

Ψεῦδος en palabras en *República* y relato εἰκός en *Timeo*

María Gabriela CASNATI

Universidad de Buenos Aires

mariagcasnati@gmail.com

RESUMEN: En *República* II y III, Platón analiza el concepto de ψεῦδος (“falsedad o mentira”) y afirma que en algunas circunstancias es conveniente la utilización de lo que denomina ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος. El trabajo examina los argumentos para defender la aceptabilidad de recurrir a la falsedad, señala la distinción de niveles entre una verdad fáctica y una verdad normativa y muestra semejanzas entre el ψεῦδος de *República* y el discurso verosímil (εἰκός λόγος) en el *Timeo*.

Ψεῦδος in Words in *Republic* and εἰκός Discourse in the *Timaeus*

ABSTRACT: In *Republic* II and III, Plato discusses the concept of ψεῦδος (“falsehood or lie”) and states that in some circumstances it is convenient the utilization of what he designates ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος. The paper addresses the arguments held by Plato in order to defend the acceptability of resorting to falsehood, points out the distinction in levels between the factual truth and the normative truth, and shows similarities between the ψεῦδος of *Republic* and the probable or likely discourse (εἰκός λόγος) in the *Timaeus*.

PALABRAS CLAVE: Palabras clave: Platón, ψεῦδος, *República*, *Timeo*, εἰκός λόγος.

KEYWORDS: Plato, ψεῦδος, *Republic*, *Timaeus*, εἰκός λόγος.

FECHA DE RECEPCIÓN: 19 de abril de 2011.

FECHA DE ACEPTACIÓN: 26 de septiembre de 2011.

Ψεῦδος en palabras en *República* y relato εἰκός en *Timeo*

María Gabriela CASNATI

En *República* II, Platón emprende el análisis del ψεῦδος y defiende su aceptabilidad y utilidad en ciertos casos, para culminar narrando en el libro III lo que denomina una “noble mentira”. Los argumentos que esgrime Platón en estos libros han sido examinados ampliamente por gran cantidad de filósofos y filólogos, y no consideramos necesario volver sobre ellos. Nos ocuparemos, más bien, de los intentos de justificación que se han dado de la aceptación por parte de Platón de este tipo de relatos. Para analizar puntualmente este aspecto, nos detendremos en la función de los ψευδεῖς λόγοι dentro de la economía del libro II de la *República* (I) e intentaremos una clasificación de los distintos tipos de ψεῦδος que allí se mencionan (II). A continuación (III) propondremos una lectura en paralelo de lo ψεῦδος analizado en *República* con el relato εἰκός de *Timeo*, ya que en ambos casos —sostendremos— una cierta ficción o invención en palabras adquiere el valor de un “discurso verdadero” en tanto se atiene a ciertas improntas o principios indiscutidos. Finalmente, (IV) revisaremos la “noble mentira” de *República* III y el relato de la Atlántida de *Timeo* como dos ejemplos de aplicación de los tipos de discursos analizados y (V) presentaremos algunas conclusiones.

I

Poco antes de finalizar el libro II de la *República*, se aborda el tema de la educación que se impartirá en la polis que se está delineando en palabras, centrándose el interés en la formación de los futuros guardianes. Quien cuente con una naturaleza adecuada a tan importante función será como un cachorro de raza bien alimentado: agudo en la percepción, rápido en la persecución, valiente y fogoso en el combate y, a la vez, mansísimo y amable con aquellos que debe cuidar (375a-e). Ahora bien, este guardián fogoso, rápido y fuerte, en tanto amante del conoci-

miento (φιλομαθής), será también filósofo (φιλόσοφος) por naturaleza.¹ Ciertamente esta buena disposición natural deberá ser desarrollada, por lo que a continuación —a partir de 376c— se procede a la consideración de cómo deberán criarse (θρέψονται) y educarse (παιδευθήσονται) los futuros guardianes,² tarea ésta que permitirá obtener algún progreso (τι προὔργου) respecto del tema que guía la conversación: descubrir el origen de la justicia y la injusticia en la polis.

Se acuerda un nuevo método que consiste en educar a estos hombres en aspectos teóricos como si se estuvieran contando mitos (ἐν μύθῳ μυθολογούντες τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας, 376d11-e1) y continúa el diálogo con la aceptación de la educación tradicional, que consiste en la gimnástica para el cuerpo y la música para el alma. Deberá comenzarse por esta última, que incluye un tipo de discurso (λόγος) que puede ser verdadero (ἀληθής) o falso (ψεύδος); y, más precisamente, se comenzará la educación por medio de este último:

—¿Y no hay que educarlos por medio de ambas clases [εἶδος], y en primer lugar por medio de los discursos falsos [πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν;]?

—No entiendo qué quieres decir.

—¿No entiendes —pregunté— que primeramente contamos a los niños mitos [μῦθος], y que estos son en general falsos [ψεύδος], aunque también haya en ellos algo de verdad? Y antes que de la gimnasia haremos uso de los mitos.

—Es como dices [...]

—¿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

¹ Cf. Adam, 1963, p. 108, donde se señala que en esta primera aparición en *R.*, 376b8, el término φιλόσοφος debe ser tomado en un sentido etimológico, en tanto remite al perro que exhibe “amor por el conocimiento” ya que siente simpatía por lo conocido y odio por lo desconocido. También nota que en los primeros libros (al menos del II al IV) Platón utiliza los términos φιλόσοφος y φιλοσοφία con una connotación más bien moral que intelectual y los conecta con la disposición o el carácter manso o moderado, ya sea natural o resultado de la cultura. Recién en 407 comenzará a predominar el aspecto intelectual de los términos por sobre el moral. En el mismo sentido, Leroux (en Platon, 2002, p. 559, n. 85) nota que, dado que se está hablando de las cualidades y aptitudes naturales que caracterizan a quien podrá acceder a la responsabilidad de ser filósofo en la ciudad, no se trata solamente del temperamento o del carácter, sino también de las virtudes morales.

² Es decir que son abarcadas ambas etapas: la primera infancia, en la que los guardianes son criados (c7), y la formación siguiente, que corresponde a la educación propiamente dicha (c8 y d10). Cf. Leroux, en Platon, 2002, p. 560, n. 89).

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 (376e7-377b8).³

Es importante notar que son todos los guardianes los que deberán pasar por esta disciplina educativa preliminar, cuyo interés es forjar y modelar el carácter de los más jóvenes y tiernos,⁴ y que procederá mediante la narración de dos tipos de discursos: uno “verdadero” (τὸ μὲν ἀληθές, 376e11) y otro “falso” (ψεῦδος δ’ ἕτερον, 376e11). Se deberá comenzar⁵ con las historias (μῦθοι) “falsas” (ψεῦδος)⁶ pero que comportan algo de verdad (ἀληθῆ),⁷

³ Se utilizará con leves modificaciones la traducción de C. Eggers Lan.

⁴ Platón reserva para el libro VII el currículo educativo más elevado, dirigido a quienes gobernarán la polis y cuyo objeto es primordialmente la educación del intelecto.

⁵ En este punto se opera un desplazamiento de los enunciados aseverativos (que afirman que las artes comportan discursos y que estos serán verdaderos y falsos) a una nueva afirmación de carácter normativo: hay que educar a los futuros guardianes en ambos, pero primero en los falsos.

⁶ La noción de ψεῦδος significa en general “mentira”, “falsedad” (tanto deliberada como, en algunos casos, debido a error), “ficción”, “engaño”, e incluso “fraude”. Según Chantraine, “mentira” más frecuentemente deliberada, a veces también debido a error, “ficción poética”, “ardid de guerra”, después “fraude”, “falsificación” de documentos, medidas, relatos, etcétera. Consideramos que “falsedad” es una buena traducción general del término, ya que no acarrea el matiz peyorativo de “mentira”, que suele asociarse con un propósito deliberado de engaño. Sin embargo, señalaremos que en ciertos casos el vocablo adquiere el significado más específico de “ficción” o “relato ficticio”. Véase en este sentido el análisis de Marcos (2008, p. 100), quien distingue claramente entre ψεῦδος y ἀπάθη.

⁷ Como señala Chantraine, del adjetivo ἀληθής (derivado de λανθάνω, “verdadero”, “verídico”, dicho de cosas o acontecimientos que no se ocultan), por oposición a ψευδής, “falso” o “aparente”, empleado después de Homero para personas que ni se equivocan ni mienten; deriva ἀλήθεια, “verdad”, por oposición a “mentira”, implicando que no se oculta nada, y de ahí “verdad” en general, “realidad” o “sinceridad”, al hablar de personas. Cf. von der Walde, 2009, p. 219, quien señala que en este contexto Sócrates trata a los mitos, al igual que a los discursos verdaderos, como tipos de λόγος. De donde resulta que λόγος exhibe un sentido abarcador que incluye tanto λόγοι falsos (mitos) como λόγοι verdaderos. Véase también Halliwell, 2000, pp. 103-104.

y se sugiere,⁸ en consecuencia, censurar aquellas obras poéticas cuyas opiniones se encuentren reñidas con las convicciones que se espera obtener en los educandos. Ante este planteo, Adimanto confiesa no entender a Sócrates, respuesta que, por cierto, consideramos absolutamente entendible ante lo sorprendente que en más de un aspecto resulta la propuesta socrática. Revelaremos a continuación algunos elementos con los que ella se enfrenta y, pensamos, la vuelven problemática, revolucionaria y transgresora.

En primer lugar, no debe descuidarse el hecho de que la filosofía griega se desarrolló en una cultura que tenía en alto valor la palabra de los poetas.⁹ En este sentido, el propio Aristóteles reconoce que hay personas que no aceptarán argumentos “a no ser que uno [...] aduzca el testimonio de algún poeta” (*Metaph.*, 995A7-8).¹⁰ E incluso en el caso de Platón es evidente su interés por la poesía tradicional, y el vasto tratamiento que hace de ella es proporcional a la importancia que le reconoce. La discusión, análisis y crítica de la poesía se hacen más explícitos en *Ión*, *República*, III y X y *Leyes*, II y VII; sin embargo, sin restar importancia a estas secciones del *corpus*, consideramos que ellas no agotan el apoyo textual con que contamos para entender la relación de Platón con los poetas. Excedería la memoria de cualquier estudioso el simple ejercicio de intentar enumerar los pasajes en que Platón hace citas poéticas textuales, las parafrasea o utiliza para ilustrar o reforzar sus propios argumentos.¹¹ Esta habitualidad en el uso

⁸ Dentro de este libro II, a partir de 377d y hasta el final se hará explícita la crítica a los poetas.

⁹ Cf. Halliwell, op. cit., pp. 94-96.

¹⁰ Traducción T. Calvo Martínez. Cf. también *Rh.* 1355a24-29, 1355b25-33, donde se afirma que la retórica no trata de establecer conclusiones rigurosamente necesarias y de una certidumbre científica, sino de defender una tesis por medio de razones probatorias, de hacerla probable, es decir, digna de ser aceptada como verosímil, como dotada de la mayor probabilidad de estar de acuerdo con la verdad.

