

# La “verdad práctica” en los relatos míticos del modelo educativo platónico de la *República*

## The “practical truth” in the mythical accounts of the Platonic educational model of the Republic

Diego Tabakian

### Diego Tabakian

Universidad de Buenos Aires, Argentina

diegotabakian@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7744-0210>

Recibido: 20 - 05 - 2025

Aceptado: 22 - 07 - 2025

Publicado en línea: 04 - 08 - 2025

### Cómo citar este texto

Tabakian, D. (2025). La “verdad práctica” en los relatos míticos del modelo educativo platónico de la *República*. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3457. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3457>

### Resumen

Los estudiosos del pensamiento platónico convienen en ubicar la conceptualización de la verdad práctica o normativa en los libros II y III de la *República*, donde Platón desarrolla la crítica al paradigma educativo mítico-poético. El modelo educativo platónico se basa en una reelaboración de la *paideía* tradicional: para la formación de ciudadanos se emplean mitos falsos que, no obstante, contienen



*algo* de verdad. Allí Platón no critica la falsedad fáctica de la poesía sino su falsedad moral, es decir, la composición de imágenes falsas sobre los dioses y la virtud, puesto que modelan incorrectamente las almas de los educandos. Desde esta perspectiva, lo que distingue a los relatos míticos de los poetas y los propugnados por Platón no es su verdad fáctica, sino su verdad “práctica”. En el presente trabajo abordo el debate en torno al sentido de *pseûdos* en los pasajes en los que Platón critica a la poesía tradicional y conceptualiza los mitos como herramienta pedagógica con la finalidad de dilucidar la especificidad de la verdad de esta clase particular de discursos.

*Palabras claves:* Platón; Poesía; Educación; Verdad.

## Abstract

Scholars of Platonic thought agree in locating the conceptualization of practical or normative truth in books II and III of the Republic, where Plato develops the critique of the mythical-poetic educational paradigm. The Platonic educational model is based on a reworking of traditional *paideia*: for the formation of citizens, false myths are used which, nevertheless, contain some truth. There Plato does not criticize the factual falsity of poetry but its moral falsity, that is, the composition of false images about the gods and virtue, since they incorrectly shape the souls of those being educated. From this perspective, what distinguishes the mythical accounts of the poets and those advocated by Plato is not their factual truth, but their “practical” truth. In this paper I address the debate around the meaning of *pseûdos* in the passages in which Plato criticizes traditional poetry and conceptualizes myths as a pedagogical tool in order to elucidate the specificity of the truth of this particular class of discourses.

*Keywords:* Plato; Poetry; Education; Truth.

Platón escenifica en la *República* la discusión entre filósofos que se proponen fundar “en el diálogo” una ciudad ideal, para lo cual se desarrollan una serie de reformas radicales, tanto a nivel social como político.<sup>1</sup> Sócrates enfatiza que la coincidencia entre filosofía y poder político es la condición fundamental para la realización de la ciudad ideal (473c11-e1): en la medida en que sólo los filósofos conocen lo bello, lo justo, y lo bueno, se encuentran en posesión de un paradigma que orienta su *praxis* política en la implementación y el mantenimiento de leyes que apuntan a la felicidad pública y privada en la ciudad (484b-d, 517c). Ahora bien, las reformas propuestas -especialmente la conformación de un cuerpo gobernante unificado-, requiere un modelo educativo diferente al tradicional,<sup>2</sup> que ha dado lugar a regímenes sociopolíticos deficientes.<sup>3</sup>

1 Dichas reformas incluyen: 1) La estratificación de la sociedad en “clases” de acuerdo con el principio de especialización de funciones (432d), destacándose la constitución de la clase gobernante (los guardianes, 412b-427c); 2) La inclusión y la educación de las mujeres en la clase de los guardianes (451c-457d); 3) El establecimiento de una comunidad de mujeres, niños y bienes para los guardianes (457d-471b).

2 Havelock (1994) explica que la poesía que critica Platón no es exactamente lo que hoy identificamos como tal: a pesar de que mantienen varias semejanzas, la situación cultural que rodea a las prácticas de la poesía griega y la actual son diferentes. Para nosotros el valor estético de una obra de arte es independiente de su función educativa, de la verdad o la moralidad de su contenido, mientras que en tiempos de Platón el sistema educativo griego se basaba en la poesía tradicional y tenía como máximas figuras de autoridad a Homero y Hesíodo. Los poetas transmitían los valores morales de la cultura griega preplatónica: criticarlos por componer mitos falsos o inmorales equivale a atacar el sistema educativo tradicional.

3 En *Rep.* VIII y IX Platón indaga acerca de las causas de la corrupción de la *polis*, es decir, qué hace que un gobierno justo se vuelve deficiente y corrupto. Siguiendo el paralelismo Estado-individuo, el filósofo caracterizará diferentes clases de ciudadanos (timocráticos, oligárquicos, tiránicos, etc.) que se corresponden con la educación impartida en la organización social en la que viven (timocracia, oligarquía, tiranía, etc.).

En el contexto de la crítica al paradigma educativo mítico-poético (377c, 379c, 380a-d, 386a-392a, 401b-402a), los estudiosos del pensamiento platónico convienen en ubicar el tratamiento de un sentido práctico o normativo de la verdad, irreductible al sentido fáctico-correspondentista. En efecto, la alternativa pedagógica a los mitos tradicionales desarrollada por Platón en *Rep.* II y III se basa, paradójicamente, en mitos falsos que contienen *algo* de verdadero (377a3-7).<sup>4</sup> Allí Platón no critica la falsedad fáctica de estos relatos, sino su falsedad moral, es decir, la composición de imágenes falsas sobre los dioses y la virtud, puesto que modelan incorrectamente las almas de los niños y de los hombres. No obstante, Platón acepta que, si los relatos míticos siguen determinados *týpoi*, pueden emplearse como herramientas educativas de transmisión de verdades morales.<sup>5</sup> Desde esta perspectiva, lo que distingue a los relatos míticos de los poetas y los propugnados por Platón no es su verdad fáctica, sino su verdad “práctica”.

Platón sostiene que los relatos míticos poseen una utilidad práctica equiparable a una suerte de remedio (*phármakon*): cuando se trata de narrar acontecimientos o personajes mitológicos, podemos componer un discurso “próximo a la verdad”, que sea útil para generar buenos ejemplos y para inocular en el alma un buen sello o disposición moral. Esta función farmacológica de los relatos míticos en la educación moral es retomada en el libro III en el ámbito político (389b-c): mientras que a todos los demás ciudadanos les estará vedado el empleo de discursos *pseûdos*, los *arkhóntes* pueden utilizarlos en beneficio del Estado, tal como lo ejemplifica Sócrates con los mitos de autoctonía y los metales (414b7-415d5). Sócrates adjetiva este discurso o relato político *pseûdos* como *gennaïon*<sup>6</sup> (414b9-c1), expresión que suele traducirse como “noble mentira”.

Del texto platónico se desprenden dos problemas interpretativos importantes que han sido objeto de polémica entre los especialistas: en primer lugar, cómo traducir el término *pseûdos* y, en segundo lugar, cómo entender la verdad de esta clase particular de discursos, puesto que no se trata de la verdad fáctica basada en la correspondencia lenguaje-pensamiento-realidad. En la primera sección (i) expongo críticamente algunas interpretaciones en pugna en este debate, atendiendo a las dificultades de cada posición y a las objeciones más pertinentes que deben resolverse. En la segunda parte, desarrollo la hipótesis que guiará el análisis de los pasajes más relevantes de la polémica: dada la multiplicidad de sentidos *pseûdos*, considero que a lo largo del libro II (y parte del III) se produce un deslizamiento de sentido del término, partiendo de falsedad fáctica para arribar a la noción de “fábula”. En otras palabras, en su conceptualización de los relatos míticos, Platón emplea la ambigüedad intrínseca del término *pseûdos* para conceptualizar una clase particular de discursos que, pese a que son en el nivel fáctico falsos, se evalúan como verdaderos o falsos en el nivel práctico-moral. En la tercera sección me propongo demostrar que la verdad normativa de la poesía propugnada por Platón abarca dos dimensiones: una “objetiva” (que radica en los valores morales presentes en el relato) y una “subjettiva” (las opiniones presentes en el alma que guían la conducta). En la cuarta parte procuro explicar el modo específico en que el discurso se evalúa como verdadero o falso en el nivel práctico

4 Cfr. *Rep.* 376c-e. El programa educativo esbozado en *Rep.* II y III, si bien se encuentra dirigido a toda la ciudadanía, es confecibo fundamentalmente para formar guardianes “amantes del saber”. Este programa sigue los lineamientos generales de la *paideia* griega: la instrucción de los jóvenes se realiza por medio de la gimnasia y la música en sentido amplio (la educación por la palabra y la poesía). “Se trata de una formación ética y estética -previa a la consolidación de la racionalidad del educando-, que le imprime un carácter virtuoso, es decir, una inclinación moral y estética orientada a lo bello y lo bueno. Tanto la gimnasia como la música tienen por finalidad el cuidado del cuerpo y del alma en su conjunto” (Vallejo Campos, 2018: 65).

