

A PROPÓSITO DEL MITO EN PLATÓN: FALSEDAD Y VERDAD

María Isabel Santa Cruz
Universidad de Buenos Aires y CONICET

Resumen:

Platón recurre al mito como uno de los procedimientos explicación, de naturaleza diferente a la de otros procedimientos, como la argumentación dialógica por medio de preguntas y respuestas. Para comprender el alcance y significado de cada uno de los mitos es preciso contextualizarlos y atender principalmente a la función que en cada caso cumplen. Con el fin de mostrar cómo los mitos, que son falsos en tanto no responden a hechos reales, encierran y transmiten verdades, en el artículo se ofrece un análisis de algunas consideraciones que hace Platón acerca del mito y del modo en que, en ciertos contextos, introduce tales consideraciones. Se examina, como ejemplos representativos, pasajes de *República II*, *Fedro* y *Gorgias*, y, finalmente, el mito de la autoctonía y los metales en *República III*.

Abstract:

Plato resorts to myth as one of the procedures of explanation, whose nature is different from that of others procedures, such as dialogical argumentation through questions and answers. In order to understand the scope and significance of each of the myths, they must be contextualized and attention must be paid to the role that they fulfill. To show how the myths, despite being false because they do not respond to facts, contain and convey truths, the paper offers an analysis of some considerations Plato makes about myth and examines how, in certain contexts, such considerations are introduced. To illustrate, some passages from Republic II, Phaedrus and Gorgias, and finally, the myth of autochthony and metals in Republic III are presented as representative examples.

Como es sabido, Platón no sólo evoca, adopta, adapta y recrea mitos o motivos míticos tradicionales, como el de Prometeo en el *Protágoras*, sino que, además, crea mitos, muchos de ellos extensos, complejos y de gran belleza, como el del andrógino primitivo del *Banquete* o el de la Atlántida del *Timeo* y del *Critias*. Si se busca, siguiendo la cronología de los diálogos, la relación entre mito y lógos, se observa que al mismo tiempo que el desarrollo progresivo del método dialéctico, la especificidad de lo mítico surge y triunfa con más y más fuerza.¹ Pero Platón no se sirve de mitos o de temas míticos siempre del mismo modo: a veces se trata de relatos completos, a veces sólo de alusiones o resúmenes. Y, además, un mismo tema mítico no es presentado siempre del mismo modo, sino que se lo trae a colación para cumplir una determinada función en un determinado contexto.

Una comprensión cabal de los diálogos exige advertir de qué modo el mito se integra en la filosofía y en particular si hay pasajes en los que irrumpe un mito donde desearíamos un argumento y si el mito a veces carga con el peso con el que debería cargar un argumento filosófico. La opinión entre los especialistas no es unánime. Hay una línea interpretativa, cuyos orígenes podrían remitirse a Paul Natorp, que considera al mito como un impedimento, como un estorbo, como una evasión de Platón de lo que sería su obligación como filósofo: el ser lógico. Otros, por su parte, sostienen que el mito tiene una justificación literaria pero que Platón no está completamente comprometido con lo que dice míticamente y sugieren que el lector debe tomar tales expresiones como menos dignas de fe que lo que se expresa dialécticamente.² Sin embargo, son numerosos los estudiosos que han reconocido la importancia del mito como forma de expresión filosófica y subrayado cómo cada mito no puede ser leído aislado de su contexto filosófico.

El peso que los mitos tienen en las obras de Platón lleva a preguntarse si ellos tienen un papel y una función meramente retórica o si, por el contrario, pueden ayudar a descubrir o a interpretar verdades filosóficas.

¹ Cf. Reinhardt (2007: 48).

² Cf. Nicholson (1999: 27-28).

Si éste es, como creo, el caso, el mito se muestra como uno de los instrumentos de la filosofía. Por lo demás, la conexión entre el mito y el método es sorprendente: el uso del mito casi siempre tiene implicaciones metodológicas.³ Una lectura atenta de los diálogos muestra que para Platón el filósofo –trátase de Sócrates o de otro personaje que desempeñe el papel de interlocutor principal- se vale en el curso de la conversación de diferentes procedimientos o métodos de explicación. Entiendo por “método de explicación” un procedimiento discursivo desarrollado por quien posee el saber (aun cuando se declare ignorante o dubitativo, como muchas veces hace Sócrates) con el fin de abrir camino a quien aún no lo posee. Lo más importante para que un método explicativo sea realmente tal es que sea empleado con adecuación y oportunidad: debe conformarse a la naturaleza del tema, a la del destinatario y a la del contexto de aplicación, sin lo cual no tendrá poder explicativo. Y el mito es uno de esos procedimientos o métodos de explicación, aun cuando su naturaleza no sea la misma que la de otros procedimientos, como la argumentación dialógica por medio de preguntas y respuestas. Si esto se tiene en cuenta, resulta que para comprender el uso y significado de cada uno de los mitos a los que Platón recurre siempre y en todos los casos es preciso contextualizarlos y atender principalmente a la función que en cada caso cumplen.

Mi propósito es detenerme en algunas consideraciones que hace Platón acerca del mito, particularmente en el modo en que, en ciertos contextos, introduce tales consideraciones. Dada la imposibilidad, en los límites de este trabajo, de examinar la multitud de pasajes importantes en el curso de los diferentes diálogos, me limitaré a referirme sólo a unos pocos ejemplos que considero representativos: partiré de un pasaje del libro II de *República*, pasaré luego a un texto tomado de las primeras páginas del *Fedro* y, muy brevemente, a un pasaje del final del *Gorgias*, para regresar, finalmente, a un mito muy conocido e ilustrativo del libro III de *República*.

³ Cf. Morgan (2000: 157).