¹¹ Sólo para mencionar algunos ejemplos, pensemos en *Menón*, donde se introduce la reminiscencia porque fue contada por sacerdotes y sacerdotisas, pero también por “Píndaro y otros muchos entre los poetas, cuantos son divinos” (82a10-b2) y, en el mismo diálogo, se toma de la poesía una de las definiciones de la virtud (77b3); o en *Protágoras*, 339b ss., donde la inclusión del tratamiento del poema de Simónides evidencia la formación socrática en poesía. Incluso cada uno de los discursos del *Banquete* es adornado profusamente con citas poéticas para darles un tono más refinado;

de referencias a los poetas¹² en el *corpus* es reflejo de una práctica cultural que se había consolidado respecto de dichas composiciones, que debían ser memorizadas y que continuaban circulando como un conjunto de motivos preservados en la mentalidad y en la imaginación de los ciudadanos. El mismo Adimanto —a pesar de sus alusiones irónicas a la “sabiduría” de los poetas (*R.*, 365c-e) al defender cínicamente la conveniencia de ser injusto pareciendo justo— comparte con Platón esta práctica habitual de citar su autoridad. De modo que es atendible el desconcierto de Adimanto ante la propuesta socrática de censurar a los poetas tradicionales y justificar el uso de la falsedad en la educación, como queda reflejado en su permanente pedido de aclaración acerca de qué relatos pretende censurar Sócrates y en qué sentido se propone hacerlo (*R.*, 377b-e).

Un segundo punto problemático que se debe tener en cuenta es que este planteo de *República* que estamos considerando también se enfrenta con la bien conocida defensa socrática a ultranza de la verdad. No sólo en *Apología* y *Critón* Sócrates se niega rotundamente a abandonar la verdad que había sostenido siempre y rechaza engañar a las leyes y a la polis para conservar su vida, sino que también en *Gorgias* condena cualquier discurso que en su afán de producir cierto efecto en el oyente permanezca indiferente al valor de verdad de lo dicho (454b-e).¹³ Incluso en *República*, al delinear la naturaleza del filósofo, incluye “la veracidad y la no admisión voluntaria de la falsedad, el odio a ésta y la inclinación a la verdad” (485c) y argumenta que este requisito se sigue del amor del filósofo por la sabiduría, de modo tal que “es necesario que el que ama verdaderamente aprender aspire desde muy temprano a la verdad íntegra”

también Critias explica que aprendió de Hesíodo los diferentes sentidos de *trabajar* y *hacer* (*Chrm.*, 163b4-5). En *Fedón* (94d-95a), Sócrates cita la *Odissea* (20.17-18) para sostener la afirmación de que el alma controla el cuerpo y no se trata meramente de una armonía (la misma cita aparece en *R.*, 390d y 441b). Halliwell (op. cit., n. 4) menciona el útil “Index of Quotations” de L. Branwood, que enumera gran cantidad de referencias poéticas, aunque —critica el autor— omite algunos pasajes que contienen posibles alusiones verbales a la poesía.

¹² Se da por descontado en reiteradas ocasiones que el interlocutor conoce de poesía, especialmente homérica, y puede entender cualquier mención de ella sin dificultad (*Crat.*, 392B6-8; *Lg.*, 629a-b y 681e-682a).

¹³ En el mismo sentido, véanse también *Phdr.*, 259e-262c y *Tht.*, 167b y 177e-179b.

(485d). Hay ciertamente que reconocer una tensión entre ambos planteamientos: por un lado, en sostener que los relatos falsos propuestos son cruciales en la primera educación de los niños dada su naturaleza maleable y lo indeleble de la marca que reciben y, por otro, la aversión a la falsedad que Sócrates espera de los filósofos a comienzos del libro VI y que nosotros esperamos de Platón a partir de lo expresado en el conjunto del *corpus*.

La incomodidad que se genera frente a esta tensión es innegable y las soluciones diversas. Adam, por ejemplo, en sus valiosas notas a la *República*, interpreta que en 485d Platón se está refiriendo a una “verdad metafísica” de la cual carecería quien abrigue en su alma mentiras sobre “las cosas más importantes”.¹⁴ Esta reducción de una “verdad íntegra (πάσης ἀληθείας, 485d3)” —que, como señala Schofield, parece incluir tanto verdad en los discursos como en el alma¹⁵— a “verdad metafísica” aligera en parte la tensión, ya que acentúa el constante rechazo socrático a la mentira en el alma.

Otra estrategia para diluir en parte la incomodidad que genera el pasaje citado de *República*, 376e-377b, y su desarrollo posterior en 382b-e, en donde —como veremos— lo ψεύδος aparece tipificado y clasificado, consiste en resaltar —como hace Schofield— los reparos que esgrime Sócrates antes de narrar en el libro III —que aparece como una continuación natural de la conversación que se viene desarrollando en el libro anterior— lo que suele denominarse “noble mentira”. A partir de 414d, Sócrates presenta el primer ejemplo de un mito de aquellos cuyo empleo recomienda pero, como Glaucón señala y el propio Sócrates reconoce, titubea en hacerlo. El relato es presentado con gran renuencia y sin saber con qué palabras realizarlo. Después de que Glaucón declare que “no era en vano que tenías escrúpulo en contar la mentira” (414 e7), ambos interlocutores expresan poca confianza en que se pueda persuadir de esta historia a los gobernantes. Consciente de la problemática que venimos desarrollando, Schofield estudia con cuidado esta sección del texto y rescata el propósito de dicha historia, que consiste en inocular cierto espíritu fraternal entre los habitantes de una misma polis. En este sentido, encuentra que “se trata de una mentira porque intenta persuadir a los ciudadanos de cosas falsas acerca de su origen y formación, pero

¹⁴ Cf. Adam, op. cit., ad loc.

¹⁵ Cf. Schofield, 2007, p. 148.

noble porque comunica en una forma simbólica ciertas verdades acerca de una buena ciudad, de su fundación en la naturaleza humana y del comportamiento que requiere”.¹⁶

Encontramos también varios desarrollos teóricos que recogen esta problemática y proporcionan evidencias sólidas para defender la aceptabilidad de la estrategia platónica de *República*, II, de recurrir al ψεύδος con fines educativos. Entre los trabajos más relevantes sobre el tema podemos mencionar el de E. Belfiore (“‘Lies Unlike the Truth’: Plato on Hesiod, *Theogony* 27”), que vincula el tratamiento de *República*, II, con la *Teogonía* de Hesíodo y concluye que la crítica platónica a los poetas se funda en que ellos crean sólo “mentiras diferentes a verdades” y no —como pretende el filósofo— mitos acordes con principios filosóficos. De estos relatos constituirán buenas historias —sean fácticamente verdaderas o falsas— aquellas que vuelvan mejores a los jóvenes a partir de su conformidad con ciertos τύποι. En este sentido, es posible sostener que un relato es verdadero en un sentido moral o religioso, aunque histórica o fácticamente sea falso. También M. I. Santa Cruz (“Falsedad genuina y falsedad verbal en Platón”) encuentra que la justificación de la falsedad se relaciona con la necesidad de una adecuada formación del carácter moral de los niños, y sostiene que para entenderla hay que recurrir a la distinción de niveles entre la verdad fáctica (esto es, lo que responde genuinamente a los hechos, en general del pasado) y la verdad normativa (es decir, lo que Sócrates considera verdadero en su proyecto educativo y político). Junto con esta distinción entre niveles de verdad se opera también en *República*, II, un paso del plano epistemológico al ético. En ese sentido, la “verdad” de las buenas mentiras reside en lo que Sócrates considera verdadero en su propio proyecto, y la narración de lo que es fácticamente falso puede servir —concluye Santa Cruz— para propagar una idea general que para Platón es verdadera.

Por su parte, A. Balansard, en su trabajo de 2002 (“Du *pseudos* de la *République* au *logos* du *Timée*: qui s’agit-il de convaincre?”), rescata el

¹⁶ Cf. Schofield, op. cit., pp. 158-159. Véanse también sus conclusiones del pasaje 479a-480a, donde el autor —a nuestro entender, sin dar una adecuada justificación— encuentra en la copresencia de opuestos en el ámbito sensible los fundamentos metafísicos para sostener que el platonismo es incompatible con una posición que pretenda decir la verdad; en el platonismo —continúa— el ámbito de lo absoluto es el de las Formas, y no el mundo de la experiencia y la actividad humanas (pp. 147-148).

aspecto de objeto de creencia que exhibe el mito en los pasajes tratados de *República*, y a la creencia como un móvil eficaz para la acción. En este sentido —afirma la autora— el propósito del fundador es orientar éticamente a los ciudadanos utilizando para tal fin un discurso que sea útil aunque no necesariamente verdadero como, por ejemplo, el mito de clases. De lo que se trata es, pues, de 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.

También A. Freire Ashbaugh (1991) recoge la enigmática indicación socrática según la cual quienes educan a los jóvenes deben emplear en primer término narraciones falsas que, de todos modos, también contienen algo de verdad. Ella justifica esta decisión a partir de la función pedagógica de lo que estas historias contienen de verdadero —la autora piensa, específicamente, en la educación del θυμός o poder irascible del alma— y cree que para interpretar adecuadamente este pasaje “es necesario explicar esa verdad y su empleo, no sólo en la educación de los niños sino también en el adiestramiento del alma que tiene lugar en los diálogos de Platón”.¹⁷ A la hora de dar cuenta de por qué Platón le permite a Sócrates otorgar verdad a ciertos relatos falsos y no a otros, la autora entiende que lo que hay que evaluar no es su grado de verdad fáctica, sino, más bien, si se trata de buenas o malas ficciones: las primeras son aquellas cuya verdad aumenta el poder del alma ayudando al θυμός y a los apetitos a aliarse con la razón, y las segundas, por su parte, las que perturbaban el adiestramiento para la justicia. De modo que las historias que Platón censura no son malas porque sean abiertamente falsas o porque los poetas mientan mucho, sino porque su narración debilita el φιλονικόν del alma. Sostiene también que las buenas ficciones serán al mismo tiempo las más convenientes, ya que están ligadas a la verdad: la verdad de la ficción está entretejida con la bondad que dicha historia pueda provocar en el alma. Por su vinculación con la verdad y la utilidad, queda justificada para esta autora la utilización de relatos falsos, y concluye que incluso “la ficción más noble sería aquella en la que el alma pudiera anticipar una imagen del orden más perfecto en algo pasajero, temporal. Combinaría verdad y bien y provocaría simultáneamente en toda el alma el deseo de ambos”.¹⁸

¹⁷ Cf. Ashbaugh, 1991, p. 307.

¹⁸ Cf. *Ib.*, p. 319.

No podemos dejar de mencionar, por último, la posición extrema de quienes directamente erigen una crítica feroz contra cualquier intento platónico de utilización de la mentira. Como señala Schofield, la confianza depositada por Platón en mecanismos que se valen de $\psi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ para asegurarse amalgamar las voluntades respecto de un cierto orden político convierte para muchos a la noble mentira de *República*, III,¹⁹ en el foco natural de los mayores reparos que el diálogo genera. La noble mentira aparece a muchos como una afrenta a la dignidad humana, algo que socava la capacidad humana de autodeterminación.²⁰ Seguramente el más famoso de los detractores platónicos en este punto es K. Popper,²¹ quien en su lectura encuentra en la *República* un sistema totalitario y ve a la noble mentira como un instrumento de propaganda manipuladora.²² En la sección que dedica a exponer el programa político de Platón, Popper cita el pasaje de *República*, 414b-d —donde se inicia la exposición del mito fundacional que nombra “mito de la sangre y del suelo” (*Myth of Blood and Soil*), tratando a los metales como caracteres raciales— y destaca el empleo del término *persuadir*. Según él, el propio Platón presenta su mentira con la decidida convicción de que es un fraude y asegura que persuadir a alguien de que crea en una mentira significa “extraviarlo o burlarse de él, y estaría más de acuerdo con el franco cinismo del pasaje expresar en nuestra traducción: ‘Podemos, si tenemos suerte, burlarnos incluso de los propios gobernantes’”. Resalta, incluso, que el uso frecuente del término *persuasión* en los diálogos podría llevarnos a reinterpretar otras secciones del *corpus* y a considerar que también allí Platón podría haber tenido la intención de valerse de mentiras propagandísticas.²³

Hemos citado sólo algunos trabajos que, a favor o en contra de Platón, se han ocupado de un tema que genera polémica y debates entre

¹⁹ A nuestro modo de ver, el discurso que se construye en *República*, III, conocido como “noble mentira”, debe ser leído de modo indisoluble y como una continuación del tratamiento del $\psi\epsilon\upsilon\delta\delta\omicron\varsigma$ en los pasajes que nos ocupan de *República*, II.