5 En el libro VII (521c-534d) se realiza un segundo abordaje de la *paideia* específica de los guardianes, focalizando en que su educación debe dirigirse hacia la realidad en tanto criterio de verdad. En esta línea, el programa educativo superior incluye matemáticas, astronomía y música, que junto con ejercicios físicos y experiencia en la gestión de gobierno los habilita a alcanzar la cima de la dialéctica y contemplar la Idea de Bien.

6 Cómo entender *gennaïon* en la expresión “falsedad noble” constituye, en sí misma una discusión entre los especialistas. “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, enorme. La mentira puede ser considerada aquí como grande o noble en virtud de su propósito cívico, pero la palabra griega también puede ser usada coloquialmente, con el significado de mentira masiva, indudablemente mentira” (Santa Cruz, 2014: 19). Cfr. notas 25 y 26.

o normativo: por su incidencia en la *praxis*. A partir de los resultados alcanzados, en la quinta sección se analiza la expresión “*gennaïon pseûdos*” en función de su finalidad política. Al final del recorrido ofrezco algunas reflexiones finales.

## 1. La controversia entre los especialistas en torno al mito como *pseûdos*

La polémica en torno a la traducción más adecuada del término *pseûdos* en el contexto de la crítica a la poesía tradicional y de la exposición de los lineamientos platónicos que debe seguir la poesía depurada de falsedad moral no es meramente semántica o terminológica, puesto que comporta importantes consecuencias en el plano conceptual en torno a la verdad que le corresponde al discurso mítico-poético.

Algunos intérpretes sostienen que en este contexto el término *pseûdos* puede traducirse como “ficción”, dejando de lado la connotación peyorativa de “mentira”.<sup>7</sup> En líneas generales, argumentan que los mitos propugnados por Platón son *pseûdos* (no en el sentido de error o engaño), sino en el sentido de fabulaciones que son producto de la imaginación y la fantasía del poeta: su falsedad radicaría en que, en tanto narraciones imaginarias, no corresponden a hechos efectivos. Las ficciones modernas y las invenciones poéticas tienen en común su no-referencialidad, es decir, que describen hechos imaginarios. En ese sentido, una ficción aceptable será aquella bien realizada, esto es, la que presente una similitud y no una deformación, mientras que lo falaz se encuentra en la deformación y no en la ficción como tal (Casnati, 2011: 60). Para esta línea interpretativa, las ficciones –a diferencia de otros discursos–, no deberían evaluarse según el criterio de verdad o falsedad, sino mantenerse –como producto estético–, al margen de cualquier valoración epistemológica. Sin embargo, algunos autores señalan que podemos realizar una evaluación de las ficciones a partir de su función pedagógica (Ashbaugh, 1991: 309).

En una línea completamente opuesta, Ferrari y Gill critican la traducción de *pseûdos* como “ficción” y la consecuente interpretación que confiere autonomía estética a esta clase de relatos. Para Ferrari (2008), el concepto moderno de “ficción” no es equivalente a ninguna noción existente en el horizonte cultural de Platón, en su lengua y en su concepción de la poesía, puesto que refiere a un producto artístico autónomo desde el punto de vista epistemológico y moral. Por su parte, Gill (1993) argumenta que la distinción verdadero/falso no es empleada por Platón para diferenciar entre discurso fáctico de ficción. Por otro lado, la innovadora noción de falsedad aquí en juego no ha sido concebida por Platón para caracterizar la dimensión ficcional de la creatividad poética ya que la crítica platónica a la poesía, que apunta a su falsedad, corresponde a lo que nosotros valoramos en la ficción: la extensión imaginativa de nuestra experiencia personal, de nuestras actitudes y valores. En otra línea crítica, Delgado (2015: 35) destaca que en el texto Platón no se compromete con un tercer género discursivo que escapa a la valoración epistemológica verdadero/falso, sino que ubica estos discursos en la especie de los *pseûdos* “como un subgénero mixto que incorpora en lo falso algunos ingredientes verdaderos. Este subgénero de la especie falsa no cancela, sino que mantiene la distinción inicial”.

Un segundo grupo de estudiosos entiende que Platón califica como *pseûdos* a los mitos tradicionales porque estos incluyen mentiras o engaños, es decir, la comunicación intencional de falsedades.<sup>8</sup> En este sentido, se arguye que la crítica acérrima de Platón contra la poesía tradicional no apunta a su estatus ficcional ni a su valor de verdad, sino a su intencionalidad, esto es, a generar ignorancia en el alma de los educandos. La falsedad de la poesía consistiría en que engaña a los ciudadanos haciéndoles creer que puede transmitir el conocimiento de la verdad moral, cuando, en realidad, constituye la herramienta idónea para propagar ciertos tipos de falsedad ética y psicológica. Es decir, el problema

7 Cfr. Cornford (1961), Ashbaugh (1991), Naddaff (2003), Leroux (2002), Halliwell (2000), Casnati (2011), Santa Cruz (2014), y Costa (2018).

8 Cfr. Adam (1969), Gill (1993), Schofield (2006) y Ferrari (2008).

con los poetas tradicionales no es que mientan, sino que sus mentiras no pueden admirarse moralmente (Schofield, 2006).

Ahora bien, ¿puede *pseûdos* traducirse y equipararse lisa y llanamente a la mentira? El apoyo textual de esta interpretación suele ubicarse en la distinción entre la falsedad verdadera (*alethôs pseûdos*) y la falsedad en palabras (*toîs lôgois*) (382a-d), puesto que identifican *pseûdos* (en tanto copia) con mentira.<sup>9</sup> En esta línea, quien expresa falsedades o miente “en palabras” simula poseer creencias diferentes de las que efectivamente posee con la finalidad de engañar, de allí que su discurso constituya una imagen o copia falsa de lo que cree.<sup>10</sup> Siguiendo a Spangenberg (2020), puede argumentarse contra la asimilación de la falsedad el engaño que su estatus de copia no se debe al hecho de ser mentiras sino de ser “en palabras”: “si todo discurso poético es una imitación, la falsedad en palabras podía constituir o no una mentira, podía ser una copia fiel al engaño que reside también en el alma de aquel que engaña. En tal caso, no se trataría exclusivamente de un discurso falso *ex profeso* que se emite con la intención de engañar, sino de una suerte de reproducción del engaño que padece efectivamente el alma del hablante” (Spangenberg, 2020: 73). Por otra parte, tal como señalan Delgado (2007) y Santa Cruz (2007), para que un discurso sea calificado como “mentira” debe satisfacer dos condiciones: quién miente debe expresar una falsedad deliberada y debe conocer la verdad sobre el tema que se engaña. A diferencia de la ignorancia, la mentira implica decir intencionalmente falsedades, pero esto es únicamente posible si se cuenta con el conocimiento pertinente del tema sobre el que se miente (*Hp. Mi.* 367d). En el caso de los relatos míticos, no se cumple con la segunda condición de la mentira: puesto que versan sobre hechos antiguos que nadie conoce, los poetas no conocen la verdad requerida para mentir, de allí que busquen componer *pseûdos* semejantes a verdades. El filósofo-guardián no miente o tergiversa los hechos antiguos sino que inventa una versión de estos acontecimientos en su narración con la finalidad de aproximarse lo más posible a la verdad (Delgado, 2007: 38), procurando no engañar a la razón sobre el bien (Santa Cruz, 2007: 282).

