto de vista del educador y del gobernante. No hay mención alguna de la inspiración divina, ni tampoco se considera al artista como tal. El tema en cuestión no es ahora la calidad de una obra de arte, sino solamente su valor social”.

<sup>5</sup> Incluso en el tratamiento de lo estrictamente musical (*Rep.* III 398c 1-403c 8), cuyos elementos son la palabra (*lógos*), la armonía y el ritmo, la prioridad sigue descansando en el *lógos* (*Rep.* III 398d 8-9).

tes. Por un lado, autores como Francois M. Cornford, Anne Freire Ashbaugh y Ramona Naddaff consideran que el uso intencional e inventivo que supone este término permite su traducción como *ficción*, de allí que para esta línea *pseûdos* no comprometa necesariamente la connotación peyorativa que trae aparejada la noción de mentira.<sup>6</sup> Por otro, intérpretes como Giovanni R. F. Ferrari (1989: 98, 108-109, 136-141) y Chistopher Gill (1993: 40-42, 56-57), tras descartar en términos generales que pueda hallarse en la literatura griega arcaica y clásica un concepto de ficción o de ficcionalidad, llegan a la conclusión, en la cual nos ubicamos, de que Platón nunca trabaja de hecho con tal tipo de noción y que, por tanto, hay que traducir *pseûdos* como *mentira* o *engaño*. Su traducción como *ficción*, por lo demás, no permite explicar ni reflejar la dureza de la crítica que Platón dirige contra los poetas tradicionales, puesto que lo que les imputa no es, como veremos, que sean creadores de *ficciones*, sino justamente de mentiras. Pero más allá de esta controversia acerca de cómo entender el término *pseûdos*, el dato que nos interesa resaltar aquí es que, aun cuando la educación deba impartirse a través de ambas clases de relatos, Platón coloca, para sorpresa de Adimanto, el acento en los falsos (*Rep.* II 377a 1-2). Esta primacía del *pseûdos lógos* será fundamental en la medida en que la *paideía* poética alternativa que se procura inventar<sup>7</sup> deberá recurrir, más de una vez, al uso de la mentira: “¿No

---

<sup>6</sup> *Cfr.*, entre otros, la traducción de los términos *pseûdos/pseudés* como *ficción* y *ficticio* en Cornford, 1941: 68; Guthrie, 1990: 438; Bajtin, 1977: 170; Ashbaugh, 1991: 307-319; destaca la utilidad pedagógica de las *ficciones verdaderas, buenas o convenientes* (como el mito de Er), por contraposición a las *malas* (como el mito del anillo de Giges), y Naddaff (2003: 32-36), según la cual la denominada *noble mentira* que aparece en el libro III constituye un primer ejemplo del tipo de ficciones que se desprenden de la censura platónica sobre la poesía, ficciones de las que Platón se sirve de forma deliberada e intencional, y con fines claramente político-educativos: “Como ficción, esta mentira no implica entera o ‘completamente’ una mentira; está exenta de reclamos de verdad y falsedad” (Naddaff, 2003: 35); y Leroux (2002: 561). En contra, *cfr.*, Popper, 1985: 140-145 y Cook, 1996: 84, para quienes se trata simplemente de *historias falsas*.

<sup>7</sup> No acordamos en este punto con las posturas que, como Jaeger (1957: 603), aún creen ver en la reforma educativa encarada por Platón cierto aferramiento conservador o gradual a la antigua *paideía*, ya que los mismos términos que éste utiliza para hablar de

sabes que lo primero que contamos a los niños son mitos? Y éstos son falsos (*pseûdos*) por lo regular, aunque haya en ellos algo de verdad (*alethê*)” (*Rep.* II 377a 4-6). Nótese ya cómo en esta primera instancia modeladora del carácter ético-religioso de los niños que son los mitos tradicionales contados por los poetas,<sup>8</sup> Platón subraya deliberadamente los estrechos márgenes que separan lo verdadero de lo falso, proximidad que, como veremos cuando prescriba al poeta “asimilar lo más posible la mentira a la verdad” (*Rep.* II 382d 2-3),<sup>9</sup> será funcional para la progresiva legitimación de la mentira como uno de los elementos fundamentales del paradigma poético alternativo que se desprende de *República*.

La tarea platónica apunta, en una palabra, a purgar<sup>10</sup> las bases de la *paideía* gimnástico-musical, con el fin de allanar el terreno para poder *inventar* (*logopoiéo*) otra que, aun implicando relatos falsos, sea más

---

ella (*inventar*, *purgar*, entre otros) revelan una clara voluntad de crítica y depuración radical de las formas y contenidos de la *paideía* tradicional. A diferencia de Jaeger, pensamos que es precisamente tal entronque *negativo* el que mantiene vivo, en *República*, el antagonismo entre la poesía tradicional y la filosofía, y el que da cuenta a su vez de la operación final de sustitución del paradigma poético tradicional por el de cuño platónico.

<sup>8</sup> Platón entiende aquí *lógos* no como algo contrapuesto a *mythos*, sino como *relato* o *historia* en sentido amplio, de allí que los *mýthoi* en cuestión sean tomados como una clase de *lógoi*. *Cfr.*, al respecto *Rep.* III 398b 6-8; VI 501e 4, y *Leyes* I 644e 4-5; III 677<sup>a</sup> 1-2; IX 872d 7-e 2; XI 926e 9-927a 8, donde vuelve a emplear en numerosas ocasiones la palabra *lógos* como equivalente a *mythos*.

<sup>9</sup> Como señala al respecto Hans-Georg Gadamer (1985: 191), el motivo de la depuración platónica de la tradición mítica apunta a recusar lo falso no sólo porque es falso sino en vistas de la educación de las almas jóvenes.