En la *República*,⁴ como es sabido, Platón diseña discursivamente un modelo de Estado cuya cabeza serán los reyes-filósofos, a quienes habrá que educar desde la más temprana infancia. En los libros II y III, en los que el tema de la educación de los guardianes tiene un papel central, es recurrente el tratamiento de la mitología y el mito, al que Platón caracteriza en general como ψεῦδος, como falsedad. Allí Sócrates sostiene que corresponde educar a los futuros guardianes contándoles relatos (λόγος), tanto verdaderos como falsos, pero que habrá que comenzar con aquellos que son falsos, esto es, con los mitos que las madres cuentan a los niños en su primera infancia y que actúan formativamente sobre sus maleables almas.⁵ En medio de una fuerte crítica a los mitos tradicionales, cuyo vehículo es la poesía tradicional, Platón señala que todo mito es falso, pero que, sin embargo, encierra verdades (τοῦτο δὲ που ὡς τὸ ὅλον εἶπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ: 377a 4-5).⁶ El mito es un valioso instrumento de educación temprana y por eso habrá que narrar a los niños “buenos” mitos, esto es, relatos que respondan a los dos principales tu/ποι de la teología de la polis ideal: que los dioses son buenos y que, por ser inmutables, no pueden engañar⁷. Por eso, deben rechazarse aquellos relatos tradicionales de los grandes poetas, educadores de la Hélade, que son malos y dañinos, aunque no por el simple hecho de ser falsos. Se les reprocha el hecho de ser mentirosos porque representan distorsionadamente los rasgos propios de dioses y héroes (Ὅταν εἰκάζῃ τις κακῶς τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ

⁴ Para citas y referencias de *República*, sigo la edición de Slings (2003).

⁵ Cuando Platón asimila μῦθος a λόγος, como en *Rep. II*, donde dice que el mito es un λόγος falso, reactualiza el antiguo sentido de “discurso” como “pensamiento que se expresa”, aunque en otros contextos los oponga. Cf. Brisson (2005: 123).

⁶ Adviértase que este algo de verdad no es lo mismo que las mentiras semejantes a verdades que pueden contar las Musas, hijas de la Memoria en las primeras páginas de la *Teogonía* de Hesíodo. No se trata de falsedades que sean semejantes a verdades, sino de falsedades, lisas y llanas, pero que, paradójicamente, transmiten una verdad.

⁷ En la teología nada se dice sobre si esos dioses, que son por definición buenos, se ocupan de los hombres ni si hay algún tipo de relación entre ellos y los hombres. Ni siquiera sabemos si se trata de los Olímpicos ni si tienen algo en común con lo que Adimanto piensa que ha de ser un dios. Queda claro que el bien es el principio más alto que rige el cosmos. Y los dioses están subordinados a él o bien se identifican con él. Inmutables y perfectos, prefiguran las Ideas.

ἡρώων οἰοί εἶσιν: 377 e 1-2), esto es, atribuyen a dioses y héroes ciertos caracteres y acciones que entran en contradicción con sus naturalezas propias: por definición, ellos son buenos, perfectos, precisamente por ser lo que son. Pero, además, y por sobre todo, se les reprocha el que carezcan de utilidad, porque no son benéficos y no tienen un fin edificante desde el punto de vista ético (χρῆ καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα μέμφεσθαι, ἄλλως τε καὶ ἔάν τις μὴ καλῶς ψεύδηται: 377 d 7-8). Todo mito es literalmente falso en el sentido de fáctica o históricamente falso, por ficticio e inverificable.

Esta primera justificación del buen mito como ψεῦδος se inserta dentro de un planteo de tipo ético,⁸ que se prolongará, en un registro político, con la justificación, en el libro III, de lo que a menudo se ha dado en llamar la “noble mentira”, tema sobre el que volveré hacia el final de este trabajo. Los mitos son falsos en sentido fáctico, es decir, no responden genuinamente a los hechos ocurridos en un pasado remoto o a naturaleza y hazañas de dioses y héroes. Son falsos en tanto son fabulaciones, pero en ellos hay, sin embargo, una verdad, una verdad que podría llamarse “verdad moral” o “normativa”, si se quiere, esto es, aquello que Sócrates considera verdadero en su proyecto educativo y político.

Dejemos la *República* y vayamos al *Fedro*.⁹ En este diálogo complejo y extraño, en el que se entrelazan los temas del amor, del alma, de la retórica, de la filosofía y de la escritura, hallamos muchos motivos míticos, y probablemente es aquí donde Platón más habla acerca del mito. Entre esos mitos, además del que tiene un papel central, aquel sobre la vida preterrena de las almas asimiladas a un carro alado, conducido por un auriga que guía a dos caballos, uno indómito y otro dócil (246a-257a), cabe destacar, por bellos e ilustrativos, el mito de las Musas y las cigarras (258e-259e) y el de

⁸El primer tópico al que abocan Sócrates y Adimanto es las creencias sobre los dioses y la pintura que de ellos hacen los poetas. En el contexto de la crítica a la poesía se mencionan tres de las cuatro virtudes cardinales: valor, moderación y justicia. No aparece allí referencia a la sabiduría, con lo cual parece quedar sugerido que no es ésta una virtud que requieran los guerreros. En lugar de sabiduría bastará en ellos, como equivalente, sus creencias sobre los dioses. Así, tales creencias serán un equivalente no filosófico del conocimiento como un todo. Cf. Bloom (1968: 352).

⁹Para citas y referencias de *Fedro* sigo la edición de Burnet (1901).

Teuth y Thamus (274c-275b). Pero no me detendré ahora en ellos, sino que quiero reparar, aunque sea brevemente, en el primer mito al que se hace referencia en el texto: el relato del rapto de Oritía por Bóreas. Este mito me interesa porque el modo en que se lo presenta en el contexto del diálogo es –creo– de importancia capital para comprender la posición teórica que Platón adopta frente a los mitos en general y en particular en lo que toca a la verdad que ellos transmiten a través de una falsedad.