Un tercer grupo de especialistas, si bien discrepan en torno a la traducción apropiada de *pseûdos*, convienen en considerar que este término puede designar tanto la índole fáctica del discurso como la naturaleza normativa de los paradigmas ético-políticos contenidos en ellos, siendo esta última el criterio platónico primordial en su concepción del *gennaïon pseûdos* y en su crítica a la poesía. Esta es la posición de Battin (1977), quien dio a luz a una línea de lectura que distingue niveles de sentido de los predicados verdadero/falso: estos pueden referir a un enunciado que describe fidedignamente o no la realidad (sentido fáctico), o pueden mostrar si algo constituye o no un ejemplar paradigmático de su clase (sentido normativo).<sup>11</sup> Puesto que Platón emplea indistintamente ambos sentidos, se hace necesario –arguye la autora–, desambiguar el sentido de acuerdo con el contexto. En el caso de la crítica a la poesía, la falsedad que se le reprocha no refiere principalmente al primer sentido, sino al segundo: la poesía no puede alcanzar la verdad debido a su desconocimiento de las Formas. En esta línea, Belfiore (1985), sostiene que Platón critica a los poetas porque estos no componen mitos acordes con principios filosóficos sino “mentiras diferentes a verdades”. Los relatos míticos que serán aceptados son aquellos que -sean fácticamente verdaderos o no- vuelvan mejores a los educandos a partir de su conformidad con ciertos *týpoi*. De acuerdo con Santa Cruz (2010), en *Rep. II* Platón pasa del nivel epistemológico al ético: la “verdad” de los mitos no reside en su contenido literal, ni tampoco en su transposición de una verdad histórica o de un hecho real: aquí la verdad es *hiponoética*, es decir, se encuentra en su sentido profundo o su intención subyacente.

9 Sobre la noción de “ignorancia”, *cfr.* Gill (1993), Spangenberg (2020), Adam (1963) y Schofield (2007). Sobre la distinción *pseûdos* y *apâte*, *cfr.* Marcos (2008).

10 *Cfr.* Belfiore (1985), Leroux (2002) y Margel (2002).

11 En esta línea, puede ubicarse también Halliwell (2000) y Casnati (2011). Por su parte, Delgado (2015) y Spangenberg (2020) aceptan la distinción entre niveles de sentido, pero sostienen que en los libros II y III no se presupone, a diferencia del libro X, la teoría de las Formas.

## 2. Deslizamiento de sentido de *pseûdos* en los libros II y III de la *República*

Por lo expuesto hasta aquí, podemos constatar que ambas problemáticas (la traducción de *pseûdos* y la naturaleza peculiar de la verdad de los relatos míticos) se encuentran entrelazadas. Considero que el problema de la traducción apropiada es una dificultad que se suscita si asumimos que efectivamente hay una única traducción precisa y válida para *pseûdos* en todas sus apariciones en los libros II y III. El término *pseûdos* posee una ambigüedad semántica que abarca desde la literal traducción de “falsedad” hasta “engaño”, “mentira”, “trampa”, “treta” y, si tenemos en cuenta el contexto y el sentido en que lo emplea Platón, puede incluir también el sentido de “invención poética” para referirse a los mitos.<sup>12</sup> En esta línea, creo conveniente mantener la traducción literal de falsedad en la mayoría de los casos (en virtud de que no connota intencionalidad de engaño ni alude a un discurso con un estatus especial), pero teniendo en cuenta que, dependiendo del contexto de su aparición y de lo denotado por el término, *pseûdos* puede traducirse también como “mentira”, “engaño” o “fábula”. En otras palabras, en virtud de la elasticidad semántica propia de *pseûdos*, podemos rastrear un deslizamiento de sentido del término durante el libro II: se pasa de la falsedad fáctica de todo mito a la falsedad moral de los relatos innobles, luego al engaño (la ignorancia o “verdadera falsedad” radicada en el alma), a la mentira (las dos primeras aplicaciones del *lógos pseûdos* como “fármaco”) y, finalmente, a la fábula (tercera aplicación farmacológica del discurso), que es retomada en el libro III en la formulación del *gennaïon pseûdos*.

Podría objetarse que la traducción literal de “falsedad” no es adecuada porque refiere primariamente a la falsedad fáctica, lo que incluye indistintamente a la poesía tradicional y a la poesía reformada por Platón. Dado que en este contexto la representación inadecuada de la realidad objetiva no es relevante para la determinación del valor de verdad moral de los relatos míticos, cabría preguntarse por qué Platón emplea el término falsedad para referirse a la poesía. Podría argumentarse que el filósofo carece de un término más preciso que refiera al género amplio que incluye las especies de *pseûdos* nobles e innobles, pero lo cierto es que cuenta con términos emparentados con *mythos*, *mímesis* y *poíesis*:<sup>13</sup> en efecto, todo relato mítico constituye una representación de la realidad y, en su dimensión fáctica, son siempre falsos. En este sentido, sostengo que Platón emplea *pseûdos* para deslindar y contrastar la falsedad fáctica del mito con su verdad moral: el relato puede ser falso en el primer sentido y verdadero en el segundo (como en el caso del *pseûdos* noble) o puede ser falso en ambos sentidos (como el *pseûdos* innoble). En efecto, en los libros II y III la poesía es objeto de crítica en tanto *mímesis*, no de la realidad objetiva, sino de las acciones y los caracteres morales de los Dioses y los héroes, que son los arquetipos que orientan la *praxis* humana. En este contexto un relato mítico puede ser falso fácticamente y, no obstante, representar adecuadamente una verdad normativa que debe orientar la acción humana.

En estrecha conexión con la dificultad de la traducción, señalé el problema acerca de qué clase de verdad le corresponde al *gennaïon pseûdos* en tanto constituye una clase particular de *lógos*: en líneas generales, concuerdo con la tesis de Battin, de acuerdo con la cual pueden distinguirse niveles de sentido fáctico y normativo de los predicados verdadero/falso en la conceptualización de la poesía, pero considero que es insuficiente para dar cuenta del modo en que Platón ambiguamente formula la verdad normativa, ya que esta comporta dos dimensiones:

12 Cfr. Chantraine (1968) aclara que tanto la “falsedad” como la “mentira” puede ser deliberada o, en algunos casos, fruto del error. Por otra parte, *pseûdos* también abarca “acción engañosa”, “ardid de guerra”, “fraude”, “falsificación” de documentos, medidas, relatos, etc. Liddell-Scott-Jones (1996) traduce el verbo *pseúdein* como “engañar (con mentiras)”, “embaucar”, “defraudar”, “frustrar”, “convencer de error o engaño”, “falsificar” en la voz activa, mientras que equivale a “engañar en propio interés”, “mentir”, “traicionar”, “ser infiel”, “incumplir” en voz media, e implica “engañarse” “equivocarse”, “decepcionarse”, “desilusionarse”, “estar equivocado” y “ser falso” en voz pasiva.

13 En efecto, en la crítica al arte poético del libro X Platón emplea sobre todo términos derivados de *poíesis* y *mímesis* para referirse a la poesía (*poiētiké mímesis*) y al poeta (*poiētēs mimētikós*).

“¿No entiendes -pregunté- que primeramente contamos a los niños mitos, y qué éstos son en general falsos, aunque también haya en ellos algo de verdad? Y antes que de la gimnasia haremos uso de los mitos” (Rep. II 377a4-7).<sup>14</sup>

“El niño, en efecto, no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y las impresiones que a esa edad reciben suelen ser las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas. Por ese motivo, tal vez debe ponerse el máximo cuidado en los primeros relatos que los niños oyen, de modo que escuchen los más bellos que se hayan compuesto en vista a la excelencia” (Rep. II 378d7-e1).