²⁰ Cf. Schofield (op. cit., p. 139).

²¹ A pesar de no ser un especialista, posiblemente las críticas de Popper sean las más difundidas y difícilmente pueden ignorarse. Hay otras voces que también se levantan contra Platón. Cf., por ejemplo, J. Annas, 1981, p. 167 y R. Crossman, 1963. Contra la lectura de Popper, cf. R. B. Levinson, 1953, pp. 424-431 y 536-549; y D. E. Hahm, 1963, pp. 211-227.

²² Cf. Popper, 1985, pp. 94-95.

²³ Cf. Ib., p. 142.

los especialistas. Creemos que lo que subyace a la discusión es una innegable tensión entre el tratamiento de los ψευδεῖς λόγοι en *República*, II y III, y, por otro lado, la inagotable y esforzada búsqueda de la verdad que recorre en general todo el *corpus* platónico. Esta tensión fue más bien leída en general como una contradicción, lo que puso en alerta la sensibilidad de los estudiosos frente a la incomodidad que genera el texto y produjo actitudes opuestas. Por un lado, encontramos a quienes acusan a Platón de una utilización inescrupulosa de la falsedad para sostener su propia construcción política. Por el otro, frente a esta posición y asumiendo la tensión ya señalada, gran parte de la crítica se ha sentido de algún modo en la necesidad de defender a Platón, e incluso de explicar y justificar la permisividad platónica —y hasta el carácter necesario— de incurrir en falsedad.

Si bien consideramos que estas estrategias constituyen buenos análisis de los pasajes y nos alejamos de críticas acérrimas como las de Popper, de todos modos creemos más conveniente adoptar otra perspectiva de análisis. Propondremos que una mejor comprensión del texto se alcanza sin intentar defender el uso de la falsedad que Platón propone y sin leer el planteo como una justificación de la falsedad, ya que —creemos— esto implicaría de algún modo reconocer una contradicción intrínseca al texto que requiere ser salvada. Más bien, resaltaremos el matiz propedéutico que tiñe todo este planteo: Platón pretende construir una παιδεία colectiva por medio de la utilización de μῦθοι destinados a establecer una tradición común.²⁴ Lo que se busca es establecer un sistema compartido de creencias que funde el sentimiento de pertenencia a una comunidad y selle la cohesión entre los miembros. En tal construcción, el μῦθος constituye el lenguaje común que obturará las relaciones entre quienes formen parte de una determinada comunidad y también regulará la apropiación que se haga de la tradición común, trátense de antiguos relatos de origen o del trato adecuado con los dioses. En este programa, el carácter ψεύδος de los λόγοι se vuelve indiscernible e inseparable de los μῦθοι y pasa a formar parte de ellos. Se trata de reelaborar los μῦθοι tradicionales y reformularlos en términos aceptables a la tradición común que se quiere crear y a los τύποι que se pretende imprimir en las almas.

Consideramos que éste es el sentido fundamental que subyace a la introducción de lo ψεύδος en *República*, II y III. A la hora de educar a una

²⁴ Cf. Vegetti, en Platone, 1998, p. 455, para un desarrollo de esta línea interpretativa.

comunidad es necesario valerse frente a quienes son aún pequeños de un discurso adecuado que consistirá en una reelaboración de los $\mu\theta\theta\iota$ tradicionales, pero, ahora, adecuándolos al tipo de ciudadano que se quiere lograr. En tanto $\mu\theta\theta\iota$, estos discursos no son estrictamente verdaderos. Sin embargo, su carácter de $\psi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma$, lejos de vincularse con algún tipo de engaño o mentira que pretenda falsear la realidad, debe más bien entenderse en relación con su carácter de construcciones discursivas. En este sentido, creemos que es lícito vincular los $\psi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma$ $\lambda\acute{o}\gamma\omega\iota$ de *República* con los discursos $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ de *Timeo*, ya que —como intentaremos mostrar a continuación— estos últimos también constituyen aproximaciones a la verdad y manifiestan una eficacia persuasiva diferente a la ejercida por retóricos y sofistas: mientras para estos últimos un discurso verosímil es sólo una apariencia con capacidad persuasiva que no tiene en cuenta a la verdad, para Platón lo verosímil adquiere el valor de aproximación y cercanía a la verdad,²⁵ tal como sucede con lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ en *República*.

II

Analicemos, en primer lugar, el planteo de *República*, II.²⁶ Como ya señalamos, cuando se enfrenta a partir de 376d la cuestión de la educación de los guardianes, Sócrates propone iniciarla recurriendo a relatos falsos (376d33-35). Como señala Adam, en estas líneas tenemos que interpretar lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ en su sentido más popular de lo que es fácticamente falso, si bien más adelante (382b) especificará qué es lo verdaderamente $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$. Y agrega Sócrates:

—¿No entiendes —pregunté— que primeramente contamos a los niños mitos, y que éstos son en general falsos, aunque también haya en ellos algo de verdad? Y antes que de la gimnasia haremos uso de los mitos. (377a2-5)

Dado que los discursos falsos de los que se viene hablando aparecen representados por los mitos,²⁷ podemos interpretarlos como discursos fic-

²⁵ Cf. Turrini, 1979, pp. 319, 322.

²⁶ El tratamiento de la mentira en *República*, II se extiende desde 377d hasta el final del libro y se prolonga en *República*, III, con la introducción de la “noble mentira”. Limitaremos nuestro análisis sólo a algunos pasajes puntuales del libro II.

²⁷ Como señala Halliwell (op. cit., p. 103), en este pasaje los $\mu\theta\theta\iota$ —“relatos”, “mitos”, o tal vez “ficciones”— constituyen una clase de $\lambda\acute{o}\gamma\omega\iota$ —“enunciados”, “discursos”, pero también “argumentos” y “proposiciones”—. Los $\mu\theta\theta\iota$ conforman un subconjunto de los

ticios que, sin embargo, contienen ciertos núcleos de verdad histórica.²⁸ Esto es, dentro del plano de lo que es fácticamente verdadero, es decir, de lo que se corresponde con los hechos (en general del pasado), estos relatos son —como señala el pasaje— “en general falsos aunque también hay en ellos algo de verdad”.

Ahora bien, a continuación se abre otra importante cuestión, que es la de la aceptabilidad —o no— de dichos relatos, respecto de lo cual Platón se esfuerza en mostrar que lo censurable no es el hecho mismo de narrar una representación ficticia, sino más bien que el relato atribuya falazmente a los dioses y a los héroes características y acciones inaceptables a su condición. En ese sentido, una ficción aceptable será aquella “bien hecha” (*καλὸν ποιήσωσιν*, 377c1), esto es, como sugiere interpretar Leroux, la que presente una similitud y no una deformación, en tanto que lo falaz se encuentra en la deformación y no en la ficción como tal.²⁹ Emparentada con esta cuestión de la aceptabilidad de los relatos emerge una nueva dimensión de verdad, en este caso ligada al plano normativo,³⁰ según la cual lo verdadero será ahora lo que Sócrates considere como tal en relación con su proyecto educativo y político. Es clave entender que aquellos relatos que sean aceptables desde esta perspectiva normativa de la verdad³¹ serán verdaderos sin más, y es un error superponer en el análisis de estos pasajes ambos niveles de verdad. Cuando Platón los presenta, nos dice que conviene narrar λόγοι fácticamente falsos, en el sentido de que reconoce que no se adecuan de manera estricta a hechos que podamos conocer, aunque tampoco están en las antípodas de ellos ya que contienen algo de verdad. Pero a continuación Sócrates afirma normativamente que “no debería” narrarse a los niños historias cualesquiera, forjadas por cualquiera, que hicieran “que en sus almas reciban opiniones en su mayor parte opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar a grandes” (377b4-8).

λόγοι y son en tanto clase ψευδεῖς, que puede ser traducido tanto por “falso” como por “ficticio”.

²⁸ Cf. Adam, op. cit., p. 110.

²⁹ Cf. Leroux, op. cit., n. 92 al libro II.

³⁰ Para la distinción de niveles de verdad y su importancia en relación con el tema de la mentira, cf. Santa Cruz, 2007, p. 276.

³¹ Veremos a continuación que Platón es bastante estricto en sus condiciones, ya que los relatos deberán adecuarse a ciertos τύποι para ser aceptables.

Y es justamente dentro de este plano, que es normativo, donde se va a mover Sócrates a continuación, para concluir con la introducción de la “noble mentira” en el libro III. El detallado tratamiento de las historias que se deben criticar —la primera de ellas es el μέγιστον ψεῦδος que alude a los dioses más importantes— deja en claro el interés platónico en ser cuidadoso a la hora de seleccionar aquellos mitos que se narrarán a los jóvenes y que ejercerán sobre ellos una acción persuasiva tal que intervendrá en la formación de sus creencias y opiniones.³² Consideramos que las narraciones que salgan airoas de los criterios de selección introducidos por Platón serán verdaderas desde el punto de vista de ese plano normativo, ya que se fundarán en los τύποι propuestos, promoverán en las almas el buen carácter moral y las encaminarán hacia la virtud. En cambio, las mentiras o historias engañosas serán aquellos mitos indebidamente contados que blasfeman contra los dioses y vuelven peor al alma, como aparece claramente expresado en *República*, 381d-e:

Que nadie cuente mentiras acerca de Proteo y de Tetis, ni presente a Hera —en tragedias u otro tipo de poemas— transformándose en una sacerdotisa mendigando [...]. Y que no nos pretendan engañar con muchas otras falsedades similares, ni que las madres, convencidas por estos poetas, asusten a sus hijos contándoles indebidamente mitos según los cuales ciertos dioses rondan de noche, con apariencias semejantes a las de muchos extranjeros de las más diversas regiones, para no blasfemar contra los dioses y hacer a la vez a sus hijos más cobardes.

En este sentido, Halliwell —quien reconoce dos niveles de verdad, una que se corresponde con un plano fáctico y la otra con uno normativo— señala que en su crítica a los poetas Platón advierte como un profundo problema el hecho mismo de que culturalmente la poesía corporizara las propias concepciones morales de su autor. En ese contexto, la cuestión de si aquello que narraban los poetas era o no fácticamente verdadero, es decir, de si efectivamente habían ocurrido las cosas tal como ellos las contaban, resultaba insignificante frente al peso que ejercía la autoridad

³² Platón afirma (*R.*, 378d-e) que un niño no es capaz de discernir lo que es alegórico (donde el término que se utiliza es ὑπόνοια) de lo que no lo es, y, además, que las impresiones que a esa edad recibe son las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas. Cf. el análisis que hace Vegetti (op. cit., pp. 398-402) de dicho pasaje y de los distintos usos platónicos de la noción de ὑπόνοια.

de los poetas al generar con sus relatos imágenes normativamente poderosas que funcionaban como paradigmas de las experiencias humanas.³³

Ahora bien, si se acepta hasta aquí la interpretación que hemos propuesto, continuaremos leyendo con el mismo criterio el importante pasaje que sigue —a partir de 382a y hasta el final del libro II—, donde Platón retoma el problema que viene discutiendo y proporciona una definición precisa de qué es genuinamente ψεύδος. Allí, en el curso del desarrollo del segundo τύπος teológico,³⁴ Sócrates traza una importante distinción entre dos clases de ψεύδος: por un lado, lo que denomina ἀληθῶς ψεύδος (382a4, b7) y, por otro, lo que llama ἐν τοῖς λόγοις ψεύδος (382b8, c7). La primera es la falsedad en sentido genuino, que se aloja en el alma y resulta odiada tanto por dioses como por hombres. La define como “la ignorancia en el alma de quien está engañado” (382b7-8), ya que es la que surge cuando alguien ha sido engañado y permanece así respecto a la realidad o a las cosas que son (περὶ τὰ ὄντα, 382b2). En este sentido, este ψεύδος —fruto de haber sido mal influenciado o educado— se instala en el alma y se vuelve un estado de error permanente que consiste simplemente en considerar verdadero lo que de hecho es falso. De modo que es pura y genuina en tanto no es intencional: no es algo que se dice a sabiendas de estar falseando la realidad sino, más bien, el error mismo enquistado en el alma “respecto de las cosas que más le importan” a uno y que se toman por verdaderas.