<sup>10</sup> *Cfr.*, entre otras apariciones del verbo *katháiro*, *Rep.* III 399e 5, e 8. Sobre la purgación o actividad curativa llevada a cabo por Platón en *Rep.* II, III y X, *cfr.*, entre otros, Popper, 1985: 164-166, nota 12, quien se refiere a ella como una expresión del *radicalismo estético* propio del programa político-educacional platónico, y Asmis, 1992: 347-351. Aclaremos que en *República* esta *limpieza* no se limita sólo al área educativa, sino que también implica a veces una purificación del alma (como en *Fedón* 66d 7-67d 2) o de la *de la pólis* (*katharmòs póleos*) en su conjunto (*Rep.* VI 501a 2-4). En *Político* (293d 4-e 2) y *Leyes* (v 735d 1-5; IX 868a 1-e 3, 872e 1-873a 3) Platón vuelve a subrayar que tal purificación política general constituye la tarea primaria del verdadero político o legislador.

acorde al objeto de la indagación (la justicia en el plano individual y político) y a la correcta educación de los futuros guardianes.<sup>11</sup> Se trata así de vigilar a los creadores de mitos (*muthopoioí*), de rechazar la mayor parte de los que se cuentan o de aceptarlos sólo cuando estén bien, y de persuadir a las madres, nodrizas y maestros (*Rep.* II 381e 1-6, 383c 1-5) para que moldeen las almas jóvenes a través de los mitos que hayan pasado el tamiz de la censura (*Rep.* II 377c 3-4). La imperiosa necesidad de establecer un nuevo modelo (*týpos*) a partir del cual poder sopesar la producción poética vigente, aparece de forma clara cuando Platón dirige su examen hacia Homero y Hesíodo, principales exponentes de la tradición poética griega: “Por los mitos mayores juzgaremos también a los menores. Porque es lógico que todos ellos, mayores y menores, ostenten el mismo modelo (*týpon*) y produzcan los mismos efectos” (*Rep.* II 377c 7-d 1).<sup>12</sup> Una correcta formación del carácter religioso y ético-político de las jóvenes generaciones sólo podrá resultar para Platón de una clase de poesía basada en una nueva normativa, cuyo progresivo establecimiento implicará, a partir del libro II una contraposición entre dos paradigmas poéticos: el tradicional, cuyos falsos mitos (*mýthoi pseudeîs*) (*Rep.* II 377d 5-6) e imágenes del vicio (*kakías eikónes*) (*Rep.* III 401b 8) seducen desde antaño a los niños, maestros y a la multitud en general,<sup>13</sup>

---

Para el uso platónico de *kátharsis* (y a la familia de términos conexos como *katháiro*, *katharós*, entre otros) en los diálogos medios, *cfr.*, Nussbaum, 1995: 480-483.

<sup>11</sup> *Rep.* III 416b 8-c 3. Respecto de la *paideía* de los guardianes, Pierre Rodrigo (2001: 153-157) cree que Platón busca sustituir los valores tradicionales de la poesía épica por los vinculados con un enfoque filosófico del mundo. Ello le permite inscribir, según este intérprete, la cuestión del arte en un dominio pedagógico-político, puesto que lo que está en juego es la formación de los ciudadanos.

<sup>12</sup> Para la opinión tradicional sobre la educación impartida por estos poetas, *cfr.*, especialmente *Leyes* VII 810e 6-811a 5; Verdenius, 1949: 6; Guthrie, 1990: 434, nota 40 y Gill, 1993: 84, entre otros intérpretes.

<sup>13</sup> *Rep.* III 397d 6-9, 413c 4: “Parece, pues, que hechiza todo cuanto engaña”. Sobre el papel fundamental que detentaba la tradición poética como agente de transmisión de valores éticos y religiosos, *cfr.*, entre otros, *Rep.* II 365a 6-b 1, e 1-3: “Si los dioses existen y se preocupan por nosotros, no sabemos ni hemos oído de ellos de otra parte que no sea de los cuentos y genealogías de los poetas”.

y el de tipo platónico, vinculado con la nueva normativa postulada. Tomando, pues, como referencia los mitos mayores (*Rep.* II 377c 7) compuestos por Homero<sup>14</sup> y Hesíodo y, más concretamente, la mala representación verbal (*eikáze kakôs tô lógo*) que, en su opinión, tales poetas hacen de la naturaleza de los dioses, los démones, el Hades, los héroes y los hombres,<sup>15</sup> Platón formula en la última parte del libro II (379a 1-6) la nueva normativa a la que deberá ajustarse la descripción de la divinidad en los relatos poéticos (sean éstos de naturaleza épica, lírica o trágica).

Porque lo que subyace en estos mitos que recrean los poetas tradicionales es que terminan produciendo para Platón una incorrecta *mímesis* verbal de la naturaleza divina y humana. Una mala (*kakós*) e insana (*khalepós*) mentira<sup>16</sup> que, como tal, debe ser censurada:

---

<sup>14</sup> En tanto fuente educativa de donde abreva toda la tradición poética y, especialmente, la trágica, Homero se convierte a lo largo de *República* en el primer blanco explícito de la crítica platónica. Cfr., entre otros, I 334a 10-b 6; x 595b 9-c 3, 606e 1-607a 8, 607e 4-608b 2.

<sup>15</sup> *Rep.* II 377d 4-e 3; III 386a 1-392c 4. Platón sigue en este punto una tradición crítica abierta por algunos presocráticos como Pitágoras, Jenófanes y Heráclito. Jenófanes de Colofón ya había, en efecto, dirigido una serie de críticas importantes hacia la tradición poética griega y, sobre todo, contra su naturaleza antropomórfica y politeísta (cfr., frags. 21 B 10-16). A la vez que objeta duramente dicha tradición, Jenófanes formula —y en este punto Platón sigue de alguna manera su guión argumentativo— una nueva teología no antropomórfica y de carácter monoteísta: “Un único dios, el supremo entre dioses y hombres, ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales” (frag. 21 B 23). Sobre los antecedentes y la influencia de esta tradición de reprobación ético-religiosa (Jenófanes y Heráclito) y de censura filosófica de la poesía tradicional en la filosofía platónica, cfr., especialmente Gadamer, 1985: 190-191; Jaeger, 1957: 605-606 y Nussbaum, 1995: 179. Cabe agregar a su vez que, aun cuando Heráclito acuse a Hesíodo (como también a Homero) de transmitir falsas concepciones cosmológicas, religiosas y éticas, no deja de ser consciente y de dar muestras de su enorme influencia educativa al llamarlo *maestro de muchos* (22 B 27).

<sup>16</sup> Es interesante destacar en este contexto las equivalencias que traza Platón entre buena *mímesis*/bella mentira (*kalón pseûdos*), y mala *mímesis*/mala mentira (*kakón pseûdos*). Cfr., al respecto *Rep.* II 377d 8-e 3.