El escenario en el que se desarrolla la amable conversación entre Sócrates y Fedro es muy singular: un paisaje bucólico, fuera de las murallas de la ciudad, a orillas del Iliso, un caluroso día de verano, animado por un coro de cigarras. Mientras Sócrates y Fedro caminan junto al río, Fedro menciona a Bóreas, recuerda un fragmento de la historia que sobre él se narra y pregunta si están en las proximidades del lugar donde se produjo el rapto de Oritía, la hija de Erecteo, mientras jugaba con las Ninfas (229b).¹⁰ “Eso dicen” (λέγεται γάρ: 229b6) responde Sócrates; pero cuando Fedro, a partir del hecho de que el encanto, pureza y claridad de las aguas del Iliso hace de ese sitio el apropiado para que en él jueguen las doncellas, infiere que fue precisamente en ese lugar en el que están donde se produjo el rapto, Sócrates responde que no es así, sino que el lugar se halla a dos o tres estadios de distancia, donde se ha erigido un altar -en el que Fedro nunca había reparado- en honor a Bóreas.¹¹ Esta respuesta de Sócrates lleva a una segunda pregunta de Fedro: “Pero por Zeus, dime, [5] Sócrates, ¿tú confías en que lo que cuenta ese mito es verdad?” (σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθῃ ἀληθὲς εἶναι: 229c5).¹² Lo que Fedro está preguntando no es dónde tuvo lugar el rapto, sino *si* tuvo lugar. La pre-

¹⁰ Bóreas, que pertenece a la estirpe de los Titanes, es el dios que personifica al Viento del Norte, hijo de Eos, la Aurora, y de Astreo. El mito cuenta que Oritía, hija de Erecteo, uno de los reyes legendarios de Atenas, fue raptada por Bóreas cuando jugaba cerca del Iliso con las Ninfas, una de las cuales era Farmacia. Bóreas llevó a la joven a Tracia, su país de residencia, y tuvo de ella dos hijos. Véase Pausanias, Descripción de Grecia I.19.5, y Heródoto, *Historias* VII.189, sobre la afinidad existente desde entonces, de acuerdo con los atenienses, entre ellos y Bóreas.

¹¹ Como señala Ferrari (1987: 10), Sócrates, pues, está haciendo notar que la simple adecuación no es condición de verdad.

¹² Al llamarlo mitologema se está apuntando a cosas que se dicen y se saben por haberlas oído.

gunta es, pues, de orden mucho más general y apunta a saber si los relatos míticos encierran verdad y, si la encierran, de qué manera. Esta segunda pregunta de Fedro da lugar, entonces, a una discusión de carácter filosófico, que tiene que ver precisamente con el modo en que han de tomarse los mitos. La respuesta de Sócrates deja ver que el tema es un tópico de la vida intelectual de la época:¹³ “Si desconfiara (εἰ ἀπιστοίην), como los sabios, no estaría desubicado (οὐκ ἂν ἄτοπος)” (229c6-7). Esos “sabios” –o “intelectuales”– a los que Sócrates alude en general,¹⁴ representan o defienden una interpretación racionalista y alegorista de los mitos, que tuvo mucha influencia en el siglo V. a.C. Ven al mito como un relato distorsionado de lo que realmente ocurrió: el relato encubre una verdad, una verdad fáctica e histórica que hay que desnudar. Tal como él mismo lo dice, si adhiriera a tal tipo de lectura de los mitos, Sócrates estaría dentro de la corriente de su siglo. Y si siguiera esa corriente tendría que decir que tras este mito se esconde un hecho real: la muerte de una niña, que, al ser empujada por el fuerte viento, cayó contra las rocas. Así, su creencia no sería en la literalidad de la historia, sino en una interpretación de la historia que conservaría todos sus elementos esenciales, remitiendo a un hecho real. Lo que Sócrates está insinuando con estas cautas observaciones es que los mitos no son ese tipo de trasposiciones de la realidad, a partir de las cuales puede recuperarse la realidad, que los mitos no trasuntan verdades fácticas e históricas que hay que desentrañar.

Platón –al menos en el contexto de *Fedro*– no adhiere, sin duda, a una lectura racionalista de los mitos. Los mitos no son mensajes codi-

¹³ Sobre este aspecto, puede leerse con utilidad Morgan (2000: 89-131).

¹⁴ No puede decidirse si Platón se refería a algún autor en particular. De Vries (n. a 229c6) sugiere que aquí los dardos de Platón se dirigen contra Metrodoro de Lámpsaco, un típico “desmitologizador”. Ferrari (1987: 234-235, n. 12 y 14) traduce σοφοί por “intelectuales”, para usar un término que respete la vaguedad buscada por Platón y cuya amplitud permita incluir solistas, retóricos, meteorólogos, logógrafos, etc., y considera erróneo pensar, como hace Hackforth (1952: 26) que los “desmitologizadores” representan la escuela alegorista de interpretación poética. Para la posible explicación de por qué Platón introduce este ataque a los racionalistas en este momento del diálogo, véase Rowe (1986: 139).

ficados cuya clave está ahí, a nuestra disposición.¹⁵ Para Sócrates, esos intentos de reducir los mitos a su núcleo fáctico, hechos de los que no se ha sido testigo, son a lo sumo especulaciones “plausibles” o “verosímiles” (κατὰ τὸ εἰκός: 229e2).¹⁶ Pero eso no significa que se incline a tomar literalmente, al pie de la letra, lo que narra el relato.¹⁷ Y, por ello declara que no ha de preocuparse por la precisa verdad, pues su real preocupación es otra: seguir el oráculo délfico y conocerse a sí mismo (229e4-6). Sin embargo, en ese punto, lejos de despreocuparse de los mitos, los reinstala ya en el argumento: “persuadido por lo que habitualmente se cree sobre esos mitos” (πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν: 230a2), los dejará de lado, pues tendrá que descubrir si él mismo es una criatura simple o “acaso una fiera más compleja y con más humos que Tifón” (230a3-5). En realidad, la observación planteada casualmente por Fedro inicia un tema importante del diálogo –en el que no interesa entrar ahora– el del autococonocimiento de Sócrates.