Frente a este ψεύδος en sentido fuerte, la falsedad ἐν τοῖς λόγοις es una imitación (μίμημα) de una afección del alma, una imagen (εἶδωλον):

La mentira expresada en palabras es sólo una imitación de la que afecta al alma; es una imagen que surge posteriormente, pero no una mentira absolutamente pura (382b7-c2).

Para Adam,³⁵ este ψεύδος en los discursos no es absolutamente puro dado que implica que quien lo formula conozca previamente la verdad, con lo cual, en cierto sentido, puede pensarse como una combinación de mentira y verdad. En tal sentido, esta falsedad no puede ser emitida sin

³³ Cf. Halliwell, op. cit., p. 103.

³⁴ En la sección III nos referiremos con mayor detalle a estos dos τύποι o modelos a los que deberán ceñirse los discursos para transmitir una concepción adecuada de la divinidad.

³⁵ Cf. Adam, op. cit., ad loc.

un conocimiento previo de la verdad, y, por tanto, Platón la considera surgida posteriormente (ὑστερον γεγινός). Sin embargo, y como bien señala Belfiore,³⁶ definir de ese modo la mentira en el alma no es del todo correcto, ya que enseguida Platón proporciona un caso de ψεύδος en los discursos (el tercero enumerado en 382d1-4, correspondiente a la narración de hechos antiguos) que también implica desconocimiento de la verdad. Habría que aclarar, entonces, que la ignorancia de quien tiene falsedad en el alma adquiere más bien el sentido de estar engañado, es decir, de quien cree conocer lo que en realidad no conoce (como en *Soph.*, 229c, donde se la califica como una ignorancia muy grande, difícil y temida). Por su parte, la falsedad en palabras no implicaría que lo expresado sea verdadero o falso en sentido descriptivo, sino más bien se trataría de elaboraciones discursivas en las que a sabiendas se expresan falsedades o se finge una credibilidad que no se tiene, pero en las que en cualquier caso se proclaman ciertas verdades defendidas desde el punto de vista normativo.

Ahora bien, sobre este tipo de falsedad en los discursos se ensaya a continuación una clasificación incipiente, que no agota la mención de las posibilidades que sugiere, pero que —creemos— puede ser reconstruida a partir de los elementos mencionados. Encontramos que el criterio que articula esta clasificación es el de ser χρήσιμον (382c5), a partir de lo cual esta falsedad verbal —intencional que incluye un compromiso con ciertos conocimientos sostenidos como normativamente verdaderos— se tornará útil en algunos casos. Se mencionan tres grupos de circunstancias que agotan³⁷ las posibilidades en las que una falsedad en el discurso actúa a la manera de una medicina (φάρμακον, 382d1): como defensa frente a los enemigos, para impedir que los amigos cometan algún mal por locura o insensatez y, por último, si se trata de la narración de historias sobre los dioses es útil cuando “por desconocer hasta qué punto son ciertos

³⁶ Cf. Belfiore, 1985, pp. 49-50.

³⁷ Sin dejar de reconocer lo discutible de este punto, sostendremos que estas tres instancias que se proporcionan, en que el discurso actúa como φάρμακον, son presentadas como exhaustivas. Consideramos apoyo textual el hecho de que unas líneas después Platón hace un recuento de estas situaciones pero ahora aplicadas a los dioses y, dado que se acuerda que en ninguno de dichos casos los dioses se valdrían de estos discursos, se concluye fuertemente a partir de la enumeración que entonces “no hay motivo alguno para que dios mienta” (οὐκ ἄρα ἔστιν οὐ ἔνεκα ἂν θεὸς ψεύδοιτο, 382e3) y que lo propio de lo divino es “en todo sentido” (πάντη, παντάπασι, 382e4, 5) ajeno a la mentira.

los hechos de la antigüedad, la asimilamos lo más posible a la verdad” (382d2-3).

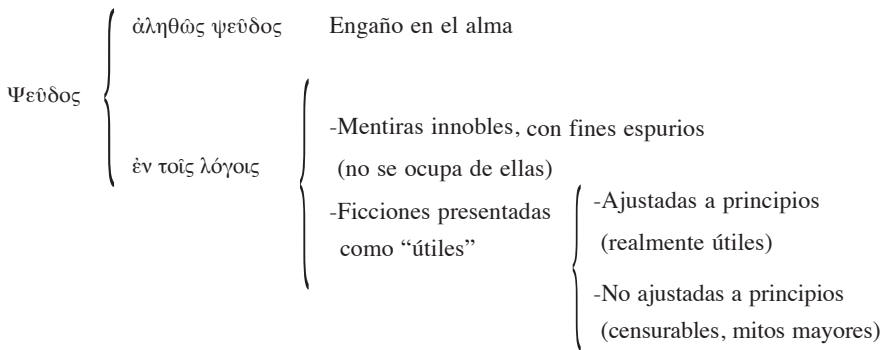
A partir de lo dicho por Platón, podemos especular un esquema más amplio de lo ψεύδος. La gran división se traza entre la falsedad genuina y la falsedad verbal. En el primer grupo incluimos la ignorancia en tanto afección en el alma de quien desconoce la verdad. En cuanto a la falsedad ἐν τοῖς λόγοις que interesa a Platón,³⁸ esto es, cuando se utiliza al discurso para decir algo que uno tiene que construir en palabras con algún fin determinado, seguramente el filósofo reconoció un tipo de falsedad deliberada, con un móvil puramente engañador y el objetivo de obtener algún beneficio personal y egoísta. Sería una acepción de ψεύδος como engaño liso y llano, que podemos considerar innoble y de la cual Platón no se ocupa posiblemente por no incluirse dentro de los límites de su interés en este pasaje. Sí aparecen mencionados explícitamente dentro de este grupo aquellos engaños considerados útiles y que —sostenremos— son los relatos en que ψεύδος debe entenderse como ficción o discurso ficticio.³⁹

Ahora bien, el tratamiento que hace Platón a continuación hasta terminar el libro II, leído en paralelo con lo antes dicho, acerca de los mitos que deben utilizarse en la educación, nos lleva a pensar que no es correcto

³⁸ Habría otro tipo de falsedad ἐν τοῖς λόγοις que excede los límites de nuestra clasificación y que merece un tratamiento aparte fundado en la aplicación de otros criterios. Me refiero a la falsedad en el discurso que expresa de un modo transparente el genuino engaño en el alma, esto es, cuando las palabras son un simple medio que refleja el error de quien está genuinamente engañado. Dicha falsedad no puede, en rigor, ser encuadrada dentro de lo ἀληθῶς ψεύδος, ya que su medio es el λόγος, si bien es consecuencia directa de la ignorancia en el alma. Tampoco creemos que pueda ubicarse, dentro del planteo que estamos analizando de *República*, II, en el grupo de lo ψεύδος ἐν τοῖς λόγοις, pues carece de la intencionalidad y el arreglo a un propósito que Platón enumera en 382c6 ss. Pensamos que este filósofo se desinteresa de dicho tipo de falsedad y de tratarla, dado que ella es mero efecto de la ignorancia y, combatida esta última (tarea a la que se abocará a continuación, desplegando su proyecto educativo), desaparecerá por añadidura. En el contexto analizado, lo que sin duda interesa a Platón es el tratamiento de la falsedad verbal intencional que proviene del alma que no está engañada (sea que conozca la verdad fáctica y exprese algo diferente de ella, sea que finja un convencimiento que no tiene).

³⁹ En el caso de la ficción o fabulación —es decir, cuando se inventa algo—, estrictamente no se incurre en una mentira, puesto que no hay posibilidad de conocer la verdad acerca de aquello sobre lo que se narra una historia (se trate, por ejemplo, de los orígenes, de hechos del pasado remoto o de genealogías divinas).

interpretar que las ficciones en los discursos en las tres situaciones señaladas (contra los enemigos, a favor de los amigos o en la narración de hechos antiguos) son siempre y bajo cualquier circunstancia útiles. De las tres posibilidades mencionadas, Platón se ocupa con detalle de la tercera, y todo su esfuerzo en estos pasajes se centra en señalar las condiciones que debe cumplir una ficción para ser útil y noble, y cómo el incumplimiento de dichas condiciones debe evitarse valiéndose de la censura.



De modo que, según nuestra interpretación, el pasaje marca claramente una división entre dos tipos de ψεῦδος: el genuino engaño en el alma, es decir, la ignorancia, y lo ψεῦδος ἐν τοῖς λόγοις, dentro de lo cual, a su vez, podrían encuadrarse tanto la mentira lisa y llana que Platón no tematiza, como la acepción de ψεῦδος que desarrolla en tanto un cierto tipo de ficción que resulta útil. Ahora bien, cuando Sócrates y sus interlocutores se ocupan —siendo fundadores— de revisar las historias compuestas por los poetas, coinciden en la necesidad de fijar ciertas normas o modelos (τύποι) que actúen como patrones rectores a los que deberán conformarse los relatos. Estos τύποι son dos:⁴⁰ la divinidad es buena y no puede ser responsable de ningún mal (380b), y los dioses son invariables e inmutables en cuanto a su forma y les es imposible mentir (383a). Es importante señalar que la conformidad con ambos τύποι convertirá a estos relatos en realmente útiles y verdaderos, pero no en cuanto a la literalidad de lo expresado en ellos, sino, más bien, desde el punto de vista de lo que hemos llamado *verdad normativa*, es decir, aquello que Sócrates considera verdadero en su proyecto político y educativo. En este sentido decimos que serán útiles, pues realizarán

⁴⁰ Analizaremos esta cuestión con más detalle en el punto siguiente.

el fin que persiguen en la modelación del carácter de los niños, y también serán verdaderos, pues implantarán en sus almas las verdades más importantes al atribuir a los dioses propiedades y acciones afines a su naturaleza perfecta.

En este punto, pareciera que se desdibuja la evaluación hecha en 382a donde se consideraba a la verdadera mentira como lo más odiado por dioses y hombres y lo más temido, mientras que lo ψεύδος ἐν τοῖς λόγοις parecía revestir un peligro menor, y emerge un importante corolario: la falsedad en palabras también es peligrosa dado que puede convertirse en uno de los genuinos engaños en el alma odiados por dioses y hombres. Lo que molesta a Platón sobre la mentira no es el hecho de decir en voz alta cosas que no sean fácticamente verdaderas; el verdadero y grave problema es que el discurso es poderoso (pensemos, en este sentido, en todas las generaciones que forjaron su conducta a partir de las enseñanzas de los poetas), y fácilmente un relato ficticio puede alojarse en el alma y devenir un genuino engaño. Enfocado, entonces, desde el punto de vista de sus efectos, creemos que para Platón se equipara el peso y la gravedad de la falsedad genuina y de la falsedad en los discursos, y esto explica el cuidado que dedica a la selección, crítica e incluso elaboración de historias ficticias. Entre ellas, habrá algunas contra las que será necesario protegerse, pero Platón también exhibe otro tipo de ficciones que representan en sí mismas una forma de protección:

En cuanto a la falsedad [ψεύδος] expresada en palabras, ¿cuándo y a quién es útil como para no merecer ser odiosa? ¿No se volverá útil, tal como un remedio [φάρμακον] 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 falsedad [ψεύδος] útil cuando, por desconocer hasta qué punto son ciertos los hechos de la antigüedad, la asimilamos lo más posible a la verdad? (382c6-d4).