Que se da con palabras una mala representación (*eikáze tis kakôs tô lógo*) de la naturaleza de dioses y héroes, como un pintor cuyo retrato no presentara la menor similitud con relación al modelo que intentara reproducir. (*Rep.* II 377e 1-3)

Esta tendencia antropomórfica de la poesía tradicional se basa en la creencia falsa e impía de que algo malo pueda provenir de los dioses y de los héroes, la cual da lugar a la operación de transferencia de las debilidades éticas y psicológicas propias de los hombres a las acciones de aquéllos.<sup>17</sup> La peligrosidad que encierra tal mentira propagada por los poetas tradicionales estriba en que, a juicio de Platón, los jóvenes destinatarios terminarán por justificar sus eventuales actos impíos y amorales a la luz del ejemplo que ofrecen aquellos dioses y héroes antropomorfizados.<sup>18</sup> De allí que el *týpos* de poesía alternativo que Platón, bajo la máscara de los fundadores de la *pólis* ideal,<sup>19</sup> empiece a delinear se traduzca en dos pautas (*týpoi*) o normas (*nómoi*) generales que apuntan a regular el tratamiento de los aspectos religiosos en los relatos poéticos, y a establecer, al mismo tiempo, las bases de una teología no antropomórfica que permita infundir un carácter piadoso, valiente y moderado en los futuros guardianes.<sup>20</sup> De acuerdo con tales pautas, debe narrarse o pintarse

---

<sup>17</sup> *Rep.* II 380b 8-c 3; III 391e 1. Este antropomorfismo e inmoralismo que Platón encuentra en los versos de la tradición poética puede apreciarse también al principio del libro III (390b 6-391d 7). *Cfr.*, en la misma línea *Leyes* X 886b 10-c 8, donde destaca el peso de la palabra poética en materia religiosa, así como su inconveniencia político-religiosa.

<sup>18</sup> *Cfr.*, en *Rep.* II 377e 6-378b 5 la crítica y censura a la mayor mentira (*mégistos pseúdos*) contada por Hesíodo en *Teogonía* 154-210, 453-506: el mito de la castración de Urano por parte de Crono (y de éste a manos de Zeus), cuyo ejemplo podría incitar a los jóvenes a tratar de la misma manera a sus padres. Véase también *Rep.* II 364c 5-e 2; III 391e 4-392a 1.

<sup>19</sup> *Rep.* II 378e 7-379a 4: “¡Ay, Adimanto! No somos poetas tú ni yo en este momento, sino fundadores de una ciudad. Y los fundadores no tienen obligación de componer mitos, sino únicamente de conocer las líneas generales (*toùs týpous eidénai*) que deben seguir en sus mitos los poetas, con el fin de no permitir que se salgan nunca de ellas”.

<sup>20</sup> *Rep.* II 383c 1-5; III 386a 6-392a 1. Para el tema de la teología platónica, *cfr.*, Taylor, 1946: 113-152 y Goldschmidt, 1970: 145-148, según el cual Platón designa con el nombre de

a dios (*theós*), lo divino o la divinidad (*tò theîon*)<sup>21</sup> tal cual es: en primer lugar, como esencialmente buena y, por tanto, sólo causa del bien y nunca de los males humanos.<sup>22</sup> En segundo lugar, y partiendo del supuesto de que los dioses son los seres más perfectos, bellos y buenos que existen, jamás debe mostrárselos incurriendo en el engaño mediante transformaciones en su apariencia, sino permaneciendo de modo simple e invariable en la forma (*morphé*) que les es propia. De aquí se desprende un aspecto central en relación con nuestro tema: que todo lo divino (*theîon*), por ser absolutamente incapaz de mentir, es siempre veraz en hechos y en palabras: “Por lo tanto, no hay en la divinidad un poeta mentiroso” (*Rep.* II 380d 1-383a 5, 382d 9).<sup>23</sup>

De estas normas, me interesa detenerme en la relativa a la imposibilidad de la mentira por parte de lo divino y, más puntualmente, en la

*teología* la mitología depurada de aquellos relatos pasionales susceptibles de alimentar en las almas de los niños el gusto por la desmesura. Rodrigo (2001: 144-145) entiende, por su parte, el plan religioso de *República* II como un *pasaje de la mitología a la teología*. Para los antecedentes de una teología de naturaleza no antropomórfica, véase *supra* nota 14.

<sup>21</sup> Sobre la indistinción entre tales términos y su uso en singular y plural, *cfr.*, especialmente Cornford, 1941: 66.

<sup>22</sup> *Rep.* II 379b 1-380c 9; y asimismo *Leyes* VII 801a 8-b 3. En esta primera norma encontramos, como afirma Jaeger (1957: 610-611), un claro conflicto entre dos concepciones acerca de la divinidad: la antigua, propia de la religión tradicional (*moîra* divina) y en la cual la divinidad es causa de *todo* cuanto acontece (de lo bueno y de lo malo), y la vinculada con el nuevo paradigma platónico de la *areté*, que apunta a la responsabilidad ética del hombre a través de sus actos.

<sup>23</sup> Todo el núcleo argumental de la crítica religiosa a la tradición poética recae, como puede observarse, en un enérgico rechazo de su carácter antropomórfico, ilustrado a partir de una selección de obras de Homero y Esquilo, en cuyos versos Platón advierte una clara transgresión de las normas básicas mencionadas. Para una lectura de estos versos, *cfr.*, especialmente *Rep.* II 379c 9-381d 8, 383a 7-b 9. Guthrie (1990: 442, nota 59) destaca que la incredulidad en los olímpicos pendencieros e inmorales estaba probablemente extendida entre las amistades de Platón, de allí que Glaucón acuerde con ello de inmediato. Según Rodrigo (2001: 154-155), Platón establece dichas normas básicas en función de su propio arquetipo filosófico de divinidad.

oscura<sup>24</sup> distinción que Platón introduce allí entre la mentira real, pura (*ákratos*) o verdadera (*alethés pseúdos/tò tò ónti pseúdos*) y la verbal o en palabras (*en toís lógois pseúdos*), para examinar cómo juega esta última en el marco de la contraposición entre el paradigma poético tradicional y el de tipo platónico delineada en *República* II y III. Recordemos, pues, la distinción fundamental entre la mentira real y la verbal: mientras que la primera apunta a la ignorancia que existe en el alma del engañado (*he en tê psykhê ágnoia he toû epseusménou*), la mentira en palabras no es sino “cierta imitación de la afección que existe en el alma y una imagen nacida después (*mímema ti toû en tê psukhê estin pathématos kai hústeron gegonòs eídolon*)” (*Rep.* II 382b 7-c 1). Platón es claro y tajante respecto de la mentira verdadera: es algo odiado por todos los dioses y hombres,<sup>25</sup> ya que nadie desea ser engañado voluntariamente en su alma respecto de la realidad y permanecer en la ignorancia.<sup>26</sup> De allí que, sin detenerse en el examen de este tipo de falsedad, apunte la mira hacia la mentira verbal intencional<sup>27</sup> y, más puntualmente, hacia el problema de para quién y cuándo puede justificarse su uso con vistas a la formación del carácter religioso y ético-político de los futuros guardianes (*Rep.* II 382c 6-7).