Me he detenido en este pasaje porque en él Sócrates parece estar sentando su posición: no adhiere a una interpretación racionalista en el sentido de que el mito remita a una verdad de hecho. Cree en la verdad del mito, pero no se trata tampoco de una creencia en la literalidad del relato. Confía o presta conformidad a los mitos, que, por relatar historias de las que no se ha sido testigo, son inverificables y, en ese sentido, no son verdaderos en sentido fáctico, aunque sí creíbles, plausibles, porque –como aquellos que en *República* hay que contar a los niños– encierran o trasuntan algún tipo de verdad. Cabe notar que, a pesar de su reticencia, Sócrates no parece mostrarse totalmente escéptico acerca de la posibilidad de que el mito remita a algo más allá de su literalidad. En el mito, por cierto, interesa la

¹⁵ Cf. Benardete (1991: 111-112).

¹⁶ Un poco más adelante (230a) dice que cree en esos mitos tradicionales. Es perfectamente consciente de las limitaciones de nuestro conocimiento de la verdad histórica, distorsionada, tal como se la ha transmitido, por tradición oral.

¹⁷ Ya Hermias (siglo V d. C.) sostenía, en su comentario al Fedro, que Platón utilizaba las figuras del mito alegóricamente: tras Oritía estaba *Fedro* y tras Bóreas, Sócrates. Y cuando introduce el mito del carro alado, señala que exigiría una diégesis más allá de las fuerzas humanas y por ello recurrirá a un símil (ἔοικε: verosimilitud).

ὕπὸνοια, esto es, el significado profundo, las intenciones subyacentes.¹⁸ El mito encierra y transmite una verdad, no una verdad histórica seguramente, pero sí una verdad de sentido, que debe ser reconocida. Por lo demás, aunque Sócrates se muestra crítico –o, al menos, irónico– respecto de la alegorización de los mitos, en su segundo discurso sobre el amor apelará precisamente a una alegoría: el viaje del alma, asimilada a un carro alado. Sócrates, en efecto, se declara a sí mismo, en tanto que ser humano limitado, obligado a recurrir al mito cuando se trata de describir el alma (246a3-6).¹⁹ Por cierto, al introducir este largo y prolijo mito, sus palabras ponen en claro que será en parte una alegoría, esto es, una descripción en términos simbólicos que puede fácilmente ser traducida en aquello a lo que representan.

Dejemos el *Fedro* y vayamos por un momento al *Gorgias*,²⁰ diálogo algo anterior, cuyo tema central ostensivo es la retórica. Sólo me interesa recordar cómo se introduce el mito escatológico final sobre el juicio de las almas en el Hades. Sócrates ha estado intentando en vano convencer a Calicles, con argumentos racionales, de que es mejor ser justo que injusto. Al no lograr su propósito, y como último recurso, abandona la argumentación y pretende ahora persuadirlo, apelando a otro expediente, de que

¹⁸ Plutarco, en el siglo I d.C., señala que la palabra ὕπὸνοια había sido reemplazada por ἀλληγορία. En efecto, este último término parece haber emergido en época helenística. Sobre este punto, puede verse el artículo correspondiente a “Allegory” en el Oxford Classical Dictionary y Naddaf (2007:43-46).

¹⁹ Según Frutiger (1930: 180), quien clasifica los mitos en alegóricos, genéticos y paracientíficos, el mito de Fedro es paracientífico: completa resultados del logos, los extiende más allá de los límites de la pura razón, toma el lugar, a modo de δεύτερος πλοῦς, de la dialéctica, cuando se enfrenta con algún misterio impenetrable. Según Hackforth (1952: 72), si bien es paracientífico, este mito tiene mucho de alegoría. Claro que aquí nos hallamos en un nivel diferente, pues no se trata ya de un relato acerca de un acontecimiento histórico, que ha tenido lugar en algún tiempo, aun cuando no pueda darse testimonio de él, sino de una lisa alegoría, cuya introducción se justifica, por el hecho de que no es posible hablar del alma y su vida preterrena discursiva o dialécticamente. En este caso, no es que Sócrates declare que adopta el mito como una alternativa adecuada y preferida a una presentación prosaica.

²⁰ Para citas y referencias de *Gorgias* sigo la edición de Dodds (1959).

quien ha cometido injusticia habrá de temer a la muerte, porque es un gravísimo mal llegar al Hades con el alma manchada de delitos (522e3-6). Y así introduce el relato mítico: “Presta atención, entonces, a un *lógos*²¹ muy bello, al que tú considerarás un mito, tal como yo creo, pero que para mí es un *lógos*. Pues lo que voy a decirte te lo diré en la convicción de que es verdad (ἀκούε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν). Como dice Homero...” (523 a1-3).

Más adelante, Sócrates manifiesta que está persuadido por estos relatos (ὑπὸ τούτων λόγων πέπεισμαι: 526d2-3) y al terminar la narración insiste ante Calicles: “Tal vez te parece que estas cosas se relatan como un mito de vieja (μῦθος σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὥσπερ γράος) y las desprecias. Y nada de sorprendente tendría que las despreciáramos si al investigar pudiéramos encontrar en alguna parte algo mejor y más verdadero que ellas (αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα)” (527a 5-8). El mito, pues, es, en su falsedad –falsedad fáctica, inverificabilidad- vehículo de verdad.

Creo que es lícito leer este pasaje a la luz del de *República II*, donde Platón señala que todo mito es falso pero encierra verdades, y teniendo en cuenta también las consideraciones de *Fedro* a las que antes nos referimos. Así, Platón contrapone en *Gorgias* mito a *lógos*, dando al mito, que por ser mito es falso, el contenido de verdad, pues a través de su falsedad expresa, sin embargo, la verdad de su proyecto y de su convicción que debe transmitir a Calicles. De este pasaje del *Gorgias* se desprende que para Platón una historia tradicional será mito o *lógos* en razón de su conexión o no con la verdad, claro que con una verdad moral o normativa, y no con una verdad histórica, con un hecho real, ni con la literalidad del relato.