Al discriminar entre los distintos tipos de ψεύδος, Platón exhibe el problema y aporta su solución: frente a las mentiras que confunden al alma y que no son más que malas imitaciones, propone como remedio las buenas ficciones. Éstas protegerán al alma de los jóvenes en tanto constituyen un tipo de discurso que, si bien tal vez no es literalmente verdadero, encierra el conocimiento y el saber de ciertos principios

considerados normativamente útiles y de cuya verdad no se duda, dado que nos vuelven excelentes. Platón recomienda este tipo de discursos dado que, quien se forme en ellos, no sucumbirá al mal que propone la mentira: guiarse por malas imitaciones y, en consecuencia, confundir la realidad. Se aclara que estas buenas ficciones recomendadas narrarán como efectivamente acontecidos ciertos eventos de los que no podríamos siquiera conocer su existencia: sería el caso considerado en 382d6-7, en que, por desconocer cómo han sido los hechos de la antigüedad, se asimila lo ψεῦδος a la verdad. De modo tal que, a nuestro entender, estos relatos ficticios se aproximan a la verdad desde dos perspectivas diferentes. Por un lado, desde el punto de vista fáctico, serán lo más semejantes posibles a la verdad cuando narren eventos consistentes con un mundo en el cual los dioses exhiben su naturaleza propia. Por otro, y desde el punto de vista normativo que tiñe toda la discusión, son verdaderos en tanto se ajustan a los τύποι considerados y, en consecuencia, vuelven mejores a los jóvenes y actúan como un remedio protector del alma contra lo verdaderamente condenable: el inventar historias que afirmen cosas distintas a las que podrían acontecer en una realidad poblada de divinidades buenas.

Si nuestro análisis del texto es correcto, podemos afirmar que Platón opera en este argumento de *República*, II, una resignificación de lo ψεῦδος que lo lleva a considerar que ciertos relatos ficticios que literalmente tal vez no sean verdaderos encierran, sin embargo, verdades normativas y pueden, entonces, ser considerados un φάρμακον prope-déutico que previene contra los efectos perniciosos de la mentira. Esta utilidad aquí expuesta preanuncia el desarrollo de la noble mentira de los guardianes de la ciudad ideal en el libro siguiente de la *República*.⁴¹ En este sentido, encontramos esclarecedor leer en paralelo estas ficciones presentadas en dicha obra con los relatos εἰκός de *Timeo*, pues creemos que, en ambos casos, una cierta ficción o invención en palabras adquiere el valor de un “discurso verdadero” en tanto que se atiene a ciertas improntas o principios indiscutidos. En el punto siguiente desarrollaremos esta comparación.

⁴¹ También en *Protágoras* (320c y ss.), por ejemplo, se propone indistintamente narrar un μῦθος o un λόγος para demostrar que la virtud es enseñable. La elección de introducir el mito de Prometeo y Epimeteo muestra que se considera una estrategia aceptable componer una historia para aproximarse a la verdad. Cf. Leroux, op. cit., p. 567, n. 133.

III

Una primera cuestión que se debe resaltar es la relación que puede establecerse entre ambas obras. Recordemos que *Timeo* comienza con una conversación (17a-27b) que tiene lugar en Atenas y en la que se sitúa la escena dramática posterior a la charla de Sócrates sobre la mejor organización política, las funciones de cada clase social y la educación y el modo de vida de los gobernantes. La identificación de esta conversación anterior con lo expuesto en *República* es a simple vista evidente, aunque la relación entre ambos diálogos ha sido objeto de largas controversias.⁴² *Timeo* continúa con un Sócrates que califica su descripción de estática, señala la necesidad de una exposición dinámica y conviene con sus interlocutores en que hay que narrar en primer lugar el nacimiento de los hombres dentro del universo. De acuerdo con lo establecido se abre en 27c1 el discurso de Timeo, quien establece, por un lado, las premisas de las que va a partir toda su exposición acerca de cómo nació el universo y fija además las reglas mismas del λόγος, esto es, aquellas que rigen la propia exposición y el modo en que debe ser comprendida.⁴³ Timeo da comienzo a su tarea del siguiente modo:

Pues bien, en mi opinión hay que diferenciar [διαίρετέον] primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre [ἀεί] y no deviene y qué, lo que deviene

⁴² Llamó la atención de los estudiosos que en el resumen de Sócrates no se incluyera lo que muchos consideran la parte principal del diálogo de madurez, a saber, la educación propia de los guardianes, ciertas cuestiones metafísicas centrales de los libros VI y VII, así como la analogía πόλις-ψυχή, la tripartición del alma y la discusión de la virtud en el individuo y el estado (cf. Cornford, 1937, pp. 4, 11). Más allá de esta polémica sobre la cual no profundizaremos, consideramos acertado el comentario de F. Lisi, quien opina que es impropio determinar las características esenciales del “discurso que hice (cs. Sócrates) ayer acerca de la república” (17c). Si bien Sócrates habla sólo de lo que “ayer” había dicho acerca de la organización del estado, en ningún momento excluye la posibilidad de haber tratado también otros temas. Por lo tanto, concluye Lisi (1992, pp. 136-138), es difícil creer que alusiones tan precisas al mismo tema de la *República* no estuvieran pensadas más para marcar la relación de los dos diálogos, incluso desde el punto de vista dramático, que para subrayar alguna supuesta diferencia.

⁴³ Sobre la importancia del proemio en la economía del *Timeo*, cf. D. Runia, 1997, pp. 101-103, donde señala que Platón, utilizando la metáfora preludeo-melodía, indica del modo más claro posible el estatus separado de la primera parte del discurso.

continuamente [ἀεί], pero nunca es?⁴⁴ Uno puede ser comprendido por la inteligencia [νοήσει] mediante el razonamiento [μετὰ λόγου], el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión [δόξα] unida a la percepción sensible no racional [μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου], nace y fenece, pero nunca es realmente (27d5-28a4).⁴⁵

A pocas líneas de comenzada la exposición de *Timeo*, queda establecida esta bipartición ontológica que es también epistemológica: la realidad de lo que es plenamente, alejado de todo devenir y transformación en cuanto permanece eternamente idéntico a sí mismo y fuera del espacio y del tiempo, constituye el objeto del conocimiento verdadero y perfecto, de la ciencia, sin la intervención de los sentidos, y sobre ello es posible formular un discurso (λόγος) verdadero. Por otro lado, está aquello que siempre deviene, sujeto al movimiento y a la transformación, a la generación y a la corrupción, que no puede más que constituir el objeto de la opinión cambiante y que representa una forma de conocimiento parcial, imperfecta y tentativa, inferior a la ciencia, y se basa en la sensación, que es también insegura y variable. Del contenido de este último modo de conocer —dado que no es inmutable ni seguro— no se puede dar un discurso verdadero sino solamente una opinión (δόξα).⁴⁶ Se introduce a continuación un nuevo principio, según el cual “todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa”. Con esto queda formulado el principio universal de causalidad: nada se genera a menos que haya una causa y esto allana el camino hacia la aparición del demiurgo.

Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido

⁴⁴ El segundo ἀεί (“siempre”) dio lugar a gran cantidad de discusiones entre los estudiosos dado que no aparece en todos los manuscritos. Sin pretender argumentar sobre esta cuestión, optamos por aceptarlo como un elemento que profundiza el contraste entre los dos términos enunciados y seguimos la opinión de L. Brisson (1992, p. 229, n. 96), quien sugiere que su incorporación o exclusión no afecta la interpretación de la generación del mundo en un sentido temporal o no.

⁴⁵ Para todas las citas en este trabajo se utilizará la traducción de F. Lisi (1992).

⁴⁶ Para una caracterización de esta primera afirmación en el discurso de *Timeo* cf. F. Fronterotta, 2003, pp. 177-178, ns. 72 y 73.

conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello.

En este pasaje se identifica a la causa afirmada anteriormente con un demiurgo o artista que mira un modelo y lo imita, y la belleza —o su carencia— respecto de lo generado depende exclusivamente del modelo al cual mire el hacedor. Una vez planteadas las tres premisas, Timeo vuelve a la pregunta inicial de si el universo tuvo un comienzo o si existió siempre. La respuesta no despierta la menor duda: el universo es generado (γέγονεν),⁴⁷ ya que es visible, tangible y tiene cuerpo, todas ellas características de lo sensible. De modo que, según lo afirmado por Timeo hasta aquí, hay una distinción ontológica entre “lo que siempre es” y “lo que siempre deviene” a la que viene aparejada una distinción gnoseológica: al ser le corresponde el intelecto y el razonamiento, y al devenir, la percepción sensible y la opinión. Pero para que algo devenga tiene que tener una causa, que se identifica con una causa productora, un demiurgo, artífice o artesano. Y cuando el objeto de estudio es el universo, se dirá que pertenece a aquellas realidades que son generadas; esto se deduce de su propia condición de ser visible y tangible, lo cual se mostró como siendo algo generado, y tendrá entonces una causa que lo produzca, la cual será la mejor, el demiurgo, que es identificado con una suerte de artista que mira un modelo y lo imita: si contempla el modelo eterno su obra es bella, si observa el generado, será menos bella. Y dado que el mundo es la más bella de las cosas engendradas y el demiurgo la mejor de las causas, entonces es claro que miraba el modelo eterno al modelarlo.

Una vez establecido el cosmos como copia de “lo que siempre es”, en la última sección del proemio (29b3-d3), Timeo hace importantes aclaraciones metodológicas respecto del estatus epistemológico de los dis-

⁴⁷ Sin entrar en la cuestión de la interpretación literal o metafórica de la generación temporal del mundo, vale la pena señalar que la discusión parte de la ambigüedad que presenta el término *devenir* (γένεσις, γίνεσθαι), que puede significar tanto “nacimiento, aquello que tiene un comienzo, el llegar a la existencia en un tiempo”, pero también refiere a aquel “proceso que se desarrolla a lo largo del tiempo” o a “un permanecer en proceso de cambio”. Para un desarrollo de este tema cf. F. Cornford, op. cit., pp. 24-26. También consideramos apropiado el comentario de A. E. Taylor (1962, pp. 66-67), quien señala que Platón quiere subrayar que el mundo no es autosubsistente, sino dependiente y derivado, en contraste con su autor, quien sí es no causado y autosubsistente.

discursos para referirse a lo generado. Señala que los discursos son afines (συγγενείς) a aquello de lo que son discursos y, en caso de aplicarse a lo que deviene, son imágenes más o menos fieles de aquello a lo que refieren y nombran.⁴⁸ Incluso podemos pensarlo de un modo más radical: el λόγος es del mismo género (συγγενές) que su contenido, y afirmar con Fronterotta⁴⁹ que “el discurso comparte en un cierto sentido la esencia misma del propio contenido y, consecuentemente, sólo aquello que es plenamente y en sentido pleno puede ser objeto de un discurso plenamente ‘verdadero’”. De modo que habrá discursos infalibles (los que se refieren a lo inmutable) y discursos verosímiles (los que se refieren a copias).⁵⁰ Y, dado que el mundo es una copia, sólo podremos referirnos a él por medio de discursos verosímiles. Y así como el mundo —creado por el demiurgo— es imagen de la realidad de las Ideas, del mismo modo el discurso —producido por el alma— es imagen de la realidad del mundo. Ambos órdenes son una imitación o reproducción, que implica una deficiencia respecto del modelo en cuanto al ser.⁵¹

En este sentido, el discurso εἰκός⁵² de Timeo —que es una imagen— podrá ser una buena o mala imitación y producirá lo εἰκός de modos

⁴⁸ Cf. *Cra.*, 438e-439b y *Sph.*, 236d-242b y 259e-264b.