A pesar de ser la mentira una práctica altamente perniciosa y subversiva en manos de cualquier particular (*Rep.* III 389c 1-d 5), Platón restringe su empleo a los fundadores de la *pólis* ideal, quienes a su vez deberán inculcársela a los futuros guardianes, y luego al resto de la ciu-

<sup>24</sup> Respecto de la oscuridad del planteamiento, véanse las dudas que expresa Adimanto en *Rep.* II 382a 1-c 2.

<sup>25</sup> *Rep.* II 382a 4-5, c 3-4; III 413a 6-7; VI 485c 3-4. *Cfr.*, asimismo la clara contraposición que traza Platón entre el amante del saber (*philósophos*) y el amante de la mentira (*philopseudés*) en *Rep.* VI 485c 12-d 1, 490b 9-c 1.

<sup>26</sup> *Rep.* III 413a 6-7: “¿Y no es un mal el estar engañado (*epseústhai*) respecto de la verdad, y un bien alcanzar la verdad?”.

<sup>27</sup> Respecto del carácter voluntario e involuntario de la mentira, *cfr.*, la distinción que introduce Platón en *Rep.* VII 535d 9-e 5 entre *mentira voluntaria* (*ekoúision pseúdos*) e *involuntaria* (*akoúision pseúdos*), vinculada esta última con la ignorancia que existe en el alma del engañado (*i.e.* la *mentira verdadera* de *Rep.* II 382b 7-c 1). Como antecedente de tal distinción, véase asimismo *Hippias Menor* 365d 6-370e 9.

dad. Cuales médicos sabrán cómo suministrar este remedio del modo más oportuno, aquéllos podrán faltar a la verdad respecto de sus gobernados y enemigos, siempre y cuando ello redunde en beneficio de la *pólis*.<sup>28</sup> Sólo en tal caso la mentira tendrá valor como *phármakon*, y recibirá, en la última parte del libro III, el mote de noble (*gennaïon pseûdos*). Pero aun cuando en principio limite su empleo a los fundadores y gobernantes de la *pólis* proyectada, tal mentira cumple asimismo un papel fundamental en manos del tipo de poeta alternativo que Platón empieza a delinear en *República* III, cuando deja abierta la posibilidad para que los futuros guardianes, llegado el caso, imiten:

Pero si imitan, que imiten ya desde niños los caracteres que les convienen: valientes, moderados, piadosos, libres y todos los semejantes (*eàn dè mimôntai, mimeîsthai tà toútois prosékonta euthùs ek paídon, andreîous, sóphronas, hosíous, eleuthérous, kai tà toiaûta pánta*), pero no deben hacer ni ser hábiles para imitar cosas innobles, ni ninguna de las vergonzosas, para que a partir de la imitación no disfruten de ser aquello que imitan. (*Rep.* III 395c 3-d 1, 402b9-c 8)<sup>29</sup>

<sup>28</sup> *Cfr.*, *Rep.* II 382c 6-10: “¿No resultará beneficiosa, como el remedio (*phármakon*) con que se contiene un mal, contra los enemigos y cuando alguno de los que llamamos amigos intenta hacer algo malo, bien sea por efecto de un ataque de locura o de otra perturbación cualquiera?”; III 389b 2-9: “Pero también la verdad merece que se la estime sobre todas las cosas. Porque, si no nos engañábamos hace un momento, y realmente la mentira es algo que, aunque de nada sirva a los dioses, puede ser útil para los hombres a manera de medicamento (*pharmákou*), está claro que una semejante droga debe quedar reservada a los médicos, sin que los particulares puedan tocarla [...] Si hay, pues, alguien a quien le sea lícito faltar a la verdad, serán los gobernantes de la ciudad, que podrán mentir con respecto a sus enemigos o conciudadanos en beneficio de la comunidad, sin que ninguna otra persona esté autorizada a hacerlo”. *Cfr.*, asimismo *Leyes* XI 916d 6-917a 1.

<sup>29</sup> El hecho de que el guardián eventualmente imite no implica que sea el único que se ajuste a los nuevos lineamientos poéticos esbozados en *República* II y III por los fundadores de la *pólis* ideal, o que, en otras palabras, el nuevo paradigma poético que Platón busca asentar se limite sólo a la figura del guardián imitador, sino que en el fondo procura que tal paradigma llegue a hacerse extensivo para los futuros poetas de la *pólis*. En este sentido, la figura del guardián imitador le sirve a Platón como primer eslabón de una nueva cadena poética a formar; como una piedra de toque para las futuras generaciones que se

La utilidad de la mentira para tal tipo de poeta se revela, en efecto, cuando éste se apresta no tanto a la tarea de supervisión y censura de las obras poéticas tradicionales, como a la de apropiación y recreación de un legado mitológico, cuyo resultado implica una nueva versión de los hechos antiguos que contrasta con la ofrecida por los poetas tradicionales:

¿Y no la hacemos útil (*khresimon*) también con respecto a los relatos mitológicos de que antes hablábamos, cuando, por no saber hasta dónde son verdaderos los hechos antiguos, asimilamos lo más posible la mentira a la verdad (*dià tò mè eidénai hópe talethès ékhei peri tôn palaiôn, aphomoioúntes tò aletheî tò pseúdos hóti málista*)? (*Rep.* II 382c 10-d 3)