Cuando Platón afirma que los mitos son falsos se refiere a su falsedad fáctica y cuando dice que contienen algo de verdadero se desliza al sentido normativo de verdad. Aquí el filósofo sostiene que habría una especie de discurso falso que no es completamente puro, es decir, que contiene algo de verdadero en virtud de su sentido subyacente o alegórico. Es decir, la verdad práctica se encontraría en el relato mítico en virtud de su composición narrativa: su belleza radica en que la trama, los personajes y las acciones exponen modelos de virtud que modelan correctamente las almas de los educandos. Entiendo que este sería un “concepto objetivo” de la verdad normativa por cuanto descansa en los valores morales contenidos alegóricamente en el relato mítico. Sin embargo, en otros pasajes Platón parece inclinarse por un “concepto subjetivo” de la verdad práctica, en cuanto estaría contenida en el alma de los educandos:

- “- ¿Y no sabes que el comienzo es en toda tarea de suma importancia, sobre todo para alguien que sea joven y tierno? Porque, más que en cualquier otro momento, es entonces moldeado y marcado con el sello con que se quiere estampar a cada uno.
- Así es.
  - En tal caso, ¿hemos de permitir que los niños escuchen con tanta facilidad mitos cualesquiera forjados por cualesquiera autores, y que en sus almas reciban opiniones en su mayor parte opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar a grandes?
  - De ningún modo lo permitiremos.
  - Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y a las madres a que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con éstos modelamos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría” (Rep. II 377a12-c5)

Desde esta perspectiva, pareciera que la verdad práctica radica en las opiniones que residen en el alma y que guían las acciones de los ciudadanos: evaluamos como nobles o innobles los relatos míticos en función de su impacto formativo en el alma, pero lo que se califica como verdadero o falso en sentido estricto es la *praxis*, que supone una determinada configuración del alma.<sup>15</sup>

En suma, el modo en que Platón presenta la verdad normativa dista de ser claro: ¿en qué reside y de qué depende la verdad o falsedad práctica del mito? ¿La verdad normativa se encuentra en el mito en virtud de los valores morales subyacentes al relato alegórico o en el sello moral que aquel imprime en el alma de los educandos? ¿La verdad “práctica” es propia del mito o de las acciones que inspira? ¿Cómo se evalúa la verdad o falsedad prácticas del mito?

14 Todas las traducciones corresponden a Eggers Lan, Gredos (1986). En lugar de seguir la traducción de “mentira” para *pseúdos*, he decidido reemplazarla por la de “falsedad”.

15 Aunque a la altura de los libros II y III no se encuentra desarrollada la psicología tripartita de *Rep. IV*, es sencillo proyectar los desarrollos teóricos de aquel libro y sostener que la acción virtuosa supone el gobierno de la parte racional por sobre las partes irracionales del alma (apetitos e irascibilidad), y que las acciones viciosas suponen lo contrario, el dominio de las partes irracionales. De hecho, en el libro X esta es la crítica de corte psicológico contra la poesía: al robustecer la parte irracional, consolida un régimen injusto y vicioso en el alma. La poesía constituye una amenaza para la polis porque, en lugar de fomentar el desarrollo de caracteres morales racionales y medidos (tendientes a buscar la verdad y obedecer la ley), desarrolla lo contrario al exponer imitaciones de hombres viciosos. Para un análisis de la crítica psicológica en IV y X, *cfr.* Soares (2022).

### 3. Dimensiones objetiva y subjetiva de la verdad normativa

Considero que para Platón la verdad normativa involucra una dimensión “objetiva” y otra “subjetiva”. Exploremos la primera alternativa: cabría argumentar que la verdad normativa presente en los relatos míticos de forma alegórica se deriva de que su composición se ajusta a los *týpoi* establecidos por los fundadores de la ciudad; si la poesía representa fidedignamente a la divinidad y también la conducta del hombre virtuoso, entonces queda asegurada su verdad moral y pueden admitirse en la ciudad. En otras palabras, la restricción y la censura de los mitos de *Rep. II* se basa en que se admitirán como instrumento educativo únicamente los relatos que vuelvan mejores a los jóvenes a partir de su contenido, que se encuentra en conformidad con dos *týpoi*,<sup>16</sup> a saber:

1. (La bondad de la esencia divina es incompatible con la causalidad del mal que existe en el universo: Dios es bueno y solo puede ser causa de las cosas buenas (379a7-b1, 380b2-c3)
2. La divinidad es invariable e inmutable (no puede cambiar en virtud de su perfección), e inalterable y estable (en virtud de su bondad no tiene razón para mostrarse diferente de como es) (381c1-10, 382d11-e11).

Los relatos míticos son formativos, tanto a nivel ético (*Rep. II*) como político (*Rep. III*), porque transmiten los valores morales que modelan individuos y sociedades justas. Aunque sean discursos fácticamente falsos se asemejan o asimilan a la verdad normativa porque se adecúan a los lineamientos poéticos de los fundadores, es decir, los *týpoi* constituyen la garantía de que el discurso fáctico falso no transmita también falsedades morales (sobre los dioses, la virtud, la muerte, etc.).

Ahora bien, cabría preguntarse cómo conocen los fundadores de la ciudad y los guardianes-filósofos que gobernarán luego los lineamientos de composición poética que son fundamentales para garantizar la verdad normativo-moral de los mitos. Sobre los fundadores no encontraremos una respuesta explícita, ya que se trata de los interlocutores del diálogo que deducen dichos *týpoi* a partir del análisis y la crítica de los valores subyacentes y los efectos morales de la poesía tradicional (378a-e, 379d-e, 381d-e, 383a-c, 386a-392c). En el caso de los guardianes, la respuesta es más sencilla, pero no puede encontrarse en los libros II y III, sino que debemos esperar a que Platón desarrolle en los libros centrales de la *República* las conceptualizaciones onto-epistemológicas que fundamentan el gobierno de la ciudad ideal. En síntesis, los guardianes conocen los *týpoi* y se encuentran justificados en componer falsedades nobles para gobernar porque conocen el paradigma que orienta toda *praxis* ético-política justa: la Idea de Bien.

“...en todo caso, lo que a mí me parece es que en lo cognoscible lo que aparece al final, y con dificultad de la vista, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluir que es la causa de todas las cosas rectas y bellas que en el [lugar] visible ha engendrado la luz y es su señor, y que en el [lugar] pensable es señora y productora de la verdad y del pensamiento (*noús*), y que es necesario verla para poder obrar con sabiduría tanto privada como públicamente” (*Rep. VII* 517b7-c5).

“¿Y no es también probable, sino incluso necesario a partir de lo ya dicho, que ni los [hombres] sin educación ni experiencia de la verdad podrán gobernar adecuadamente la Polis alguna vez, ni tampoco los que se permita pasar todo su tiempo en el estudio: los primeros, porque no tienen vista en la vida la única cosa que es necesario apuntar al obrar en todo lo que se hace privada o públicamente; los segundos, porque no querrán actuar [en esas cosas], considerándose como si ya en vida estuvieran residiendo en la Isla de los Bienaventurados?” (*Rep. VII* 519b7-c6).

La Idea de Bien es condición de posibilidad ontológica y epistemológica del ámbito eidético (509b6-10) y, en tanto tal, es el fundamento mismo de la verdad (508e1-509a5) y de la *praxis* éti-

<sup>16</sup> Podíamos preguntarnos si, efectivamente, la normativa poética se reduce a sólo estas dos pautas que presenta Platón o si, más bien, estas constituyen ejemplos posibles de entre muchos más *týpoi*. A favor de esta segunda alternativa, podemos afirmar que los *týpoi* expuestos orientan el análisis de los ejemplos criticados en el texto, pero podrían incluirse otros para analizar otros aspectos importantes de la poesía.

co-política del filósofo. Es razonable sostener que el conocimiento de los valores morales que deben representarse en el mito y de las reglas que deben seguir en su composición los poetas se deriven del conocimiento más elevado en el esquema onto-epistemológico de la *República*.<sup>17</sup> Ahora bien, no alcanza únicamente con conocer el Bien, sino que es preciso que los guardianes sean educados para que amen a la *polis* y antepongan el bien común a su interés egoísta, que tiende a privilegiar la contemplación de lo inteligible a la demandante y pesada tarea de gobernar. Esta será, como veremos luego, la función esencial del *gennaïon pseûdos*.

Por otro lado, se encuentra la dimensión subjetiva o psicológica de la verdad normativa, que en el plano educativo se deriva de la verdad moral contenida en el mito: Platón afirma en repetidas ocasiones en *Rep.* II y III que el peligro de la poesía consiste en que puede modelar incorrectamente el alma de los educandos, ya que estos acaban por asimilar -vía imitación- las conductas de los personajes del relato.<sup>18</sup> Las restricciones platónicas tienen sentido sobre este trasfondo: si la poesía reproduce el ideal moral de la persona de bien (397d4-5), entonces puede admitirse en la ciudad como instrumento educativo, ya que contribuye al modelaje virtuoso de las almas y, por lo tanto, a la realización acciones virtuosas.<sup>19</sup> De lo contrario, la poesía puede imprimir un sello moralmente errado en los educandos, enquistando en su alma la verdadera falsedad (*alethôs pseûdos*).<sup>20</sup> Ahora bien, lo que se sigue de estas afirmaciones es que el mito, con su lenguaje poético e imágenes emotivas, es mucho más eficaz y potente para imprimir un sello moral en el alma de los niños que los argumentos y razonamientos fríos que puede ofrecer el filósofo.