⁴⁹ Cf. F. Fronterotta, 2003, pp. 182-183, n. 81.

⁵⁰ Para una opinión diferente, cf. Costa, 2010, pp. 129-131, donde se cuestiona, a partir de un exhaustivo análisis textual de *Ti.*, 29b1-d3, que los discursos verosímiles sean necesariamente aquellos que se refieren a copias. La autora sostiene, más bien, que “el λόγος verosímil no lo es de *los detalles particulares de la generación* sino también de la generación misma, entendida no sólo como (a) el conjunto de las cosas generadas sino también como (b) una serie de causas, elementos y procesos orgánicos que hacen posible el devenir de lo generado. En un sentido (a), los objetos del λόγος verosímil son sensibles; en un sentido (b) sus objetos son teóricos”.

⁵¹ Cf. Margel, 2002, p. 146.

⁵² Liddell-Scott-Jones (1996) traducen el término εἰκός como: “like truth”, y de allí “likely, probable, reasonable”. En este sentido primario de “lo que se parece a la verdad sin ser ello mismo verdadero”, traduciremos como “verosímil”, es decir, lo que tiene apariencia de verdad. Lo verosímil en Platón no es un sustituto de la verdad ni tiene el valor sofístico de apariencia: es más bien una aproximación a la verdad que “no pretende ocultarla sino abrirla la puerta” (cf. G. Turrini, 1979, pp. 319-320). También traduciremos el término como “probable” o “natural” en tanto que τὸ εἰκός es “una inferencia probable de una semejanza”, opuesta a la “demostración y necesidad”. Cf. R. Robinson, 1953, p. 216, donde se cita *Tht.*, 162e a propósito de que los geómetras sólo se valen de esto último.

diferentes: desde una verosimilitud fortísima hasta la ausencia completa de verosimilitud, según el grado de aproximación al modelo.⁵³ El pasaje 29b5-d3 afirma explícitamente que un discurso será estable, infalible, irrefutable e invulnerable solamente si: *a)* su objeto es el orden estable, firme y evidente; *b)* se apoya en la inteligencia:

Los [discursos] concernientes al orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia, son estables e infalibles —no deben carecer de nada de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invulnerables—; los que se refieren a lo que ha sido asemejado a lo inmutable, dado que es una imagen, han de ser verosímiles y proporcionales a los infalibles. Por lo tanto, Sócrates, si en muchos temas, los dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá (29b5-d3).

También queda claro en este pasaje que el mundo visible —del cual se pretende dar una explicación—no es otra cosa que una imagen cambiante del modelo eterno y, por lo tanto, de él no podrá darse más que un discurso verosímil. Esto es, respecto de un objeto en constante cambio y devenir no podrá alcanzarse un λόγος exacto y verdadero, dado que los discursos son del mismo género que su objeto, y deberemos conformarnos con que Timeo nos brinde una narración εἰκός. Ahora bien, éste es sólo uno de los sentidos en que el relato que brindará Timeo no podrá ser más que un discurso εἰκός. El otro —como nota Cornford⁵⁴— se relaciona con el modo en que se propone llevar a cabo esta cosmología: Platón elige describir la construcción del universo a partir de eventos diseminados en el tiempo e ir haciéndola crecer ante nuestros ojos. Se escoge un esquema creacionista, puesto en marcha por un artífice divino, de donde resulta que el mundo es una obra de arte

⁵³ Cf. Donini, 1988, p. 47, donde se mencionan cuatro grados de verosimilitud en la exposición de Timeo: una verosimilitud fortísima que se apoya en la φρόνησις, una verosimilitud fuerte representada por la matemática, una verosimilitud simple, y la completa ausencia de verosimilitud.

⁵⁴ Cf. Cornford, op. cit., pp. 31-32.

diseñada con un propósito. Si bien no entraremos en la polémica generada entre literalistas y no literalistas acerca de cómo hay que entender el relato creacionista, nos interesa resaltar que en este aspecto, el resultado será verosímil, dado que en un relato como el que estamos considerando siempre permanecerá un elemento último que resistirá ser transformado en un *λόγος* exacto.

En este sentido nos resulta especialmente sugerente que Timeo especifique que no debemos admirarnos si no somos capaces de ofrecer un discurso coherente y exacto “sobre los dioses y la generación del universo”. Esto es, se nos recuerda —en forma análoga a lo expresado respecto de la verdad normativa en *República*— que sobre cuestiones que exceden nuestra capacidad de conocimiento o que son lejanas en el tiempo, no podemos más que elaborar discursos verosímiles. Estos no serán cuestionados o criticados por falsos, sino que más bien deberemos alegrarnos con ellos si conseguimos hacerlos tan verosímiles como cualquier otro (29c7-8).⁵⁵ De modo que los tres principios tratados en el proemio⁵⁶ nos llevan a pensar que, dada la correspondencia del discurso con su objeto más la limitación propia de la naturaleza humana, sobre determinados temas tenemos que aceptar de buen grado los discursos *εἰκός* y no buscar más allá.

En este punto encontramos una gran afinidad con lo visto en *República* respecto del *ψεῦδος λόγος* y creemos que ambos tipos de discursos se entienden mejor leyéndolos paralelamente. Para defender esta hipótesis se profundizará, a continuación, en los *τύποι* ya mencionados de *República* que afirmaban que “la divinidad es buena y no es responsable de ningún mal” (380b) y “la divinidad no presenta formas diversas ni recurre a la mentira” (383a). La primera enseñanza que brindarán estos lineamientos generales es que los guardianes deben honrar a los dioses y ancestros como amigos dado que las divinidades sólo son causa de bienes y completamente justas. Este primer *τύπος* aborda la naturaleza divina desde sí misma y desde el punto de vista de sus efectos: dios es bueno y no puede

⁵⁵ En el mismo sentido, en *República* se responde directamente de un modo afirmativo a la pregunta socrática acerca de si “en la composición de los mitos de que acabamos de hablar ¿no tomaremos a la mentira útil cuando, por desconocer hasta qué punto son ciertos los hechos de la antigüedad, la asimilamos [ἀφομοιοῦντες] lo más posible a la verdad?”. (*R.*, 382c10-d3)

⁵⁶ Recordemos los tres principios: hay ser y devenir, lo que deviene lo hace por una causa y, si la causa es buena, entonces el producto también será bueno.

ser responsable de nada malo. Hay que afirmar que el dios es realmente (τῷ ὄντι) bueno (379a7-b1), y el principio que sostiene esta argumentación no se discute ni justifica, sino que se afirma: existe la divinidad, equiparada a bondad, es decir, a perfección. Esta bondad o perfección intrínseca a la naturaleza del dios sirve como premisa para la deducción de que dios no puede ser causa de males y que es sólo causa de bienes. De modo que, por definición, un dios no puede no ser bueno, es la sola causa de los bienes que se dan en los hombres y para lo demás hay que buscar otras causas. Recordemos que justamente en *Timeo*⁵⁷ habíamos encontrado lo que a los ojos de Donini es la proposición más verosímil y más fuerte de todo el diálogo,⁵⁸ esto es, aducir la bondad del demiurgo como la razón de la generación del mundo:⁵⁹ el fin a alcanzar es la bondad del cosmos, es decir, su asimilación al dios, y este τέλος se funda —igual que se afirmaba en *República*— en la bondad intrínseca de dios.⁶⁰

A partir de *República*, 380d, comienza a enunciarse el segundo τύπος, cuya argumentación presenta dos planos distintos, cada uno de los cuales refiere una dimensión diferente de la inmutabilidad divina. El primero

⁵⁷ “Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo. Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo. Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello”. (29d7-30a7)

⁵⁸ Cf. Donini, 1988, p. 46.

⁵⁹ Cf. Vegetti, op. cit., p. 405, n. 5, donde se señala que en *Timeo*, 29a2-3, Platón presenta en forma hipotética tanto la bondad del cosmos como la de su artífice. Pero esta afirmación pierde cualquier tono de hipoteticidad en el pasaje que citamos a continuación.

⁶⁰ En *Timeo* no sólo se afirma la bondad del demiurgo (29a3, e1), cuya voluntad quiso que las cosas se generaran semejantes a él en el mayor grado posible, sino que además la divinidad constructora es causa de la mezcla primera que constituye el Alma del Mundo y delega en los dioses menores modelar la parte mortal, imitando en todo lo posible al demiurgo. También queda claro que el alma humana, a raíz del estrecho vínculo que guarda con el ordenamiento de los órganos corpóreos, cumple la función de justificar la conducta humana sin comprometer la bondad del demiurgo, pues está en la naturaleza del hombre disponer de elementos no racionales —que no fueron creados por el demiurgo— y que, si se encontraran fuera del control de la parte inmortal del alma, serían capaces de perjudicar e incluso producir enfermedades en el alma (*Ti.*, 86d-e). Para la referencia a *República*, cf. Vegetti, op. cit., p. 413.

concierno a la esencia y sostiene la invariabilidad e inmutabilidad de la forma de los dioses; el segundo atañe al nivel de la manifestación de dios respecto de nosotros y apunta a la imposibilidad de manifestársenos de un modo diverso al suyo propio.⁶¹ Se argumenta que el dios no puede ser cambiado por ninguna cosa ni por sí mismo: dado que es perfecto, si cambiara, se transformaría en algo peor, lo cual atentaría contra su perfección. Además, no tiene ninguna razón para mostrarse diferente de como es, pues en la medida en que algo es bueno, es inalterable y estable. Por otra parte, los dioses tampoco pueden engañar,⁶² porque carecen de todas las razones humanas que inducen la mentira (ignorancia, temor y locura). Estos dioses, que carecen de la pluralidad de apariencias que hace posible el engaño, no desearían mentir ni con palabra ni con hechos, produciendo así —como hacen los poetas— una falsa imagen o apariencia (φάντασμα, 382a2) de ellos mismos.

Resulta interesante que justamente en el desarrollo de este segundo τύπος teológico aparezca la importante distinción que ya hemos considerado entre la falsedad en sentido genuino (ἀληθῶς ψεῦδος, 382a4, b7) y la falsedad verbal (τὸ ἐν τοῖς λόγοις, 382b8, c7). Recordemos que esta última es calificada como “una cierta imitación de la que afecta al alma; es una imagen que surge posteriormente” (382b9-10). Ahora bien, como ya señalamos, esta imitación puede ser considerada de dos modos diferentes: por un lado, como un remedio para el alma (cuando tiene conocimiento de los principios, se ajusta a ellos y en tal sentido produce un fin benéfico en el alma) y, por el otro, como aquello que la lleva a su destrucción. ¿En qué consiste en este contexto el poder destructivo de la imitación? En inculcar ideas equivocadas acerca de los dioses, deformar el carácter de los más jóvenes volviéndolos cobardes y, en consecuencia, en terminar instaurando en sus almas el verdadero error, esto es, la falsedad en sentido genuino.

Este desarrollo nos anticipa —como bien nota Margel⁶³— la jerarquización ontológica que aparece un poco más adelante en el texto (X, 596d-597e) con el ejemplo de las tres camas. Platón hablará de tres realidades que implicarán tres tipos de producción. Para todo lo que hay —como por

⁶¹ Cf. Vegetti, op. cit., p. 421.

⁶² Cf. *Ti.*, 40d, donde se afirma que hay que creer a los dioses y a sus descendientes, y que no es posible desconfiar de ellos.