Este nuevo relato de los hechos antiguos a cargo del poeta de tipo platónico implicará, en términos *religiosos*, una imitación de la divinidad<sup>30</sup> como esencialmente buena, simple, inmutable y veraz en hechos y palabras; y, en términos *ético-políticos*, una *mímesis* de buenos caracteres de dioses, héroes y hombres o, como dirá en *Leyes*, de la vida más bella y mejor (*Leyes* VII 817b 4). Todo ello con el fin de infundir piedad, valentía, moderación y justicia en los futuros guardianes (*Rep.* II 383c 1-5; III 386a 1-4). Se trata así de que los poetas de la *pólis* ideal se apresten a narrar los hechos pasados, presentes y futuros (*Rep.* III 392d 2-3) según pautas contrarias a las seguidas por los tradicionales (*Rep.* III 387c 9,

---

acerquen a las puertas de la creación poética. Para fundar, en suma, una nueva tradición poética radicalmente distinta a la vigente. Entre los numerosos pasajes existentes respecto del tipo de poeta platónico, recordemos aquel de *Rep.* v 459e 5-460a 2: “Será, pues, preciso instituir fiestas en las cuales unamos a las novias y novios y hacer sacrificios, y que nuestros poetas (*hemetérois poietaís*) compongan himnos adecuados a las bodas que se celebren”. El guardián imitador de *República* constituye, por lo demás, un importante antecedente para la figura del poeta legislador que Platón introducirá más tarde en *Leyes* VII 817a 2-e 3 y IX 858c 6-859c 4. Allí, en efecto, el modelo dialógico-filosófico se revelará como el mejor ejemplo de *mímesis* de la vida más bella y mejor. Una *cierta poesía* (*Leyes* VII 811c 9) filosófica que Platón erige finalmente como *parádeigma* para las futuras generaciones de poetas y maestros de niños y jóvenes.

<sup>30</sup> En *Teeteto* 176b 1-2 Platón llega a definir la vida filosófica como una “ semejanza con la divinidad en la medida de lo posible (*homoíosis theô katà tò dunatón*)”.

392b 4-6), poniendo sus relatos en función del mayor bien para la *pólis* (*Rep.* III 378e 1-3, 380b 6-c 3; III 401b 1-d 3, 412d 9-e 8, 413c 5-d 1).

Si mi lectura es correcta, el empleo de la mentira en el campo de la creación poética vendría a desdibujar de algún modo aquella distinción, resaltada por Platón en los libros II y III, entre el poeta tradicional mentiroso (*pseudés*) y el que estima la verdad por sobre todas las cosas.<sup>31</sup> Porque, llegado el caso, ambos poetas terminan haciendo un uso intencional de la mentira.<sup>32</sup> Platón, en efecto, no deja de reconocer el empleo de la

---

<sup>31</sup> Para los pasajes en que Platón achaca a los poetas tradicionales mentiras de tipo dañinas, véase, entre otros, *Rep.* II 378b 8-c 1: “Ni tampoco se debe hablar en absoluto de cómo guerrear, se tienden acechanzas o luchan entre sí dioses contra dioses, pues no son cosas verdaderas (*oudè gàr alethè*)”, 381e 1, 382d 9; III 386b 10-c 1: “pues lo que cuentan actualmente [sobre el Hades] ni es verdad ni beneficia a los que han de ser combatientes”, 391e 1-2: “Porque, como hace un rato decíamos, tales manifestaciones no son piadosas ni verdaderas, puesto que hemos demostrado que es imposible que los males provengan de los dioses”. Respecto de esta alta estimación por la verdad (sobre todo como una de las más importantes cualidades del verdadero filósofo), *cf.*, *Rep.* III 389b 2, 413a 6-7; VI 485c 3-4, 490b 9-c 3, y *Leyes* XI 916d 6-917a 1, donde, en el marco de su caracterización del derecho comercial imperante en el nuevo ordenamiento político proyectado en *Leyes* y, más concretamente, al ocuparse del tema de la adulteración de productos, Platón afirma que el legislador debe obrar contra la mentira en actos y palabras: “Todo varón debe entender la adulteración, la mentira (*pseudos*) y el fraude como si fueran una única clase, aquella a la que la plebe suele otorgarle buena reputación, cuando con maldad dice que, si en cada caso se hiciera oportunamente, tal cosa podría ser muy correcta, aunque dejan indeterminados y desordenados la oportunidad, el dónde y el cuándo. Muchas veces son perjudicados por esa palabrería, así como también ellos perjudican a otros. El legislador no puede dejar este punto sin definición, sino que debe aclararlo siempre con definiciones mayores o menores y, por tanto, también debe ser definido ahora. Nadie que no fuera a ser el más odiado por los dioses, debe cometer una falsedad, un fraude o una adulteración, ni de palabra ni de hecho, invocando la raza de los dioses”.

<sup>32</sup> Recordemos al respecto aquel pasaje clave en donde Platón hace referencia a Homero y Hesíodo como las dos principales fuentes de creación y difusión de los mitos mayores: “Aquellos que nos contaban Hesíodo y Homero, y con ellos los demás poetas. Ahí tienes a los creadores de mitos falsos que han contado y siguen contando a los hombres” (*Rep.* II 377d 4-6). Como bien remarca Gadamer (1985: 200-201), bellas o no, las mentiras de

misma en poetas tradicionales como Homero, Hesíodo y Esquilo, y de subrayar al mismo tiempo su alcance negativo sobre las almas jóvenes:

¿Hemos de permitir, pues, tan ligeramente que los niños escuchen cualesquiera mitos, compuestos por el primero que llegue, y que introduzcan en sus almas opiniones generalmente contrarias a las que creemos necesario que tengan inculcadas al llegar a mayores? [...] Es verdad, tales relatos (*lógoi*) son insanos (*khalepoi*). (*Rep.* II 377b 5-9, 378a 7)

La censura y legitimación del empleo de la mentira varía, así, de acuerdo con la finalidad perseguida. A diferencia del poeta tradicional, cuyas mentiras, en tanto insanas, deben ser censuradas (*Rep.* II 377b 11-c 5, d 7-9), las relatadas por el poeta de tipo platónico adquieren justificación en vistas de su noble finalidad, que no es otra que la de moldear correctamente el carácter religioso y ético-político de los niños y jóvenes. Finalidad terapéutica que, a juicio de Platón, el poeta tradicional no persigue, aun cuando también se sirva de la mentira para narrar los hechos del pasado (*Rep.* II 380b 2-c 3; III 414c 4-415c 7).