Quiero regresar ahora a *República*. Allí Sócrates defiende el incurrir en falsedades, cuando ello es útil, trátese de mentiras con buen propósito

²¹ No es sencillo traducir acá *λόγος* para contraponerlo a “mito”, como puede apreciarse consultando distintas traducciones modernas. Tomemos, por ejemplo, Waterfield (1994: 129): “explanation”; Irwin (1979: 103): “account”; Canto (1987: 303): “histoire”; Cappelletti: “relato”; Hembold (1952: 102): “tale”.

—para ayudar a amigos o contra enemigos—, trátase de narraciones ficticias, sobre acontecimientos lejanos en el tiempo, que no desvirtúen la naturaleza y características de dioses y héroes. La fabulación o ficción —esto es, cuando se inventa algo— es falsedad, ψευδος, pero no en el sentido de error (ignorancia: falsedad en el alma o verdadera falsedad) ni de mentira, puesto que no hay posibilidad de conocer la verdad acerca de aquello sobre lo que se narra una historia (orígenes, hechos del pasado remoto, genealogías divinas, etc.).²²

Una de esas falsedades útiles a las que puede recurrirse a manera de φάρμακον es el bien conocido mito de la autoctonía y de los metales que se narra en el libro III (414 b- 415 d). A él se hace referencia como “una de aquellas falsedades necesarias de las que hablábamos hace un rato” (τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων, ὧν δὴ νῦν ἐλέγομεν: 414 b 7-8). Este mito que Sócrates procede a narrar sigue los principios que antes se han sentado a propósito del mito y de la ficción en general y tiene como claro fin expresar en forma de fabulación verdades esenciales sobre la ciudad que se está construyendo, así como los mitos que se narran a los niños expresan —o deberían expresar— verdades sobre los dioses y las conductas humanas.²³

“Pero de entre aquellas falsedades (τῶν ψευδῶν) —dije— a las que, como antes dijimos, puede recurrirse en caso de necesidad (ἐν δέοντι), ¿qué medio tenemos al alcance para que, contando una noble falsedad (γενναῖόν τι ἐψευδόμενος) podamos persuadir (πειθῆσαι), en primer lugar, a esos mismos gobernantes y, si no, al resto de la ciudad?”. Y, ante el

²² Una versión más extensa sobre esta sección de *República* fue presentada en el III Coloquio Platónico: Politeia, III, Itatiaia, Brasil, septiembre de 2007.

²³ Sócrates dice que tratará de persuadir primero y principalmente (πρῶτον) a los gobernantes —que han de estar movidos por su amor a la ciudad y ser “guardianes de sí mismos” (φύλαξ αὐτο**---- =: 413e 2) y a los soldados y luego al resto de la ciudad de que han nacido de la tierra y con mezcla de metales (414 d 2 ss.). Al decir “trataré de persuadirlos” (ἐπιχειρήσω...πειθεῖν: 414 d 2-3) queda claro que los autores de la mentira no son los guardianes. Son los fundadores o filósofos reyes los encargados de persuadir, de producir creencia, o al menos aceptación, de lo que se les narra. El mito procede de la autoctonía, pero en realidad son dos historias diferentes, que se combinan para reunir dos propósitos diferentes necesarios para el establecimiento de la ciudad ideal: el amor a la ciudad y la división de funciones.

desconcierto de Glaucón, aclara Sócrates: “Nada nuevo –dije- sólo un caso fenicio, ocurrido ya en otro tiempo en muchos lugares, según dicen los poetas y lo han hecho creer (πεπεϊκασιν), pero que no ha ocurrido entre nosotros ni sé si podría ocurrir y que requiere una gran persuasión para hacerlo creíble (πειῖσαι δὲ συχνῆς πειθοῦς)” (414 b 7- c 7).

Sócrates manifiesta que tiene razones para no atreverse a narrar esa historia y sostiene que no sabe con qué audacia (τόλμη|: 414 d 1) ni con qué palabras la formulará. Intentará primero persuadir a los gobernantes mismos y a los estrategos y luego a la ciudad entera. Se trata, sin duda, de una falsedad justificada en la que puede incurrirse cuando sea necesario, tal como se la había presentado ya antes, poco después del inicio del libro III: “Pues si hablábamos con razón hace un momento y realmente la falsedad es algo que, aunque inservible (ἄχρηστον) a los dioses, es a los hombres útil a manera de fármaco (χρήσιμον ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει), está claro que algo de tal índole debe quedar reservado a los médicos y que no han de tocarlo los particulares” (389 b 2-6). Son sólo los gobernantes los que podrán incurrir en falsedades ante enemigos y conciudadanos “en beneficio de la ciudad” (ἐπ’ ὠφελίᾳ τῆς πόλεως: 389 b 9-10). Platón no aclara cuándo es necesario, pero se desprende que, trátase de una mentira o de una ficción, es toda vez que se requiera para sustentar el régimen que se está delineando. En *Leyes* esto se torna más y más evidente, con el papel central que se da a la persuasión y al generar convicciones profundas en los ciudadanos. El mito de la autoctonía y de los metales, sin embargo, es una ficción narrada por los fundadores, pero que seguramente ha de servir como una suerte de paradigma de “buena” falsedad que los gobernantes pueden imitar.