⁶³ Cf. Margel, 2002, p. 149.

ejemplo una cama— encontramos en primer lugar la esencia, idea o naturaleza de esa cosa (εἶδος): aquello que es por sí o por naturaleza. Después aparece el demiurgo o artesano que realiza materialmente esa cama, aunque puede hacerlo de mejor o peor modo según la cercanía con la esencia. Por último, el imitador representa la cama en la poesía y la pintura. De modo tal que habrá tres camas: la esencia de cama, la cama concreta y la representación de la cama. Si interpretamos según este esquema nuestro pasaje de *República*, podemos pensar que, por un lado, están los dioses en sí y la cuestión de los orígenes que no son accesibles a nuestro conocimiento. Por otro, encontramos a los fundadores que componen relatos ajustados a principios: ellos serán el segundo escalón de la cadena, ya que lo suyo será una representación o imitación —mejor o peor, según sus capacidades—, pero fundada en la esencia de los dioses y la verdad. Por último, los poetas serán aquellos imitadores que hablarán también sobre los dioses, pero no con el original como modelo, sino sirviéndose de otros relatos y de su propia imaginación: sus productos serán realmente engañosos, ya que no incluyen conocimiento de la verdad y, por supuesto, ni siquiera copian el discurso de los fundadores.

Ahora bien, creemos que éste es el mismo sentido en que puede entenderse el relato de *Timeo*. Así como la cama de madera que, como todo objeto concreto del mundo, está ya alejada de la esencia en tanto es una copia, así también el mundo mismo aparece descrito en *Timeo* como una obra o un producto del demiurgo. Frente al modelo perfecto que siempre es, la disciplina física y la cosmología no pueden escapar a la inferioridad ontológica de su objeto. Si bien el mundo es la mejor de las obras gracias a la bondad de su creador, no deja de ser copia o imitación del paradigma. Platón sintetiza esto con una proporción: “lo que el ser es a la generación, es la verdad a la creencia” (29c3). Como señala Donini,⁶⁴ la generación es ontológicamente dependiente del ser, es una imagen o una imitación que no existiría si no hubiera una οὐσία que hiciera las veces de modelo. Siendo ésta la relación entre los dos primeros términos, se puede suponer lo mismo en el resto de la proporción, esto es, también la creencia (en este caso, el discurso verosímil) será imitación de la verdad (el discurso estable y seguro), dado que el discurso es del mismo género que su objeto. Sin embargo, creemos que de ninguna manera puede exagerarse la inferioridad del discurso vero-

⁶⁴ Cf. Donini, 1988, p. 38.

símil respecto de la verdad. Sin bien es cierto que tanto el objeto como la naturaleza humana misma reducen el relato a un discurso verosímil, no es menos cierto que este universo es el más bello de los seres generados y su artífice la mejor de las causas, y que será necesario alegrarse al hacer un relato tan verosímil como cualquier otro.

Si nuestra interpretación de los pasajes de *República* y *Timeo* es correcta, creemos que no nos equivocamos al asimilar la falsedad en palabras de *República* y el discurso εἰκός de *Timeo*, y en rescatar en ambos casos el carácter legítimo y positivo de sendas construcciones. Platón utiliza ambos tipos de discurso cuando quiere dar cuenta de realidades que no le son accesibles y que no pueden ser conocidas directamente por el ser humano. Realidades que, sin embargo, es necesario que sean abordadas y cuya mala interpretación implicaría altos riesgos. En el caso de *República*, los futuros gobernantes se formarían con la idea de dioses injustos, que arbitrariamente manejan los asuntos humanos, violan juramentos y guerrean entre sí, todo lo cual los volvería menos valientes e injustos, y deja abierta la posibilidad de creer que en el más allá los justos podrían ser burlados y torturados por dioses malvados. Pensando en *Timeo*, si tanto lo inteligible como lo creado no estuvieran estructurados por el mejor de los artífices y si no rigiera un modelo de causalidad fundado en la idea de responsabilidad,⁶⁵ podría llegar a pensarse que el mundo es azaroso y desordenado, cuyo caos se reflejaría en nuestro modo de actuar.

IV

Quisiera, por último, considerar dos ejemplos (uno en *República* y otro en *Timeo*) de los tipos de discurso que venimos analizando y su función en la economía de dichos relatos. En el caso de *República*, tomaremos el muy conocido mito de la autoctonía y los metales que se narra en 414b-415d y que aparece referido como una de “esas mentiras (ψευδῶν) necesarias, a las que nos hemos referido antes” (414b7-8).⁶⁶ Este mito que Sócrates procede a narrar sigue los principios que antes se han

⁶⁵ Vegetti (1998, pp. 409-410) señala que a los ojos de Platón la causa de una cosa es, antes que nada, aquello que hace o produce (ποιεῖν) esa cosa (*Sph.*, 265b9; *Phlb.*, 26e7, *Hp. Min.*, 296e9, 297a4).

⁶⁶ Estos mitos se tomarán en tanto ejemplos de los discursos analizados anteriormente, sin adentrarnos en el complejo tema de los mitos en Grecia, que implicaría un abordaje filosófico, filológico y arqueológico.

asentado 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. De modo que, como se anticipó, seremos testigos de un relato a cargo de los fundadores, que será “necesario” (414b7) y “útil” para los hombres como un remedio (389b3-4). Respecto de su necesidad, Platón no hace mayores aclaraciones, pero dado que en las líneas siguientes (389b9-10) se dice que sólo los gobernantes podrán incurrir en falsedades, y que lo harán frente a los enemigos o a los ciudadanos en beneficio de la ciudad, podemos interpretar que la necesidad de este tipo de relatos se vincula con el sostenimiento del proyecto político que se está delineando y con el hacer las veces de modelo del tipo de relatos útiles de los que deben valerse los gobernantes. En cuanto a su utilidad, seguramente el objetivo que se persigue no es que se admita el contenido literal exacto de lo que se está narrando, sino más bien persuadir a los ciudadanos de que acepten como verdadera la enseñanza que se desprende del relato.

Lo que se narra es una combinación del mito según el cual todos los hombres “habían estado en el seno de la tierra, que los había criado y moldeado, tanto a ellos mismos como a sus armas y a todos los demás enseres fabricados; y, una vez que estuvieron completamente formados, la tierra, por ser su madre, los dio a luz” (414d-e); es una adaptación del mito hesiódico de las edades en la que se diferencian las categorías de los miembros de la sociedad según tres funciones (gobierno, apoyo militar y producción) a partir de su composición según la mezcla de metales efectuada por los dioses. Cada una de dichas partes aporta una enseñanza diferente: a partir de la primera, los ciudadanos crearán lazos de sangre con la ciudad y de hermandad entre sí. El relato emparenta a los hombres en tanto que todos han nacido de una misma madre y establece una suerte de conexión natural de cada individuo con una porción de territorio. La segunda parte de la narración atempera el rechazo que puede generar la exposición del origen de las diferencias sociales y presenta la desigualdad de aptitudes como algo natural, fruto de la voluntad divina.

De modo que este mito de autoctonía y de los metales es un relato ficticio que cumple acabadamente los requisitos necesarios para realizar el objetivo de Sócrates, que es transmitir e instalar un conjunto de verdades

que poseen sólo los filósofos o los fundadores. Y de lo que se trata, en definitiva, es de infundir en los ciudadanos una opinión o convicción verdadera a través de un relato paradigmático como el que estamos considerando. La necesidad que reclama este tipo de relatos pareciera responder a cierta desconfianza por parte de Platón a creer que sobre algunas cuestiones muy profundas de las que depende su proyecto ético-político pueda persuadirse mediante un discurso racional; y que, respecto a temas tales como la aceptación de las diferencias naturales entre los individuos y los sentimientos de amor fraternal entre los ciudadanos y hacia la ciudad, el único camino posible es la persuasión sobre ciertas convicciones que son, por cierto, verdaderas a los ojos de Platón. Sócrates cuenta, en consecuencia, algo que por supuesto es literalmente falso —en el sentido de ficticio— acerca de los orígenes, dado que —como ya adelantó— es imposible conocer la verdad fáctica de tales temas. Y en este sentido es interesante que se enfatice que este relato es un ψεύδος (389b4), pero que se reconozca al mismo tiempo la importancia de la verdad (ἀλλὰ μὴν καὶ ἀλήθειάν γε περὶ πολλοῦ ποιητέον, 389b2) a la que no hay que renunciar.

Pasando ahora a *Timeo*, mencionaremos algunos aspectos del relato que formula Critias en 20d-26c como respuesta al deseo socrático de oír una exposición que describa el funcionamiento concreto del estado ideal, ya delineado en una conversación mantenida el día anterior. Critias cuenta a Sócrates la historia que él escuchó de su abuelo, Critias el viejo, quien a su vez la había oído de Solón: se trata de la narración de las grandes acciones realizadas por la antigua Atenas, antes de caer en el olvido. Se describen los recurrentes cataclismos y la victoria de los atenienses sobre el reino de la Atlántida.⁶⁷ Como señala Casertano,⁶⁸ el relato es presentado como un viejo λόγος, fruto de una antigua tradición oral, pero con todas las características de la verdad. Se trata —como leemos por ejemplo en 20d7-8, aunque se insiste en este aspecto en 20d1, 21a4-5, 21c5 y 21d3— de un λόγος extremadamente “atópico”, pero absolutamente verdadero (λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς).

⁶⁷ No profundizaremos en la complejidad que presenta el relato de la Atlántida, ya que nuestro interés en él se centra en algunos aspectos de la clase de relato que allí se construye. Para un buen análisis del tipo de género que constituye la historia de la Atlántida, cf. Gill, 1977.

⁶⁸ Cf. Casertano, 1996, p. 20.

Ahora bien, lo que se presenta como “verdadero” es el discurso de Critias el Joven, el cual no coincide enteramente con el discurso de Solón, es decir, aquello que Solón había contado a Critias el Viejo. Dentro de este último encontramos lo que Solón relata haber narrado, esto es, el discurso que había contado a los sacerdotes egipcios de Sais. Y es este relato en el relato lo que propiamente constituye un mito, una leyenda.⁶⁹ De modo que encontramos un relato, el de Solón, que puede ser considerado un mito; y otro, el de Critias, que comprende el discurso mítico de Solón, y es presentado como un λόγος. Pero, a su vez, Critias señala que su narración le ha venido a la mente el día anterior, mientras Sócrates hablaba de la πολιτεία perfecta, pero optó por no formular el discurso inmediatamente, sino que consideró más apropiado reelaborarlo para sí mismo antes de exponerlo. Con lo cual, el λόγος de Critias es claramente la reconstrucción de un recuerdo lejano, cuya veracidad se justifica sorprendentemente en el hecho de que “lo que se aprende de niño se fija de manera admirable en el recuerdo” (26b1-2), y por eso declara que le “quedó grabado como una pintura a fuego de escritura indeleble” (26c2-3).⁷⁰ Lo que constituía un recuerdo lejano y confuso en la mente de Critias se vuelve un λόγος claro cuando llega a un acuerdo con Sócrates y se decide “hacer un discurso adecuado a lo que se pretende”, es decir, se trata de un discurso concertado con otro y apropiado para un propósito específico.⁷¹ Así, este recuerdo, del que depende la reconstrucción que constituye el relato, no es desinteresado, sino que Critias opera su intervención mental sometándose a un convenio y a ciertos fines que quiere realizar; y sobre la base de todo ello construye su λόγος verdadero. En otros términos —como plantea Casertano—, no se trata de la verdad, sino de su verdad, aquella que le sirve para seguir adelante con la conversación.

Estas consideraciones neutralizan cualquier relevancia que pudiera exhibir la distinción que fue señalada entre una parte mítica y otra discursiva en el relato de Critias. Lo que importa para calificar de verdadero al relato no es que se trate de un mito o de un λόγος, sino que

⁶⁹ Cf. Casertano (op. cit., p. 21) resalta, en este sentido, que Solón habla de Foroneo (considerado el primer hombre), de Níobe, del diluvio, de Deucalión y Pirra, y de las genealogías que se narraron (μυθολογεῖν, 22b1) sobre sus descendientes.