Si bien, y aunque no se diga explícitamente, la mentira en palabras, a diferencia de la mentira verdadera vinculada con la ignorancia que existe en el alma del engañado, supone un conocimiento de la verdad sobre aquello de lo que se miente,<sup>33</sup> su empleo en el campo de los relatos mitológicos vuelve problemático este punto, ya que muchas veces el poeta

---

los poetas siempre son mentiras. Frente a la *paideía* existente, Platón proyecta, según este intérprete, una poesía rigurosamente depurada, que ya no es espejo de la vida humana, sino lenguaje completamente intencional de bellas mentiras, las cuales apuntan a reflejar el *ethos* de su *pólis* depurada.

<sup>33</sup> Sobre este punto, *cfr.*, especialmente, Margel, 2002: 156-157. Como antecedente de tal distinción, véase asimismo *Hippias Menor* 365d 6-370e 9, donde toda la discusión que mantiene Sócrates con el sofista homónimo gira en torno del carácter contrapuesto de dos personajes literarios (la valentía, simpleza y veracidad en el caso de Aquiles; la astucia y la mentira en el de Odiseo) y, más concretamente, sobre a cuál de ellos ha hecho mejor Homero en cuanto a verdad y engaño. Según el planteamiento paradójico de *Hippias*, mientras que la mentira voluntaria supone inteligencia y conocimiento de la verdad, la involuntaria supone ignorancia y desconocimiento. En el primer caso, el que miente, en

desconoce la verdad de los hechos antiguos que narra. De allí que, frente a tal desconocimiento, Platón llegue a prescribirle al poeta la empresa de asimilar lo más posible su mentira al rango de verdad,<sup>34</sup> retomando paradójicamente la vieja fórmula de las musas hesiódicas: “decir muchas mentiras con apariencia de verdades”.<sup>35</sup> Incluso ante algo que podría considerarse una verdad sobre los hechos del pasado, Platón ordena, una vez comprobados sus efectos nocivos sobre las almas jóvenes, evitar a toda costa su conocimiento mediante el empleo de la mentira curativa:

En cuanto a las hazañas de Crono y el tratamiento que le infligió su hijo [Zeus], ni aunque fueran verdad me parecería bien que se relatasen con tanta ligereza a niños no llegados aún al uso de razón; antes bien, sería preciso guardar silencio acerca de ello, y si no hubiera más remedio que mencionarlo, que lo oyese en secreto el menor número posible de personas. (*Rep.* II 378a 1-5, c 3-d 3)<sup>36</sup>

---

tanto sabe de aquello de lo que habla (aritmética, geometría, astronomía, etcétera), puede optar por mentir o decir la verdad. En una palabra: obra mal a sabiendas.

<sup>34</sup> *Rep.* II 382c 10-d 7. Una clara muestra de esta forzada asimilación puede leerse en *Rep.* II 380a 5-b 2: “Si un poeta canta las desgracias de Níobe [...] o las de los Pelópidas o de los troyanos o algún otro tema semejante, o no se le debe dejar que explique estos males como obra divina, o si lo dice, tendrá que inventar alguna razón parecida a la que estamos ahora buscando (*exeuretéon autoîs skhedòn hòn nûn hemeîs lógon zetoûmen*), y decir que las acciones divinas fueron justas y buenas, y que el castigo redundó en beneficio del culpable”.

<sup>35</sup> Hesíodo, *Tegonía* 27. *Cfr.*, asimismo el discurso que Platón pone en boca de las Musas en *Rep.* VIII 545d 7-e 3, las cuales hablan con apariencia de seriedad.

<sup>36</sup> Otro ejemplo de este tipo puede hallarse en el marco del empleo político de la mentira como *phármakon* en *Rep.* V, cuando, a propósito de la organización familiar y comunitaria de la clase de los guardianes, Platón se detiene en la regulación de los matrimonios y la procreación de hijos en el seno de esa comunidad: “Parece que nuestros gobernantes deberán hacer uso muchas veces de la mentira y el engaño (*tò pseúdei kai tē apáte*) para provecho (*ophelía*) de los gobernados. Dijimos en algún momento que tales cosas eran útiles (*khrésima*) como remedio (*en pharmákou*) [...] Pues bien, en lo relativo al matrimonio y la generación parece que eso tan razonable resultará no poco importante” (*Rep.* v 459c 8-d 5). Valiéndose así de la mentira y el engaño, los gobernantes programarán secretamente las nupcias de los mejores guardianes con las mejores mujeres y de los

Antes de concluir, traigo a colación uno de los ejemplos paradigmáticos de la mentira como *phármakon* que Platón ofrece en el último tramo del libro III de *República*. Con la denominación de *noble mentira* (*gennaïon pseudos*) (*Rep.* III 414b 8-c 2) sitúa allí su empleo en manos de los fundadores de la *pólis* ideal, quienes podrán persuadir mediante ella a los futuros guardianes (perfectos y auxiliares), y luego al resto de los ciudadanos. Hablamos, puntualmente, del conocido mito de los metales, un gran ejemplo de persuasión (*méga parádeigma toû peísein*) que, paradójicamente, resulta difícil de hacer creer:

No se trata de nada nuevo, sino de un relato fenicio, que ha sucedido ya antes en muchas partes, según dicen los poetas y han hecho creer a la gente, pero que nunca pasó entre nosotros ni pienso que pueda pasar, pues requiere mucha persuasión para hacerlo creíble. (*Rep.* III 414c 4-7)<sup>37</sup>

En este relato, Platón hace converger hábilmente el recurso a la mentira como *phármakon* con las operaciones de apropiación y recreación del legado poético tradicional, inspirándose para ello en el mito hesiódico de las edades<sup>38</sup> y en el de la autoctonía relatado por Esquilo *Siete contra Tebas*.<sup>39</sup>

---

peores con las peores, de forma tal que el rebaño de guardianes y su descendencia sea lo más excelente posible: “Todo esto ha de ocurrir sin que nadie lo sepa, excepto los gobernantes, si se desea también que el rebaño de los guardianes permanezca lo más apartado posible de toda discordia” (*Rep.* v 459e 1-3).

<sup>37</sup> Respecto de las dificultades para hacer creíble tan noble mentira, *cfr.*, *Rep.* III 415c 7 y *Leyes* II 663e 3-9. Para una severa crítica del uso de mentiras *propagandísticas* por parte de los filósofos guardianes, así como del mito *racista* de los metales (o “Mito de la sangre y del suelo”) *cfr.*, Popper, 1985: 140-145, según el cual todo ello da cuenta de una moral *totalitaria*. En una línea contraria, *cfr.*, entre otros, Adam, 1963: 110, 136-137 y Cornford, 1941: 106, notas 1 y 2, quien se refiere a dicho mito como una “inofensiva alegoría de Platón”, que los propios magistrados deben aceptar en lo posible: “No se trata, pues, de mera ‘propaganda’ impuesta a las masas por los gobernantes”.