Sostengo que la dualidad de dimensiones de la verdad normativa queda confirmada si atendemos a la distinción que realiza Platón entre “falsedad innoble” (que reside en el relato mítico) y “verdadera falsedad” (la “ignorancia” que tiene lugar en el alma):

- “- Lo que en primer lugar hay que censurar -y más que cualquier otra cosa- es sobre todo el caso de las falsedades innobles.
- ¿A qué llamas así?
- Al caso en que se representan con el lenguaje los dioses y los héroes, tal como un pintor que no pinta retratos semejantes a lo que se ha propuesto pintar” (*Rep.* II 377d8-e3).

Considero que en el análisis de estos pasajes, los estudiosos no han enfatizado lo suficiente en que la crítica al *pseûdos* innoble no consiste en que no representa correctamente los hechos (falsedad fáctica que comparte con el *pseûdos* noble), sino en que no imita la virtud moral a través de los hechos falsos que narra. En este sentido, podría entenderse que el relato innoble expresa una falsedad moral (expone el vicio como virtud), mientras que la falsedad noble expone una verdad moral porque representa correctamente la virtud (a pesar de narrar hechos “falsos”). En todo caso, la falsedad moral

17 Al respecto afirma Santa Cruz (2007: 283): “Paradójicamente podría decirse que esa falsedad que se narra a los niños tiene por fin enseñarles, en esa etapa inicial, lo bueno e inmutable en las figuras de los dioses para que sus almas se preparen para recibir lo bueno e inmutable no encarnado en los dioses sino en patrones «abstractos», las Formas. Así, la mentira generará en los niños actitudes que los vuelvan leales a las reglas de la ciudad, pero, además y más importante, los orientará hacia el descubrimiento de la verdad. Más tarde, cuando los filósofos gobernantes sean educados en la sabiduría filosófica, en la dialéctica, su objeto de conocimiento serán las Formas y no ya los dioses. Pero en la etapa inicial, en la edad pre-conceptual, habrá que instruirlos acerca de los dioses”.

18 La premisa psicológica del programa educativo platónico consiste en que el ser humano tiende a repetir los caracteres morales que lo rodean, incluyendo a aquellos que conoce por vía de los relatos infantiles, la poesía y el teatro. Esta idea es desarrollada en *Rep.* 377b, 385c, 386c, 387c y 388d, de allí que la actividad imitativa se encuentre restringida en la educación de los futuros guardianes.

19 Balansard (2002), destaca que el mito exhibe creencias, y que estas constituyen un móvil eficaz para la acción, de allí que el fundador emplee *lógoi* útiles –aunque no necesariamente verdaderos–, para orientar éticamente a los ciudadanos. La empresa platónica consistiría en reescribir y depurar los mitos para explotar así, apelando a las creencias ya existentes, su eficacia ética, esto es, su capacidad de engendrar una acción virtuosa.

20 Gill (1993: 45) explica la “ignorancia” o “falsedad en el alma” como la identificación del espectador con los personajes de la poesía, es decir, con la absorción de creencias éticas falsas y deseos perniciosos en su personalidad. En esta línea, la “verdad en el alma” consistiría en el estado general de la personalidad y no en una mera propiedad de enunciados o creencias.

del *pseûdos* innoble radica en que falla en tanto representación moral y engaña (por error involuntario), produciendo ignorancia:

- “- ¿No sabes acaso que la verdadera falsedad (*alethôs pseûdos*) -si se puede hablar así- es odiada por todos los dioses y hombres?
- ¿Qué quieres decir?
- Esto: que nadie está dispuesto a ser engañado voluntariamente en lo que de sí mismo más le importa ni respecto de las cosas que más le importan, sino que teme sobre todo ser engañado en cuanto a eso.
- Aún no te entiendo.
- Lo que sucede -dije- es que piensas que me refiero a algo maravilloso. Pero lo que yo quiero decir es que lo que menos admitiría cualquier hombre es ser engañado y estar engañado en el alma con respecto a la realidad y, sin darse cuenta, aloja allí la falsedad y la retiene; y que esto es lo que es más detestado.
- Ciertamente.
- Y sin duda es lo más correcto de todo llamar a eso, como lo hice hace apenas un momento, una verdadera falsedad: la ignorancia en el alma de quien está engañado. Porque la falsedad expresada en palabras es sólo una imitación de la que afecta al alma; es una e imagen que surge posteriormente, pero no una falsedad absolutamente pura. ¿No es así?
- Muy de acuerdo.
- Por consiguiente, la falsedad real no es sólo odiosa para los dioses, sino también para los hombres.
- Así me parece” (*Rep.* II 382a4-c4).

La distinción entre dimensiones de la falsedad práctica -innoble (objetiva) e ignorancia (subjetiva)- es paralela a la distinción entre dimensiones de la verdad práctica -noble (objetiva) y conocimiento (subjetiva). En ambos casos es el estado epistémico del alma del compositor de mitos (ignorancia/conocimiento) la causa del valor de verdad práctico del *pseûdos* expresado en palabras.<sup>21</sup> A favor de las interpretaciones que rechazan que podamos hablar en este contexto de “mentira”, reconocemos que en el texto se ubica la verdadera falsedad (*alethôs pseûdos*) en la ignorancia del alma y que el *pseûdos* en palabras, en tanto mera copia, constituye una expresión de la falsedad que se ignora a sí misma. En otras palabras, es un tópico socrático recurrente que la peor clase de ignorancia es aquella que se ignora a sí misma, es decir, que no reconoce el error como tal. En este sentido, la ignorancia equivale a encontrarse engañado involuntariamente y quien reproduce dicha falsedad en el discurso no hace otra cosa que extender su engaño hacia otros sin la intención de mentir y sin el conocimiento necesario para mentir (se trata de un error involuntario). Este es el caso de los poetas tradicionales y de todos aquellos poetas que componen mitos desde la ignorancia, es decir, sin la guía de los filósofos que sí tienen conocimiento y saben cómo deben componerse falsedades sin que estas engañen al alma. En este contexto, nuevamente comprobamos un deslizamiento de sentido de *pseûdos* que va desde la falsedad fáctica/moral de la “falsedad en palabras” al engaño enquistado en el alma.

21 Gill (1993:52-53) explica la contraposición entre “falsedad en palabras” y “falsedad en el alma” en términos de mentira deliberada y la creencia o enunciación de una falsedad fáctica. Por su parte, Spangenberg (2020: 71-72), sostiene que la expresión *alethôs pseûdos* supone una combinación de dos sentidos de verdad y falsedad: “El sentido correspondentista está en juego cuando se refiere a la falsedad que se dice en palabras, y el sentido ontológico apunta justamente a su carácter de genuina o falsedad. Mientras que la falsedad innoble era aquella copia que no era fiel al original, esta última se refiere a un particular estado del alma: la ignorancia. Y mientras que, en el primer caso, se ponía el acento en el poeta que emitía el discurso, aquí se asume la perspectiva del oyente”. Por su parte, Adam (1969) interpreta que en 485d Platón se refiere a una “verdad metafísica” de la cual carecería quien abrigue en su alma mentiras sobre “las cosas más importantes”. Esta “verdad íntegra” (485d3) parece incluir tanto la verdad en los discursos como la verdad en el alma, *cfr.* Schofield (2007: 148). Desde mi perspectiva, la distinción entre “falsedad en palabras” y “falsedad en el alma”, corresponde a la distinción entre la falsedad en el relato innoble (en donde se plasman los valores morales y los ejemplos de conductas viciosas), y la ignorancia (el engaño radicado en el alma), es decir, entre la verdad normativa objetiva y subjetiva.