⁷⁰ En el mismo sentido de lo que se encontraba en *República*. Cf. n. 35.

⁷¹ Casertano resalta la importancia de estas líneas (op. cit., pp. 23-24).

habrá que mirar más bien en la dirección del fin que persigue. De modo que tampoco en este pasaje de *Timeo* la verdad se constituye como una propiedad lógica del discurso que implique decir las cosas que son como son, en el sentido de una adecuación del discurso a la realidad de la cosa. Sino más bien, como reza la conclusión en 26c5-e1, los ciudadanos y la ciudad que Sócrates había descrito el día anterior en forma de fábula (ὡς ἐν μύθῳ) serán puestos ahora según la verdad y transformados en ella (μετενεγκόντες ἐπὶ τᾶληθές), pretensión que es apoyada completamente por Sócrates, quien declara: “el que no sea una fábula ficticia, sino una historia verdadera es algo muy importante” (26e4-5).

De modo que la verdad del relato es una construcción que Platón opera a partir de elementos diferentes, como son el mito, las metáforas y analogías, e incluso el discurso lógico, y compuesta —recordemos— específicamente para ver en acción la ἀρίστη πολιτεία de *República*.⁷² Como señala Casertano, la verdad es en Platón un tema complejo que también comprende —especialmente en *República*, *Político* y *Timeo*— un horizonte ético-político más amplio respecto del cual hay que juzgar sobre su funcionalidad. En el caso específico del relato de la Atlántida, asistimos a un proceso de invención de una historia sobre el pasado remoto que es tomada por Sócrates como un discurso verdadero (ἀληθινὸν λόγον) y no una historia inventada (μὴ πλασθέντα μῦθον).⁷³ Si nuestra interpretación es correcta, podemos considerar tanto a la noble mentira de *República* como al mito de la Atlántida de *Timeo*⁷⁴ como casos de un tipo de ψεῦδος platónico que se tiene por λόγος verdadero. En ambos

⁷² En este sentido, Sócrates termina recibiendo lo que pide al comienzo de *Timeo* y no es casual —como nota Gill (1977, p. 293)— que ello conforme la única clase de *mimesis* que se aprueba en *República*: “me acuso de no llegar a ser capaz nunca de alabar de forma satisfactoria a esos hombre y a esa ciudad <nobles>” (*Ti.*, 19d2); “solo deben admitirse en nuestro estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos” (*R.*, 607a4).

⁷³ Cf. Casertano, op. cit., p. 25 y Balansard, op. cit., pp. 26-27.

⁷⁴ Es interesante señalar el estrecho paralelismo que encuentra Gill (op. cit., p. 302-303) entre la historia de la Atlántida y el relato creacionista de *Timeo*: ambos parten del idealismo político y ontológico de *República*, toman como sujeto el mundo de la génesis y encuentran en figuras del pasado la corporización de dichos ideales; además, en ambos casos se cuenta una historia que muchos lectores consideran un mito pero que es presentada como la narración fáctica de los hechos del pasado.

ejemplos se trata de relatos cuya verdad se apoya en verdades anteriores⁷⁵ y sus efectos son los deseables: persuadir de los lazos con un pasado excelente que justifica determinadas proyecciones políticas (lo que hemos llamado antes *verdad normativa*). En este sentido, ambos tipos de discurso son lo más adecuado que tenemos para expresar la verdad, dado que nos topamos con al menos dos límites: las limitaciones propias del lenguaje que no puede más que ser imitativo y un objeto que excede las posibilidades de nuestro conocimiento.

V

Leyendo en paralelo lo ψεύδος de *República* y lo εικός de *Timeo*, hemos querido mostrar que así como las buenas ficciones presentadas en *República*, II, pueden ser consideradas como verdaderas si son consistentes con ciertos τύποι verdaderos acerca de la naturaleza de los dioses, también la cosmogonía de *Timeo* es “verosímil” si es consistente con patrones, el principal de los cuales es que dios es bueno (*Ti.*, 29a; *R.*, 381b1). Consideramos que el relato creacionista de *Timeo* es similar a las ficciones discutidas en *República*, II: es “probable o verosímil” (εικός) porque se funda en τύποι de cuya verdad no dudamos y, como *República*, II, *Timeo* también critica las malas historias y las teogonías tradicionales (40d-e). Esto nos indica que la mentira no se encontrará en estos tipos de relato que estamos discutiendo y que, por lo tanto, no tienen por qué ser justificados teóricamente. Más bien, mentirán aquellos que narren historias acerca de los dioses, héroes y otros temas que no les sean accesibles por su naturaleza o por la lejanía en el tiempo, pero que lo hagan como si conocieran la verdadera esencia de estas cosas. Reconociendo la eficacia persuasiva de ambos casos de producciones discursivas sobre el auditorio, Platón dispara una vez más su ya conocida e implacable crítica: lejos de los poetas, sofistas y retóricos que utilizan el lenguaje como vehículo de engaño e ilusión, el discurso del que él mismo provee a los dialécticos, filósofos o gobernantes garantiza una relación de dependencia con la verdadera realidad y tiene por fin sacarla a la luz. Por

⁷⁵ Ya nos hemos referido a los τύποι de *República*. En el caso del relato de la Atlántida, nos encontramos con una historia inventada que rediseña los orígenes de Atenas de modo tal que se demuestre cierta verdad moral subyacente, esto es, que la justicia conduce al éxito y la injusticia a su contrario.

lo tanto, el relato ficticio o verosímil no representa para Platón una mera apariencia de la verdad, sino que es más bien la mejor aproximación a ella que podemos tener en tanto seres que utilizamos un lenguaje —que no puede escapar a su característica de ser imitativo— para referirnos a temas que no nos son cercanos ni accesibles.

También señalamos que, en buenas manos, un relato eficazmente persuasivo permitirá a las almas de los hombres la aceptación de algunas verdades fundamentales que deben ser creídas. Y éste es, justamente, el fin ético-político y normativo que Platón persigue con la narración del pasado remoto de los hombres en los casos que hemos analizado de la noble mentira de *República* y la historia de la Atlántida de *Timeo*. Desde este punto de vista, es totalmente lícito para Platón utilizar persuasivamente el discurso verosímil para introducir creencias y convicciones que tornarán a las almas más virtuosas y a la polis más excelente. Y si bien es cierto —como ha señalado la crítica— que esta utilización del discurso es monopolizada por los fundadores, gobernantes, filósofos o dialécticos, a los ojos de Platón no es menos cierto que quien gobierna no lo hace en interés propio, ni por honor ni por riqueza, sino para que la polis sea bien gobernada. Que para Platón ejercer el gobierno no sea una experiencia buena en sí misma, sino más bien algo inevitable (346d-347d), es un hecho que forma parte de la misma lógica de razonamiento que venimos analizando; y, por cierto, no es este el lugar para discutir si ello representa una ingenuidad platónica o si estamos en presencia de una doctrina filosófico-política sostenible.⁷⁶

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2000.
- PLATO, *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary and appendices by J. Adam, Cambridge, Cambridge University Press, vol. I (Books I-V), 1963 (1ª ed. 1902).
- Plato's Cosmology / The Timaeus of Plato*, translation with a running commentary by F. M. Cornford, London, Routledge & Kegan Paul, 1937.

⁷⁶ Este tema, de gran relevancia y que en Platón tiene implicaciones éticas, ontológicas y gnoseológicas, será objeto de una futura investigación.

- PLATÓN, *Diálogos IV, República*, traducción y notas de C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.
- , *Diálogos VI, Timeo*, introducción, traducción y notas de F. Lisi, Madrid, Gredos, 1992.
- , *Menón*, estudio crítico, traducción y notas por A. Ruiz De Elvira, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- PLATON, *La République*, traduction et présentation par G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002.
- , *Timée/Critias*, traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1992.
- PLATONE, *La Repubblica*, vol. II, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998.
- , *Timeo*, introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, testo greco a fronte, Bergamo, Biblioteca Universale Rizzoli, 2003.
- PLATONIS, *Opera I-V*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1900-1907.
- PLATONIS, *Rempublicam*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. Slings, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- TAYLOR, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

Diccionarios y léxicos

- BRANWOOD, L., *A Word Index to Plato*, Leeds, W. S. Maney, 1976.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968.
- LIDDELL, H. G., R. SCOTT y H. S. JONES, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- PLATO, *Lexicon I*, electronic edition by R. Radice and R. Bombacigno, Milan, Biblia, 2003.

Estudios

- ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- ASHBAUGH, A. F., “La verdad de la ficción (Una lectura de *República* 376e5-377a6)”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XVII, 2, 1991, pp. 307-319.
- BALANSARD, A., “Du *pseudos* de la *République* au *logos* du *Timée*: qui s’agit-il de convaincre?”, *Kairós*, 19, 2002, pp. 7-29.
- BELFIORE, E., “‘Lies Unlike the Truth’: Plato on Hesiod, *Theogony* 27”, *Transactions of the American Philological Association*, 115, 1985, pp. 47-57.
- CASERTANO, G., “La Ricostruzione dei ricordi. Funzionalità e verità del discorso che interpreta la realtà: Plat., *Ti.*, 19c6-29d2”, *Méthexis*, IX, 1996, pp. 19-30.
- COSTA, I., “Sujetos y objetos del *lógos* verosímil (Platón, *Timeo* 29b1-d3)”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Anejo, 2010, pp. 111-131.
- CROSSMAN, R., *Plato Today*, London, Allen & Unwin, 1963.

- DONINI, P., "Il *Timeo*: Unità del dialogo, verisimiglianza del discorso", *Elenchos*, IX, fasc. 1, 1988, pp. 5-52.
- GILL, C., "The Genre of the Atlantis Story", *Classical Philology*, 72, 4, 1977, pp. 287-304.
- HAHM, D. E., "Plato's 'Noble Lie' and Political Brotherhood", *Classica et Mediaevalia*, 30, 1, 1969, pp. 211-227.
- HALLIWELL, S., "The Subjection of Mythos to Logos: Plato's Citations of the Poets", *The Classical Quarterly*, 50, 2000, pp. 94-112.
- LEVINSON, R. B., *In Defense of Plato*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953.
- MARCOS DE PINOTTI, G. E., "**Mentiras semejantes a verdades según Platón. Justificación y alcance del *pseûdos* en *República II***", *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLVI, 117/118, 2008, pp. 95-103.
- MARGEL, S., "De l'ordre du monde à l'ordre du discours. Platon et la question du mensonge", *Kairos*, 19, 2002, pp. 145-161.
- POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, II volúmenes, traducción castellana de E. Loedel, Buenos Aires, Orbis-Hispamérica, 1985.
- ROBINSON, R., *Plato's earlier dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1953.
- RUNIA, D., "The Literary and Philosophical Status of *Timaeus' Proemium*", en T. Calvo y L. Brisson (eds.), *Interpreting Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 1997, pp. 101-118.
- SANTA CRUZ, M. I., "Falsedad genuina y falsedad verbal en Platón", en A. González de Tobia (ed.), *Lenguaje, discurso y civilización. De Grecia a la Modernidad*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2007, pp. 271-286.
- SCHOFIELD, M., "The Noble Lie", en G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 138-164.
- TURRINI, G., "Contributo all'analisi del termine *eikos*. Linguaggio, verosimiglianza e immagine in Platone", *Acme*, XXXII, 1979, pp. 299-323.
- VON DER WALDE, G., "¿Por qué Sócrates puede mentir y Homero no? *República* 2, 382a-383c a la luz de la poética de Homero", en A. Correa Mota y J. M. Zamora (eds.), *Eῦνοια. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009, pp. 209-225.
- WHITE, N., *A Companion to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