<sup>38</sup> Hesíodo, *Trabajos y días* 106-201. Esta operación aparece confirmada en *Rep.* VII 546d 8-547a 1. Al suprimir la edad de los héroes, Platón reduce a cuatro los cinco metales hesiódicos.

<sup>39</sup> *Siete contra Tebas* 10-20; 414-16. En estos versos, Esquilo relata que los cadmeos (*i.e.* los tebanos, por ser el fenicio Cadmo el fundador mítico de la ciudad de Tebas) nacieron

A través de la fusión de ambos mitos, los fundadores pretenden hacerle creer a la primera generación de guardianes que toda la educación transmitida no era sino algo que experimentaban en sueños, y que en realidad se moldearon y crecieron en el interior de la tierra hasta que ésta los dio a luz. Que las almas de todos los ciudadanos de la *pólis* se hallan, a su vez, compuestas por un tipo de metal, vinculado con una determinada clase y función social: los compuestos de oro se relacionan así con la clase de los perfectos guardianes destinados a gobernar; los de plata, con los auxiliares capacitados para custodiar; y los de hierro y bronce, con los campesinos y demás artesanos orientados a la producción (*Rep.* III 414d 6-e 6, 415a 1-7). La nobleza de este falso mito puede percibirse a la luz de su triple utilidad en términos políticos: en primer lugar, permite apuntalar el sentimiento patriótico (de amor y defensa de la madre-tierra)<sup>40</sup> y el lazo de hermandad comunitaria; en segundo lugar, respaldar la férrea división de clases y el principio de la especialización de las funciones, según el cual uno produce más y mejor al ejercer un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes naturales.<sup>41</sup> Por último, habilita una constante supervisión por parte de los gobernantes sobre las posibles combinaciones entre las clases-metales, ya que, como apunta Platón, la orden principal que les impone la divinidad reza que vigilen por sobre todas las cosas las combinaciones de metales de que están compuestas las almas de los niños.<sup>42</sup>

---

según el mito de la tierra beocia, cuando, por consejo de Atenea, Cadmo sembró los dientes del dragón que custodiaba la fuente de Ares, de cuyo seno crecieron soldados armados, ancestros de los tebanos. Sobre el uso platónico de los mitos, sus características esenciales y valor propedéutico, *cfr.*, entre la abundante bibliografía existente, los trabajos de Frutiger, 1930: 36; Brisson, 1982: 109-159; Droz, 1993: 9-18 y Mattéi, 1996: 3.

<sup>40</sup> Sobre el amor a la ciudad entendida como madre, *cfr.*, *Rep.* v 470d 3-e 2.

<sup>41</sup> *Rep.* II 370c 3-5. Para otras apariciones de este principio de la especialización, véase *Rep.* I 353a 9-b 3; II 374a 5-d 6; III 394e 1-6, 395b 8-c 3, 397e 4-8; IV 423d 2-6; v 453b 2-5. Sobre las razones económico-políticas de dicho principio, *cfr.*, Barker, 1961: 192 y Annas, 1981: 73-75.

<sup>42</sup> *Rep.* III 415a 7-c 7. Esta supervisión es de suma importancia en tanto procura que el guardián gobernante, tras valorar la composición natural (el tipo de metal) de cada niño, pueda distribuirlos en sus respectivas clases con el fin de que ejerzan la función social que

Llegados a este punto, podemos ya reconstruir, en términos generales, la estrategia argumentativa seguida por Platón para introducir y justificar el empleo de la mentira curativa en manos de los poetas de la *pólis* ideal. Vimos, por un lado, cómo a través de la postulación de una nueva normativa poética, contraria en materia de estilo y de contenido a la tradicional, Platón prescribía el uso restringido de la mentira como el remedio más efectivo contra la impía y viciosa formación de los niños y jóvenes proveniente de la poesía tradicional:

Nosotros nos valdríamos, con vistas a la utilidad (*ophelías*), de un poeta y relator de mitos más austero y menos agradable (*austerotéro kai aedestéro*), que imitara para nosotros el modo de hablar del hombre de bien y que contara sus relatos de acuerdo con aquellas pautas (*týpois*) que establecimos desde el comienzo, cuando intentábamos educar a los soldados. (*Rep.* III 398a 8-b 4. *Cfr.*, asimismo III 401b 1-d 3)

De su aplicación en el marco de la contraposición entre el paradigma poético tradicional y el platónico, desprendimos una distinción entre dos clases de mentira verbal: la dañina o perjudicial (*blaberós*), empleada por los poetas tradicionales, y la curativa o terapéutica, vinculada con esa poesía más austera, bella y saludable impulsada por Platón (*Rep.* III

---

les corresponde, porque “puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro, o un hijo de oro de un padre de plata, o que se produzca cualquier otra combinación semejante entre las demás clases” (*Rep.* III 415b 1-3). Para la estrecha vinculación entre estas diferentes posibilidades de combinación de las almas-metales y el principio de la especialización de las funciones, *cfr.*, especialmente *Rep.* IV 423c 6-d 6; VIII 546d 8-547a 5. Desde una perspectiva política, se trata de evitar que la clase de los artesanos y labradores (hierro y bronce) llegue a ocupar alguna vez el puesto privilegiado de la gobernación, ya que según un oráculo, la ciudad perecerá cuando la guarde el guardián de hierro o el de bronce (*Rep.* III 415c 6). Esta mentira noble tiene, por lo demás, un beneficio de orden económico-político para la *pólis*, puesto que apoyándose en ella Platón llega a prescribir la prohibición de los metales preciosos (como el oro y la plata) en manos de los guardianes de la *pólis*, evitando de esta manera que en tal casta puedan llegar a generarse enemistades por razones económicas (*Rep.* III 416e 4-417a 3). Para una visión crítica de este mito fenicio, *cfr.*, Aristóteles, *Política* 1264b 10-15.