#### 4. La especificidad de la verdad normativa de los relatos míticos

En contraposición al *pseûdos* innoble, la falsedad noble se compone desde el conocimiento de los *týpoi*, de allí que, aunque exprese falsedades fácticas, imite correctamente la virtud y no constituya un genuino engaño, es decir, no produzca ignorancia (la verdadera falsedad en el alma). De este modo debemos entender que los mitos sean falsos y, no obstante, contengan algo de verdad (377a3-7): a pesar de expresar falsedades fácticas -que ordinariamente llamaríamos “mentiras”- los mitos regulados por los guardianes no engañan y exponen ejemplos morales que conducen al alma a obrar virtuosamente. Evidentemente Platón se vale de la ambigüedad de *pseûdos* y de la distinción de niveles de sentido (fáctico/normativo) para afirmar provocativamente que, aunque el mito diga falsedades fácticas, no engaña porque no genera ignorancia, sino que instala verdades morales en el alma de los educandos.

- “- En cuanto a la mentira expresada en palabras, ¿cuándo y a quién es útil como para no merecer ser odiosa? ¿No se volverá útil, tal como un remedio que se emplea preventivamente, frente a los enemigos, y también cuando los llamados amigos intentan hacer algo malo, por un arranque de locura o de algún tipo de insensatez? Y también en la composición de los mitos de que acabamos de hablar ¿no tornamos a la mentira útil cuando, por desconocer hasta qué punto son ciertos los hechos de la antigüedad, la asimilamos lo más posible a la verdad?
- Sin dudas” (*Rep.* II 382c6-d3).

A partir de lo expuesto previamente podemos afirmar que el *pseûdos* innoble es falso en un doble sentido (fáctico y moral), mientras que el *pseûdos* noble se presenta como una falsedad impura o un *lógos* híbrido: su contenido explícito o literal es falso, pero se asimila a la verdad en virtud de su contenido subyacente. ¿En qué radica esta asimilación de la falsedad fáctica a la verdad normativa?.<sup>22</sup>

Los ejemplos formulados por Platón pretenden ilustrar cómo el discurso *pseûdos* opera *produciendo* acciones que tienden al bien real: en los dos primeros casos, quien expresa en palabras una falsedad fáctica (conociendo la verdad), *miente* al enemigo/amigo pero -en términos prácticos-, *produce* acciones beneficiosas o éticamente deseables. En el primer caso, no es posible decirle la verdad al enemigo por las consecuencias dañinas que ello podría aparejar; en el segundo, si el amigo no se encontrara en estado de locura, podría escuchar un discurso fácticamente verdadero y actuar conforme con la virtud pero, como ello no es posible, es preferible enunciar una falsedad que *produce* la *praxis* moralmente correcta. Ambas aplicaciones farmacológicas del *lógos* evidencian un nuevo deslizamiento de sentido de *pseûdos*, del mero engaño a la mentira. En efecto ambas aplicaciones medicinales del *lógos* constituyen mentiras por dos razones: porque tienen la intención de engañar a partir del conocimiento de la verdad, y porque logran su utilidad únicamente por medio de su contenido literal (la falsedad fáctica).

El tercer ejemplo formulado por Platón es el que más nos interesa porque concierne a los relatos míticos: cuando no se conoce la verdad fáctica del pasado, es preferible inventar una versión de los hechos que, aún siendo falsa, implanta en el alma buenos ejemplos y opiniones verdaderas acerca de cómo se debe obrar. En otras palabras, los poetas nobles no pueden enunciar explícitamente los principios y valores que rigen la moralidad y tampoco pueden recurrir a ejemplos de la conducta de los dioses y los héroes (puesto que desconocen los hechos antiguos), pero pueden componer fábulas en las cuales se reflejen los valores morales que deben llevarse a cabo en la práctica. A diferencia del poeta innoble (que se encuentra en ignorancia), el poeta noble es consciente de que crea una “fabulación” siguiendo los lineamientos del guardián-filósofo: su invención poética no procede del engaño

<sup>22</sup> De acuerdo con Costa (2018), Platón deslinda el aspecto cognitivo de la falsedad (que equivale a ignorancia y a error) de su aspecto pragmático (en efecto, el *lógos* puede evaluarse dentro del campo más vasto de la *praxis* humana). Hay *lógoi* falsos que sin embargo se asimilan, por su valor práctico, a verdades. En este sentido, argumenta la autora, Platón da un paso muy claro hacia el ficcionalismo

y, por lo tanto, no produce ignorancia en los educandos. De allí que, a diferencia de los dos primeros ejemplos, no podamos hablar aquí de “mentira”, sino de “fabulaciones poéticas”.

En los ejemplos de utilización de *phármakon* se fundamenta su aplicación en su utilidad, es decir, en que promueven acciones moralmente correctas o beneficiosas (cumpliendo un criterio de “aceptabilidad moral”). Ahora bien, los relatos míticos nobles -a diferencia de las meras mentiras-, no logran su cometido únicamente a partir de su contenido literal (la falsedad fáctica), sino que cumplen con su finalidad formativa en virtud de la verdad normativa que subyace y se expresa mediante la falsedad literal. Puesto que la verdad moral debe adquirir el ropaje de la falsedad fáctica para incidir en la *praxis*, el modo en que se evalúa el valor de verdad del mito debe ser distinto al del mero enunciado descriptivo.

Al igual que en el caso de la verdad por correspondencia, en la verdad normativa también tiene lugar una adecuación, pero no entre *lógos* y realidad fáctica, sino entre la *praxis* y los principios y los valores que comprenden la virtud moral: la acción es virtuosa si realiza o se adecúa a la virtud, caso contrario, es una acción viciosa. La verdad práctica se realiza en la acción siguiendo como guía los valores y ejemplos morales transmitidos por el mito. En este sentido, la verdad fáctica del mito es irrelevante, ya que no motiva -por sí misma- a obrar virtuosamente: Platón mismo afirma que, incluso si los mitos sobre la titanomaquia fueran fácticamente verdaderos, no es conveniente que sean relatados a los niños (378a2-3), porque plantean ejemplos que inducen a actuar en contra de la virtud. En este sentido, el filósofo considera que el discurso puede evaluarse como verdadero o falso en el nivel normativo en un sentido derivado, a saber, por su capacidad de incidir en la adecuación de la *praxis* a la virtud. Para que el discurso *pseûdos* modele almas que tiendan a realizar acciones virtuosas, es decir, para cumplir con su finalidad en tanto *pharmakon* útil,<sup>23</sup> debe asemejarse a la verdad, es decir, debe presentarse como un relato verdadero, debe ser verosímil. En este sentido interpreto que el relato *pseûdos* es útil cuando se asimila o asemeja lo más posible a la verdad: en virtud de su verosimilitud (que no deja de ser falsedad fáctica) el mito se presenta como verdadero y creíble, y -mediante la persuasión- modela las almas para que realicen acciones virtuosas como si estas conocieran la verdad normativa.

## 5. El *gennaïon pseûdos* como instrumento del orden social

Luego de haber justificado el empleo del discurso *pseûdos* como *pharmakon* en el libro II, Sócrates extiende su justificación del ámbito moral al ámbito político en *Rep.* III en la antesala del relato de los mitos de autoctonía y de los metales:

- “ Ahora bien, ¿cómo podríamos inventar, entre esas falsedades que se hacen necesarias, a las que nos hemos referido antes, una falsedad noble, con la que mejor persuadiremos a los gobernantes mismos y, si no, a los demás ciudadanos?
- No sé cómo.
  - No se trata de nada nuevo, sino de un relato fenicio que, según dicen los poetas y han persuadido de él a la gente, antes de ahora ha acontecido en muchas partes; pero entre nosotros no ha sucedido ni creo que suceda, pues se necesita mucho poder de persuasión para llegar a convencer.
  - Me parece que titubeas en contarlo.
  - Después de que lo cuente, juzgarás si no tenía mis razones para titubear.
  - Cuéntalo y no temas.
  - Bien, lo contaré; aunque no sé hasta dónde llegará mi audacia ni a qué palabras recurriré para expresarme y para intentar persuadir...” (*Rep.* III 414b8-d3).

23 Como bien señala Spangenberg (2020: 74-77), la concepción platónica del mito como *phármakon* -orientado a dirigir o modelar la *praxis*-, es sumamente deudora respecto a los desarrollos teóricos de la sofística en torno al *lógos*, en particular de Gorgias y Protágoras.