Platón no halla dificultad en que se debe contar a la gente algo que es literalmente falso acerca de sus orígenes, falso en el sentido de ficticio, pues sobre tales orígenes es imposible conocer la verdad. ¿Pero por qué llamar “noble” a esa falsedad? Cómo entender “noble” (γενναῖον) en la expresión “noble falsedad” dista de ser claro.²⁴

²⁴ Para Popper (1957: 138-140), cuya crítica a Platón, como es sabido, es formidable, tanto por su peso como por la amplia difusión que ha tenido, Platón es un totalitario opuesto a toda idea liberal o

La expresión puede ser irónica o tal vez juegue con la etimología o puede querer decir que es una magnífica mentira, en el sentido de grandísima, enorme²⁵. Schofield, por su parte, para quien ψεῦδος es aquí directamente “mentira”, piensa que, más allá de que Platón no explicita con qué alcance usa el término γενναῖον, bien puede pensarse en qué sentido la consideraba noble: la devoción a la propia ciudad era un ideal ampliamente aceptado por los griegos, familiar desde Homero (particularmente en la figura de Héctor en la *Iliada*) hasta las oraciones fúnebres atenienses. Así, un mito cuyo propósito era el de promover tal devoción por la ciudad que Sócrates describe como “buena” podría considerarse como algo “noble”²⁶. Esta “noble falsedad” de la autoctonía y los metales que los fundadores están forjando -y que luego los gobernantes deberán repetir- se presenta, en efecto, como un mito (415 a 2) y como un mito de origen. El mito sobre orígenes lejanos es uno de los tipos de falsedades útiles que Sócrates ha reconocido ya en el libro II (382 d). Todas las advertencias que Sócrates hace y todas las precauciones que toma antes de embarcarse en la historia

humanitaria, un “historicista” y un “racista”, y la mentira que defiende es inescrupulosa y calculada. Más aun, Popper sostiene que Platón mismo la presenta con la decidida admisión de que ella es un fraude y subraya el uso del verbo “persuadir”: persuadir a alguien de que crea en una mentira significa, más precisamente, engañarlo, extraviarlo o burlarse de él y “y estaría más a tono con el franco cinismo del pasaje expresar en nuestra traducción: ‘Podemos, si tenemos suerte, burlarnos incluso de los propios gobernantes’”. Es preciso advertir que los cargos que hace Popper de uso inescrupuloso de la propaganda reposan en buena parte en una traducción sesgada del γενναῖον ψεῦδος por lordly lie o “mentira señorial”, como lo vierte la traducción española. Por lo demás, Popper se refiere al mito fundacional usando términos emotivos y engañosos, como the Myth of Blood and Soil, de la Sangre y del Suelo, y trata a los “metales” como “caracteres raciales”. Aunque no me detendré en el análisis de las críticas de Popper, quisiera señalar que esto último no tiene, por cierto, demasiado sentido, pues todos los ciudadanos de República son griegos y las cualidades simbolizadas por los metales no son en ningún sentido raciales. Seguramente Platón, temperamento aristocrático, creía en una clase hereditaria de guardianes, especialmente dotados desde el punto de vista del conocimiento, pero tal creencia, aunque pueda ser equivocada, no es una forma de racismo.

²⁵ Lee (1974: 181), por ejemplo, –quien critica a Popper– traduce por some magnificent myth. Vegetti (1998: 142), en cambio, prefiere entenderla como “noble” y traduce nobile. G. Ferrari (2000: 107 y n. 63) sostiene al respecto que la mentira es grande o noble en virtud de su propósito cívico, pero admite que la palabra griega también puede ser usada coloquialmente, con el significado de mentira masiva, indudablemente mentira. Cf. Schofield (2006: 287).

²⁶ Cf. Schofield (2006: 287).

muestran cómo el relato mítico que seguirá no es en realidad una mentira lisa y llana sino una narración ficticia de la fundación de las diferencias sociales, cuyo fin es transmitir lo que se considera una verdad desde el punto de vista de los fundadores. Se la presenta como si fuera un único relato, pero en realidad tiene dos partes bien diversas y combina dos mitos, que Platón también combina más tarde en *Político*: la primera parte retoma el mito de los Ggenei=j: todos los miembros de la ciudad y ante todo los guerreros han nacido de la tierra, educados y equipados antes de surgir de ella²⁷. La segunda parte retoma el mito hesiódico de las edades.

En el libro II de *Leyes*²⁸ se hace referencia a la primera historia –los nacidos de la tierra– como imaginable, pero no creíble, como una falsedad útil (ψεῦδος λυσιτελέστερον), justamente como una de los cientos de historias sobre las que el legislador puede persuadir, aunque en sí misma no sea digna de crédito.²⁹ Al igual que en *República*, en el contexto de las *Leyes*, obra en la que la persuasión juega un papel de primera importancia, lo que el legislador busca, por todos los medios a su alcance, es persuadir,

²⁷ Cf. Schofield (2006: 284): si Platón la llama fenicia es seguramente para sugerir que hay algo no griego en la historia, esto es, algo no fácilmente compatible con la civilización. La historia es tanto arcaica como bárbara.

²⁸ Las citas y referencias de *Leyes* se hacen por la edición de Burnet (1907).

²⁹ Tras exponer un argumento para defender la preferibilidad de la justicia sobre la injusticia, el Ateniense afirma: “Y aunque no fuese así como nuestro argumento ha mostrado que lo es, ¿cabe que algún legislador de algún provecho, en caso de haberse atrevido a falsear algo para bien de los jóvenes, hubiera hallado una falsedad más útil (ψεῦδος λυσιτελέστερον) y más eficaz para llevar a todos a obrar en todo con justicia, no ya por fuerza sino de buen grado?” y responde Climias: “Cosa hermosa es la verdad, huésped, y también firme (μόνιμον); pero no parece fácil el persuadir de ella” (663 d 6- e 4). Y a continuación se hace referencia al “relato sidonio” y otras mil historias, de las cuales fue fácil persuadir (πείθειν) a las gentes, a pesar de su carácter no creíble (ἀπίθανον) (e 5-6). “

El relato de la siembra de los dientes y los guerreros que nacieron de ellos es de cierto un gran ejemplo para el legislador de que uno puede persuadir (πείθειν) las almas de los jóvenes de aquello que se proponga; de modo que lo único que tiene que descubrir en su indagación es de qué cosa ha de persuadirlos para producir el mayor bien de la ciudad; después ha de valerse de todos los medios (πᾶσαν μηχανήν) para hallar el modo de que esa comunidad entera profese siempre y por toda la vida una y la misma [creencia] en lo posible, tanto en sus cantos como en sus mitos y en sus argumentos (ἐν τε ᾠδαῖς καὶ μύθοις καὶ λόγοις)” (663 e 8-664 a 7).

no exactamente sobre el contenido literal de la historia, sino sobre lo que a través de esa historia se revela como objetivo a lograr, objetivo que debe ser asumido por los propios ciudadanos como verdadero para ellos³⁰.