401c 4-d 3). Por otro lado, si los futuros guardianes, educados por los fundadores de la *pólis* a través de nobles mentiras, se abocaran a imitar, también estarían legítimamente habilitados para inventar falsos relatos y persuadir mediante ellos a los ciudadanos en beneficio de la *pólis*. Toda esta estrategia argumental tendiente a supeditar el *pseûdos* a una finalidad terapéutica que, desde su perspectiva, redundaba en un bien de orden individual y político, le permite a Platón relevar la connotación negativa de la mentira a través de su legitimación como uno de los recursos fundamentales de su nuevo paradigma poético delineado en *República*.<sup>43</sup> Quizá, y para terminar, toda la raíz del problema de la apelación a la mentira como *phármakon* se halle condensado en aquel pasaje de *Leyes* donde Platón procura justificar su empleo en manos del legislador: “La verdad es bella, extranjero, y firme; pero no parece que sea fácil de hacer creer (*kalòn mèn he alétheia, ô xéne, kai mónimon; éoike mèn ou rhádion éînai peíthein*)” (*Leyes* II 663e 3-4).<sup>44</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Adam, James (1963), *The Republic of Plato*, 2da. edición con introducción de D. A. Rees, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press, 2 vols.
- Annas, Julia (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Nueva York, Estados Unidos, Oxford University Press.

<sup>43</sup> Sobre la dimensión político-educativa de la mentira en *República*, *cfr.*, especialmente Page, 1991: 1-33 y Schofield, 2006: 311-312.

<sup>44</sup> Platón habilita también allí al legislador para disponer del recurso a la mentira útil (*pseûdos lusitelés*) con una finalidad ético-política: “Un legislador de algún valor, por pequeño que sea, incluso si no hubiera sido esto tal como ahora nos ha persuadido el argumento que es [*i.e.* de que la vida injusta no sólo es más vergonzosa y más fea, sino también realmente menos placentera que la vida justa y piadosa], si se hubiera atrevido a decir alguna otra mentira a los jóvenes por su bien, ¿es posible que hubiera dicho una mentira más útil (*pseûdos lusitelésteron*) que ésta y que fuera más eficaz para que todos actuaran justamente, no por coacción, sino por propia voluntad?” (II 663d 6-664a 7). *Cfr.*, asimismo *Leyes* IX 858c 6-859c 4.

- Ashbaugh, Anne Freire (1991), "La verdad de la ficción. Una lectura de *República* 376e5-377a6", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVII, núm. 2, pp. 307-319.
- Asmis, Elizabeth (1992), "Plato on poetic creativity", en Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, pp. 338-364.
- Barker, Ernest (1961), *Greek Political Theory*, Londres/Nueva York, Reino Unido/Estados Unidos, Bungay-Suffolk.
- Battin, Margaret Pabst (1977), "Plato on true and false poetry", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 36, núm. 2, pp. 163-174.
- Brisson, Luc (1982), *Platon, les mots et les mythes*, París, Francia, Maspero.
- Burnet, John (1907), *Platonis Opera*, con breves anotaciones recomendadas para la enseñanza crítica, Oxford, Estados Unidos, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, tomos IV-V. [S. R. Slings, *Platonis Republican*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press, 2003.]
- Cook, Albert (1996), "Plato and poetry", en *The Stance of Plato*, Boston, Estados Unidos, Littlefield Adams Books, pp. 75-97.
- Cornford, Francis M. (1941), *The Republic of Plato*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press.
- Detienne, Marcel (2004), *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México, México, Sexto piso.
- Diels, Hermann y Walther Kranz (1951-1952 [1903]), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, Alemania, Weidmann, 3 volúmenes.
- Droz, Geneviene (1993), *Los mitos platónicos*, Barcelona, España, Labor.
- Ferrari, Giovanni R. F. (1989), "Plato and poetry", en George Alexander Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. I, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press, pp. 92-148.
- Frutiger, Perceval (1930), *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*, París, Francia, Alcan.
- Gadamer, Hans-Georg (1985), "Plato und die Dichter", en *Gesammelte Werke*, Band 5: *Griechische Philosophie I*, Tübingen, Alemania, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, pp. 187-211.
- Gill, Christopher (1993), "Plato on falsehood-not fiction", en Christopher Gill y T. P. Wiseman (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Austin, Estados Unidos, University of Texas Press, pp. 38-87.
- Goldschmidt, Victor (1970), "Théologia", en *Questions platoniciennes*, París, Francia, Vrin, pp. 141-172.
- Grube, George Maximilian Anthony (1973), *El pensamiento de Platón*, Madrid, España, Gredos.
- Guthrie, W. K. C. (1990), *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, Madrid, España, Gredos.
- Jaeger, Werner (1957), *Paideía: los ideales de la cultura griega*, México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Leroux, Georges (2002), *Platon. La République*, París, Francia, GF/Flammarion.

- Margel, Serge (2002), "De l'ordre du monde à l'ordre du discours. Platon et la question du mensonge", *Kairos*, vol. 19, pp. 145-161.
- Mattéi, Jean François (1996), *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, París, Francia, Presses Universitaires de France.
- Naddaff, Ramona (2003), *Exiling the Poets. The Production of Censorship in Plato's Republic*, Chicago/Londres, Estados Unidos/Reino Unido, The University of Chicago Press.
- Nussbaum, Martha Craven (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, España, Visor.
- Page, Carl (1991), "The truth about lying in Plato's *Republic*", *Ancient Philosophy*, vol. II, pp. 1-33.
- Popper, Karl (1985), *La sociedad abierta y sus enemigos*, parte I, Buenos Aires, Argentina, Orbis.
- Rodrigo, Pierre (2001), "Platon et l'art austère de la distanciation", en Michel Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*, París, Francia, L'Harmattan, pp. 139-165.
- Taylor, Alfred Edward (1946), *El platonismo y su influencia*, Buenos Aires, Argentina, Nova.
- Schofield, Malcolm (2006), *Plato. Political Philosophy*, Oxford, Estados Unidos, Oxford University Press.
- Verdenius, Willen Jacob (1949), *Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to us*, Leiden, Holanda, E. J. Brill.

**Lucas Soares:** Es doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires e investigador del CONICET. Profesor de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es autor de los libros *Anaximandro y la tragedia* (Buenos Aires, Biblos, 2002), *Platón y la política* (en prensa) y de diversos artículos en revistas especializadas en Argentina y otras partes del mundo acerca de temas vinculados con la estética y la política en la filosofía griega.

D. R. © Lucas Soares, México D.F., julio-diciembre, 2009.