¿Cómo entender en este contexto el significado de *pseûdos* y, en particular, la expresión *gennaïon pseûdos*? Si tenemos en cuenta los desarrollos teóricos del libro II, lo más natural sería entender que *pseûdos* refiere a las fábulas nobles que constituyen legítimas herramientas educativas en el ámbito ético.<sup>24</sup> Sin embargo, algunos intérpretes entienden que aquí Platón habla de “noble mentira” en la medida en que se propone contar una falsedad deliberada.<sup>25</sup> Para argumentar a favor de esta interpretación (que reduce *pseûdos* a mentira), los especialistas suelen citar la explicación que Platón binda en el libro V acerca de la necesidad de que los gobernantes planifiquen los matrimonios de acuerdo con criterios eugenésicos (458c-460b), puesto que allí sostiene que se deberá emplear un discurso *pseûdos* para engañar a los ciudadanos, de modo de que crean que las uniones se dan por azar:

“parece que los gobernantes deben hacer uso de la falsedad (*pseûdei*) y el engaño (*apáte*) en buena cantidad para beneficio de los gobernados; en algún momento dijimos que todas las cosas de esa índole son útiles en concepto de remedios” (*Rep.* V, 459c8-d2).

Ahora bien, creo que aquí tiene lugar una vez más un deslizamiento de sentido, donde *pseûdos* sí puede entenderse como “mentira”, pero no se corresponde con el tercer caso de aplicación farmacológica del *lógos* (los mitos), sino con el segundo (mentira en beneficio de un tercero). Dado que el mismo Platón distingue diferentes casos de *lógos pseûdos* en tanto fármaco, y que estos pueden entenderse y traducirse de diferente modo, lo más apropiado es ubicar al *gennaïon pseûdos* en el caso de “fábula”, puesto que pretende conceptualizar historias sobre hechos remotos y desconocidos más que mentiras deliberadas. Ahora bien, ¿qué es lo distintivo de estos relatos que amerita calificarlos como *gennaïon*?<sup>26</sup>

De acuerdo con algunos intérpretes, en la conceptualización de los *týpoi* de *Rep.* II Platón formula -en contraposición a la mitología tradicional-, los lineamientos básicos de una Teología (o una ideología) cuya finalidad consiste en fundamentar el orden político: la verdad de los valores morales subyacentes al relato se fundamentan en verdades de orden teológico (o ideológico).<sup>27</sup> En esta línea, la semejanza o la asimilación del discurso falso con la verdad consiste en que se adecúa a los lineamientos en cuestión: si el poeta no se atiene a los *týpoi*, debe prohibirse sus relatos por ser vehículo de transmisión de falsedad moral y atentar contra el orden social.<sup>28</sup> En este sentido, la “nobleza” del discurso falso no radica únicamente en su finalidad formativa, sino principalmente en el sostenimiento de la cohesión social de la *polis*, es decir, se extiende la utilidad farmacológica del mito del ámbito ético al ámbito político.

Ahora bien, anteriormente señalé que los guardianes idóneos para la ciudad han de inteligir el Bien para conocer tanto los lineamientos de composición poética como los principios y valores que

24 Así lo entiende Cornford (1961), quien traduce *gennaïon pseûdos* como “bold flight of invention”, remarcando la naturaleza ficcional de las invenciones poéticas. Por su parte, Leroux (2002: 456) traduce *gennaïon* como “noblesse” y comenta que el mito, pese a ser un discurso falso, no constituye una mentira sino una representación ficticia de los fundamentos de las diferencias sociales. Puesto que esta etapa del diálogo se encuentra privada de fundamentos filosóficos e históricos rigurosos, se presenta como una iniciativa arriesgada y audaz para garantizar la cohesión social.

25 Schofield (2006) opta por la traducción de “noble lie”, pero afirma que el adjetivo refiere a la devoción por la propia *polis*, que constituye un ideal común entre los griegos.

26 Adam (1963) traduce la expresión como “heroic falsehood” y comenta que Platón formula un mito con el objetivo de dar un fundamento religioso y cuasi histórico al sentimiento de patriotismo y a la institución de casta. Vegetti (1998) traduce por “nobile menzogna”, entendiendo que, en tanto “falsedad en palabras”, consiste en una mentira deliberada pero diferente del engaño enquistado en el alma. Para cumplir con su noble cometido, el filósofo reelabora historias y tradiciones anteriores y construye un mito en torno a la mentira. El *pseûdós* se inserta en los *mythoi* anteriores y se convierte en un *mythos*, elemento de apoyo en la construcción de un nuevo *ethos* (1998: 456).

27 Soares (2009) argumenta que estas normas sientan las bases de una teología no antropomórfica que modela el carácter noble en los futuros guardianes. Por su parte, Schofield (2006: 283) sostiene que en la *República*, la religión prescribe, a través de mentiras nobles, una ideología que articula el sistema de creencias común para asegurar la cohesión social.

28 Casnati (2011: 60) afirma que en la dimensión normativa de la verdad, lo verdadero (y lo falso) se definen en relación con el proyecto educativo y político propugnado por Platón. Siguiendo a Vegetti (1998: 455), sostiene que el filósofo pretende construir una *paideía* colectiva a través de los mitos, cuya finalidad es establecer una tradición común y un sistema compartido de creencias que constituya la comunidad y consolide su cohesión social.

subyacen al relato mítico y orientan la *praxis* política del filósofo hacia una organización social justa. No obstante, la constitución de la clase gobernante también supone una formación moral que modele su naturaleza en sintonía con el bien común de la ciudad, de modo que los guardianes privilegien el bien de la *polis* al bien propio. En el contexto de la alegoría de la Caverna esta problemática es escenificada en la discusión entre Sócrates y Glaucón en torno a “obligar” a los filósofos a descender del exterior al interior de la caverna (519e-521b), es decir, a formar guardianes comprometidos con su *polis*. Siguiendo a Scotfield (2007: 152-153), podemos afirmar que la formación del carácter virtuoso que antecede a la intelección del Bien es posibilitada, paradójicamente, por dos fábulas nobles que los fundadores han empleado en la educación de los guardianes: los mitos de autoctonía y de los metales.<sup>29</sup> De acuerdo con el primer mito, todos los seres humanos han nacido de la tierra y todos han nacido hermanos de la misma madre y deben defender a esa madre (el propio territorio). En este mito a los seres humanos se les da un sentido de fraternidad: todos nacimos iguales. De acuerdo con el segundo mito, el dios ha modelado almas diferentes y los metales simbolizan el valor de distintos tipos de almas. Es decir, mientras que en el primer mito se insiste en la igualdad entre los seres humanos, en el segundo se enfatizan las diferencias naturales para justificar la división social del trabajo.

En síntesis, la tendencia moral hacia la intelección del Bien comienza desde la más temprana edad, con el modelaje de las almas de los guardianes, que amarán y protegerán a su ciudad como a su madre y a sus conciudadanos como a sus hermanos, comprometiéndose a no violar el principio de especialización de funciones de cada casta. En cambio, para la vasta mayoría de los educandos y de los ciudadanos adultos -que carece de la racionalidad necesaria para conocer el Bien y la virtud-, les basta con aprender indirectamente -por medio de los ejemplos morales expuestos en los mitos-, los principios y valores que rigen la moralidad: la falsedad fáctica del mito se asimila a la verdad práctica por cuanto permite que, mediante la verosimilitud y la persuasión, los educandos realicen en el plano de la acción la verdad normativa. En este sentido hay que entender el titubeo de Sócrates para contar los mitos: estos parecen demasiado poco verosímiles para ser creídos y requieren de demasiada persuasión para penetrar en el alma de los educandos. Anteriormente afirmé que, en sentido estricto, lo que se evalúa como verdadero o falso desde el punto de vista práctico-moral son las acciones, mientras que los mitos comportan valor de verdad normativo de acuerdo con su incidencia en la *praxis*. Aquí Sócrates sugiere que los mitos propugnados no serían del todo eficientes para modelar a los futuros guardianes por carecer de la suficiente verosimilitud y, por ende, de persuasión; sin embargo, constituyen ejemplos de mitos suficientemente útiles para guiar a la mayoría de ciudadanos, tal como hasta ahora lo han hecho los mitos tradicionales.