La segunda parte de la narración en *República* III retoma el mito hesiódico de las edades (*Erga*, 109-201) pero en una versión sincrónica. La raíz hesiódica del mito es clara: en el libro V, al referirse a la suerte de la raza áurea, el propio Platón remite explícitamente a Hesíodo (468e4-469a3) y en el libro VIII, se refiere a “de oro, de plata, de bronce y de hierro” como τὰ Ἡσιόδου τε καὶ παρ’ ὑμῶν γένη (547a 1-2)³¹. En lugar de la estructura genealógica que tenía el mito en *Erga*, en el sentido de un progresivo alejamiento de la edad de oro primigenia, Platón transforma la historia en una que tiene que ver con la diferenciación de categorías de miembros de la sociedad y su especialización en las tres grandes funciones de ella: el gobierno, el apoyo militar y la producción (agricultores y artesanos). Cuenta que en la composición de los seres humanos los dioses han mezclado diferentes metales.

El objetivo de las dos partes de esta “noble falsedad” es diferente y ambos objetivos deben combinarse. Si los ciudadanos creen la verdad de la primera historia, ello creará lazos de sangre con su ciudad, a la que sentirán que los ata el mismo vínculo que tienen con su familia. La gran ventaja que surge de la historia de la autoctonía es que ella hermana a los hombres, en tanto nacidos todos de una misma madre, y establece una suerte de conexión natural de cada individuo con una determinada ciudad, con una porción de territorio de donde todos han nacido en iguales condiciones, lo que los lleva a sentirse orgullosos, con buena fe y con conciencia, de la justicia de su régimen.

³⁰ La referencia precisa en este pasaje es a un ψεῦδος entendido como ficción, como es el mito de la siembra de los dientes del dragón. Pero el legislador de *Leyes*, en posesión del saber, con el fin de persuadir en aras del bien de sus ciudadanos, ha de valerse de todos los medios a su alcance, entre ellos de los dos tipos de falsedades, sean ficciones, como en este caso, sean directamente mentiras.

³¹ Cf. Giuliano (2005: 257 y n. 4).

La segunda parte de la narración expone el origen de las diferencias sociales, dando sanción divina o justificación teológica a la diferencia y jerarquía natural de capacidades y de virtudes humanas (y diferenciación de funciones conforme a tales capacidades y virtudes). Pero esta diferenciación se introduce bajo el manto de la afirmación de una fraternidad universal. La primera parte de la ficción tiene por fin llevar a los ciudadanos a sentir que el apego convencional a su ciudad y a su régimen es en realidad natural. La segunda se escuda en la primera para atemperar los aspectos potencialmente intolerables de la desigualdad de aptitudes, que el mito presenta como naturales³². Los dos mitos se engarzan, aunque no resulta del todo fácil comprender cómo la diferencia jerárquica que surge de la historia de los metales no compromete la idea de fraternidad que sale de la historia de Cadmo. Pero es precisamente por el parentesco entre todos los hombres que puede explicarse que no haya un determinismo de “castas”. Pueden nacer hijos de plata de padres de oro, hijos de oro de padres de plata y la convicción de que eso es verdadero impide que el régimen sea minado por el falso supuesto de que hay un estricto determinismo y que las capacidades naturales son siempre y necesariamente heredadas. Esta “movilidad social” –por llamarla así- resulta entonces también de la ideología de la fraternidad. Así, la historia permite al régimen combinar las ventajas políticas de esa jerarquía con las de la movilidad.

Con la noble falsedad de la autoctonía y de los metales aparece nuevamente la recurrencia al mito como falso, pero, paradójicamente, verdadero, en tanto es verdad desde el punto de vista de lo que Sócrates se propone transmitir. En efecto, la verdad que expresa la primera parte es que es preciso que los ciudadanos se sientan apegados a este o aquel determinado territorio y, asimismo, que gobernantes y guerreros se ocupen de su país, lo defiendan como a una madre y una nodriza y piensen en los ciudadanos como sus hermanos y nacidos de la tierra. Pero ¿por qué se torna necesario apelar al mito para generar y justificar el amor a la ciudad? Por cierto, generar amor a la ciudad no parece ser algo que pueda lograrse a través

³² Cf. Leroux (2002: 592, n. 163).

de consideraciones racionales. En algunos puntos se afirma que contribuir al bien de la ciudad redundaría en el bien propio, pero hallar el propio interés en el bien de la ciudad no es lo mismo que amar a la ciudad. Para lograr tal amor no es expediente válido la vía argumentativa, sino que ha de recurrirse a la producción de una ideología aceptada en general, aceptada no sólo por los ciudadanos en su conjunto, sino principalmente por los gobernantes y guardianes (cf. 414 c-d). Pero al mismo tiempo los ciudadanos deberán aceptar, tener la convicción de que un dios los forjó desiguales poniendo en ellos diferentes metales, esto es, diferentes virtudes.

Parece que Platón no considera la posibilidad de infundir convicciones profundas acerca de la necesidad de amar a la ciudad y promover el bien común mediante una argumentación racional. Tampoco parece pensar que por esta vía pueda convencerse a los individuos que hay diferencias naturales entre ellos. Por eso debe apelar a otro recurso: el mito, que acá se emplea en un registro claramente político. La noble falsedad es así un medio para el logro de la transmisión e instalación de una verdad.³³ En *Gorgias*, como vimos, Sócrates, ante la imposibilidad de persuadir a Calicles de que es mejor padecer injusticia que cometerla mediante una argumentación racional, también recurre, en última instancia, a un mito escatológico, que, como mito que es, es falso, pero que es verdadero desde el punto de vista de la verdad moral que transmite, y que el solo modo de lograrlo es a través de una ideología política.

Como los mitos que se narran a los niños, la noble falsedad sobre la autoctonía y los metales es también una ficción, pero se inserta, en cambio, no en una dimensión ética sino en una claramente política y tiene por fin generar la convicción en la fraternidad universal a la vez que en la diferenciación natural de funciones, sobre las que se construirá una ciudad justa. En *República*, anacrónicamente, se podría decir que la noble falsedad es retóricamente eficaz; desde la perspectiva de los fundadores, es buena y,

³³ Pero la verdad está en manos de los filósofos o los fundadores. Sin embargo, lo que ellos o los gobernantes podrán generar en los ciudadanos no será una verdad, sino una convicción o una opinión, aunque no falsa, sino verdadera.

como tal, verdadera, porque crea un lazo social y sustenta la justicia.³⁴

Platón ha sido objeto de duras críticas por su justificación y defensa del recurso a la falsedad, que muchos han tachado lisa y llanamente de mentira. No es mi intención en este trabajo entrar en tales críticas, ni defender ni atacar a Platón. Mi propósito ha sido bastante más modesto. He tomado tres o cuatro ejemplos –de entre los muchos posibles- de diferentes contextos en los que Platón ofrece consideraciones sobre el mito o los mitos, tratando de mostrar que ellos pueden ser leídos desde una misma perspectiva. Tales pasajes ilustran, desde mi punto de vista, el modo en que Platón encara el mito –o, mejor aún, su modo de *hacer* mito- como un ψεῦδος (no en el sentido de error o mentira, sino de fabulación o directamente ficción) que, paradójicamente es ἀληθές, es verdad. Pero su verdad no reside en su contenido literal, ni tampoco el mito es transposición de una verdad histórica, de un hecho real. Su verdad es, si se me permite el neologismo, *hiponoética*, esto es, está en su sentido profundo, en su intención subyacente. Así el mito es, en manos del filósofo, un procedimiento de explicación –y como tal educativo y persuasivo-, un instrumento del que la filosofía puede servirse lícita y útilmente con el fin de transmitir e instalar, a través de una falsedad, una verdad normativa. El problema queda abierto: ¿cuál es, en última instancia, lo que justifica la “verdad” de esa verdad normativa?

³⁴ Sería preciso, para completar el cuadro, analizar la naturaleza y el papel que tiene, en el libro V, la otra “mentira” en la que habrán de incurrir los gobernantes cuando hagan creer a los guardianes que es el azar y no la planificación lo que regula las uniones sexuales. Es éste un punto que no puedo abordar en esta ocasión.

EDICIONES:

- Burnet, J. (1901) *Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit---*, t. II, Oxford.
- Burnet, J. (1903) *Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit---*, t. III, Oxford.
- Burnet, J. (1907) *Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit---*. Oxford.
- Dodds, E. R. (1959) *Plato Gorgias*. A revised text with introduction and commentary by---, Oxford.
- Rowe, C. (1986) *Plato's Phaedrus*, edited with introduction, translation and notes by--, Oxford.
- Slings, S. R. (2003) *Platonis Rempublicam, recognovit brevique adnotatione critica instruxit---*, Oxford.

ESTUDIOS:

- Benardete, S. (1991) *The Rhetoric of Morality and Philosophy. Plato's Gorgias and Phaedrus*, Chicago and London.
- Bloom, A. (1968) *The Republic of Plato*. Translated, with notes and an interpretive essay, by---. New York-London.
- Brisson, L. (2005) *Platón, las palabras y los mitos*. Traducción de J. M. Zamora, Madrid.
- Canto, M. (1993) *Platon Gorgias*. Traduction, introduction et notes par---, Paris.
- Cappeletti, A. (1967) *Platón Gorgias*. Introducción, traducción y notas de---, Buenos Aires.
- De Vries, G. (1969) *A Commentary of the Phaedrus of Plato*, Amsterdam.
- Ferrari, G. R. F.- Griffith, T. (2000) *Plato. The Republic*, ed. by G. Ferrari, transl. by T. Griffith, Cambridge.
- Ferrari, J. (1987) *Listening to the cicadas. A study of Plato's Phaedrus*, Cambridge.
- Frutiger, P. (1930) *Les mythes de Platon*, Paris.

- Giuliano, F. (2005) *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin.
- Hackforth, R. (1952) *Plato's Phaedrus*. Translated with an introduction and commentary by ---, Cambridge.
- Hembold, W.C. (1952) *Plato Gorgias*. Translated with an introduction by ---, New Jersey.
- Irwin, T. (1979) *Plato Gorgias*. Translated with notes by ---, Oxford.
- Lee, D. (1974) *Plato: The Republic*. Translated with an introduction, Second ed. (revised), London.
- Leroux, G. (2002) *Platon. La République*. Traduction et présentation par ---, Paris.
- Morgan, K. (2000) *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge.
- Naddaf, G. (2007) "La alegoría. Orígenes y desarrollo de la filosofía desde los presocráticos hasta la Ilustración", *Areté XIX*, 1: 41-86.
- Nicholson, G. (1999) *Plato's Phaedrus. The Philosophy of Love*, West Lafayette, Indiana.
- Popper, K. (1957) *The Open Society and its Enemies*. 3^a ed. (revised and enlarged), vol. I: *The Spell of Plato*. London.
- Reinhardt, K. (2007) *Les mythes de Platon*. Traduction française, Paris.
- Schofield, M. (2006) *Plato. Political Philosophy*, New York.
- Vegetti, M. (1998) *Platone, La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di ---, vol II, Napoli.
- Waterfield, R. (1994) *Plato Gorgias*. Translated with introduction and notes by ---, New York.