## 6. Conclusiones

A lo largo de la exposición y del examen de los pasajes más discutidos en torno al discurso falso como herramienta pedagógica, procuré mostrar que -en virtud de sus múltiples sentidos-, *pseûdos* puede traducirse de diversos modos en función del contexto de la argumentación platónica. En particular procuré mostrar cómo Platón se mueve de un sentido fáctico de falsedad a un sentido moral o normativo para sostener que los mitos, aunque falsos fácticamente, pueden ser verdaderos en el sentido práctico. En la distinción entre “verdadera falsedad” y “falsedad en palabras”, el filósofo vuelve a desplazar el sentido del término, para denotar el engaño involuntario en la ignorancia del alma y en la falsedad innoble. Finalmente, en el análisis del *lógos* como fármaco también distinguí dos sentidos diferentes de *pseûdos*: la mentira (en el caso del engaño a enemigos y amigos) y la fábula (la narración de hechos desconocidos). Si bien Platón conceptualiza los tres casos como fármacos en función de su utilidad social, argumentamos que la fábula -a diferencia de la mentira-, no posee la intención de

29 Para un análisis de los mitos platónicos desde la plataforma conceptual de la “falsedad noble”, *cfr.* Santa Cruz (2009), donde examina no sólo el mito de autoctonía y de los metales, sino también el rapto de Oritía por Bóreas en *Fedro* y el mito escatológico del final del *Górgias*.

engañar a partir del conocimiento de la verdad, sino que tiene por objetivo exponer la verdad moral a través del discurso falso con la finalidad de modelar correctamente las almas de los educandos y orientar sus acciones hacia la realización de los valores morales subyacentes al relato mítico. En otras palabras, el mito no se evalúa como verdadero o falso en el nivel normativo por su correspondencia con la realidad sino por su capacidad para orientar las acciones de los ciudadanos hacia la realización de los principios y valores que comprenden la virtud moral. En ese sentido, no es la verdad fáctica del discurso sino su verosimilitud lo que persuade y mueve a actuar a los educandos hacia la virtud.

Por otra parte, procuré mostrar que la verdad normativa de los mitos puede caracterizarse a partir de dos dimensiones, una objetiva-poética y otra subjetiva-psicológica: la primera se corresponde con los principios y valores morales subyacentes al relato mítico y la segunda con las opiniones que alberga el alma y la conducen a obrar virtuosa o viciosamente. Esta dualidad de dimensiones de la verdad práctica puede analizarse desde diferentes puntos de vista: por ejemplo, lo que distingue al *pseûdos* noble del innoble es su adecuación o falta de adecuación a los *týpoi* (dimensión objetiva) o el estado epistémico del compositor, conocimiento o ignorancia (dimensión subjetiva). El filósofo, que tiene conocimiento del Bien, sabe cómo componer relatos falsos que instalen opiniones correctas en el alma de los educandos, mientras que el poeta tradicional tiene enquistada en su alma la “verdadera falsedad” y no puede sino transmitir su engaño involuntario hacia los demás. En el plano de la *praxis* educativa, el correcto modelado de las almas se logra mediante los mitos nobles (que exponen correctamente la virtud), mientras que la ignorancia se sigue de la falsedad moral contenida en los mitos innobles.

En suma, en tanto fármaco, los relatos míticos pueden emplearse correctamente (guardián platónico) o incorrectamente (poetas tradicionales) tanto en el plano ético como en el plano político. Si la “falsedad noble” constituye una herramienta adecuada de formación del carácter virtuoso y, por ende, de acciones que realicen la virtud (la verdad normativa en sentido estricto), ello se debe a que su fundamento radica en los *týpoi* y en la Forma de Bien. En este sentido, los mitos nobles constituyen una vía de acceso indirecto al ámbito de los valores morales (el plano eidético), ya que no brindan conocimiento, pero sí opiniones verdaderas que oriente la *praxis* de los educandos. Por otra parte, la conceptualización del *gennaïon pseûdos* pone de relieve la dimensión política de los relatos míticos, puesto que su finalidad consiste en consolidar el orden social justo, en contraposición al orden social injusto al que ha dado lugar la poesía tradicional. En este sentido, la poesía -como cualquier otro fármaco-, puede emplearse para sanar o enfermar las almas de los ciudadanos y, por extensión, de la *polis* misma.

## 7. Financiación

Este artículo se realizó en el marco del proyecto de investigación USAL “Dimensiones teórica, práctica y ontológica de la Verdad en Platón y Aristóteles” (Nro. 80020230100006US) de la Universidad del Salvador, 2025.

## 8. Referencias

### *Fuentes escogidas y comentarios:*

- Adam, J. (1963). Plato. *The Republic*, edited with critical notes, commentary and appendices, Vol. I (Books I-V), Cambridge University Press.
- Cornford, F. M. (1961). Plato. *The Republic*, Oxford University Press.
- Eggers Lan, C. (1986). Platón. *República*, traducción y notas, M, Gredos.
- Leroux, G. (2002). Platon. *La République*, traduction, introduction, et notes, Flammarion.
- Vegetti, M. (1998). Platone. *La Repubblica*, vol. II, traduzione e commento a cura di, Bibliopolis.

### Diccionarios y léxicos

Chantraine, P. (1986). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoires des mots*, Klincksieck.

Liddell, H. G., R. Scott y H. S. Jones (1996). *Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.

### Bibliografía Secundaria:

Ashbaugh, A. F. (1991). La verdad de la ficción (Una lectura de *República* 376e5-377a6). *Revista Latinoamericana de Filosofía* 17(2), 307-319.

Balansard, A. (2002). Du *pseudos* de la *République* au logos du *Timée*: qui s’agit-il de convaincre?. *Kairós* 19, 7-29.

Battin, M.P. (1977). Plato on True and False Poetry. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36(2), 163-174.

Belfiore, E. (1985). Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, *Theogony* 27. *Transactions of the American Philological Association* 115, 47-57.

Casnati, G. (2011).  $\Psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$  en palabras en *República* y relato  $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  en *Timeo*. *Nova Tellus* 29(2), 47-85.

Costa, I. (2018). La ficción en Platón. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 1(2), 12-30.

Delgado, C. (2015). Discurso falso y literatura en Platón. Una discusión a partir de *R.* II 376d–379a. *Diánoia* 60(74), 27-51.

Ferrari, G. R. F. (2008). Plato and Poetry en G.A. Kennedy (Comp.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, (Vol. 1: *Classical Criticism*, pp. 92-148), Cambridge University Press

Gill, C. (1993). Plato on Falsehood-Not Fiction en C. Gill y T.P. Wiseman (Comps.), *Lies and Fiction in the Ancient World* (pp. 38-87), University of Texas Press.

Halliwel, S. (2000). The Subjection of *Mythos* to *Logos*: Plato’s Citations of the Poets. *The Classical Quarterly* 50, 94-112.

Havelock, E. A. (1994). Platón y la poesía y La mimesis en *Prefacio a Platón* (pp. 19-48), Visor.

Marcos de Pinotti, G. E. (2008). Mentiras semejantes a verdades según Platón. Justificación y alcance del  $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$  en *República* II. *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica* 46(117/118), 95-103.

Margel, S. (2002). De l’ordre du monde à l’ordre du discours. Platon et la question du mensonge. *Kairos*, 19, 145-161.

Naddaff, R. (2003). *Exiling the Poets. The Production of Censorship in Plato’s Republic*. University of Chicago Press.

Santa Cruz, M. I. (2007). Falsedad genuina y falsedad verbal en Platón en A.M. González de Tobia (Comp.), *Lenguaje, discurso y civilización. De Grecia a la Modernidad* (pp. 271–286), Universidad Nacional de La Plata-Facultad de Filosofía y Humanidades.

Santa Cruz, M. I. (2010). A propósito del mito en Platón: falsedad y verdad en A. M. González. (Ed.), *Mito y performance, de Grecia a la modernidad* (pp. 67-86), Centro de Estudios Helénicos - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Nacional de La Plata.

Santa Cruz, M. I. (2014). Usos éticos y usos políticos de la ficción en Platón. *Sapere Aude*, Vol. 5, nro. 10, 12-29.

Schofield, M. (2007). The Noble Lie en G. R. F. Ferrari (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 138-164), Cambridge University Press.

Soares, L. (2022). Psicología, política y poesía en *República IV y X. Areté. Revista de Filosofía* 34, 129-148.

Soares, L. (2009). La utilidad religiosa y ético-política de la mentira en el paradigma poético platónico de la *República*. *Signos filosóficos* 11, 101-121

Spangenberg, P. (2020). Dimensiones prácticas de la verdad en la *República* de Platón en V. Suñol, y L. R. Miranda, (Eds.), *La educación en la filosofía antigua. Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano* (pp. 65-82), Miño y Dávila.

Vallejo Campos, A. (2018). *A donde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Trotta.