

¿En qué dirección Platón justificaría la mentira? A propósito del *pseûdos* en *República*

Ariel Vecchio¹
UBA-UNSAM (LICH/CONICET) ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.98661>

Recibido: 23/10/2024 • Aceptado: 27/08/2025

Resumen: El trabajo ofrece un análisis de los sentidos de *pseûdos* en *República*. Frente a las interpretaciones consecuencialistas o totalitarias, la hipótesis general es que existe en Rep. una forma adecuada de *lógos pseudés* y, por ende, la aceptación del dispositivo. La hipótesis particular es que la verdadera oposición se da en dos niveles: por un lado, en el nivel interno del alma se opone la verdad y el *pseûdos* genuino (ignorancia), y, por otro, en un sentido secundario, en el nivel del *lógos* aparece el llamado “*pseûdos* en palabras”. En este segundo plano, se da una oposición entre un *pseûdos* en palabras que es reflejo de la ignorancia del alma y el “*pseûdos* noble”, que es guiado por una verdad de fondo. La utilidad del *pseûdos* noble está vinculada en términos platónicos a la verdad y, por ende, al bien del alma. Para tal fin, en primer lugar, se discriminan los dos tipos mencionados y sus clases en Rep. y, en segundo, ofreceremos una interpretación del “*pseûdos* en palabras noble” para comprender su caracterización como útil y su analogía con *phármakon*.

Palabras clave: educación; mentira; mito; Platón; verdad.

ENG In what direction would Plato justify lying? About the *pseûdos* in the *Republic*

Abstract: The work offers an analysis of the meanings of *pseûdos* in Republic. Faced with consequentialist or totalitarian interpretations, the general hypothesis is that there exists in Rep. an adequate form of *lógos pseudés* and, therefore, the acceptance of the device. The particular hypothesis is that the true opposition occurs on two levels: on the one hand, at the internal level of the soul, truth and genuine *pseûdos* (ignorance) are opposed, and, on the other, in a secondary sense, at the level of the *lógos* the so-called “*pseûdos* in words” appears. On this second level, there is an opposition between a *pseûdos* in words that is a reflection of the ignorance of the soul and the “*pseûdos* noble”, which is guided by a fundamental truth. The usefulness of the noble *pseûdos* is linked in Platonic terms to the truth and, therefore, to the good of the soul. For this purpose, firstly the two mentioned types and their classes in Rep. will be discriminated and, secondly, we will offer an interpretation of the “*pseûdos* in noble words” to understand its characterization as useful and its analogy with *phármakon*.

Keywords: Education; lie; myth; truth; Plato.

Sumario: 1. Introducción; 2. El *pseûdos* en Rep. y sus tipos; 3. La utilidad del “*pseûdos* noble” y la metáfora del *phármakon*; 4. Conclusiones; 5. Bibliografía.

Cómo citar: Vecchio, Ariel. (2026). “¿En qué dirección Platón justificaría la mentira? A propósito del *pseûdos* en *República*”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (1), 1-13.

Fuente de financiamiento: el presente trabajo ha sido financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología de Argentina a través de la beca interna posdoctoral CONICET.

Agradecimientos: agradezco al Prof. Dr. A. G. Vigo (UANDES) por sus aportes y su constante acompañamiento. También agradezco al Prof. Dr. M. Solans (UNAV) y al Prof. J. Lavilla de Lera (UPV/EHU) por sus lecturas atentas, sus comentarios y sus sugerencias.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, España, y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín, Argentina. Profesor de Ética y Derechos Humanos, Facultad de Psicología de la UBA (Arg.) y Profesor de Griego Clásico, Escuela de Humanidades, UNSAM (Arg.). Becario Posdoctoral del LICH, UNSAM.

1. Introducción²

Para ubicarnos en el argumento de *Rep.*, el análisis del *pseûdos* se enmarca en el tratamiento de la educación. Como es conocido, la conversación sobre la educación se divide en música y en gimnasia (376e)³. A propósito de la educación en este contexto, Araujo sostiene:

Socrates admits that tradition offers the best method for basic education: gymnastics for the body and musical poetry for the soul (376e2-3). Musical education in an oral culture is an exercise of retelling. It begins in very early childhood with caregivers functioning as storytellers, and goes on with children and youths learning poems by heart so they can recite and reenact them. We start as spectators and turn into storytellers, and therefore also into poetic performers. The rhythm and the music of the songs are relevant to the process, for they enhance our ability to memorize stories. This is a point to have in mind while Socrates passes from investigating what poetry shall say to how it shall say it (καὶ ἡμῖν ἅ τε λεκτέον καὶ ὡς λεκτέον παντελῶς ἐσκέπεται - 392c8-9)⁴.

El análisis de la formación musical se divide, al menos, en dos vías, a saber: por un lado, se indaga qué tipo de contenido es adecuado para la formación (como ejemplo se emplea la del guerrero) y, por otro, qué tipo de modalidad enunciativa se debe emplear (cf. 392c y 394c). La producción de *lógos pseûdés* es tematizada abiertamente por Sócrates en el inicio de la reflexión sobre el contenido. De hecho, Sócrates indica que el contenido de la formación musical está compuesto por dos géneros de discursos (*lógon*): uno verdadero (*alēthés*) y otro falso o aparente (*pseûdés*) (II 377a). Ambos tipos de discursos son necesarios para la formación del niño (II 376e-377b). Entonces, desde el inicio, Sócrates estipula la necesidad de emplear el *lógos pseûdés*. El rechazo o la aceptación de cierto contenido particular de la poesía tradicional en *Rep.* está relacionado con representar, sea en prosa o en poesía (modo), los modelos de acción frente a los agentes en formación (contenido).

Ahora bien, sobre la distinción y la tensión entre “mentira verdadera” y “mentira noble”, especialistas y comentaristas ofrecen diversas vías de solución, por ejemplo, el establecimiento de un Platón consecuencialista o utilitarista⁵. Incluso, se estipula un Platón totalitario que justifica la mentira y la manipulación por parte del poder político sobre

la ciudadanía⁶. Estas interpretaciones pueden ser reconducidas al siguiente razonamiento: dado que Platón caracteriza la mentira como *phármakon*, la considera útil para el ser humano conforme a las consecuencias del empleo de la mentira. Ahora bien, ¿en qué dirección Platón justificaría la mentira sin más o la manipulación? ¿es la finalidad de la mentira la que la transforma en noble o innoble? ¿qué guía este empleo? ¿el arbitrio de quien la manipula? Frente a estos interrogantes, intentaremos ofrecer una interpretación textual que permita enmarcar correctamente el tratamiento de un tipo adecuado de *pseûdos* y la metáfora del *phármakon* en conexión con la verdad: el *pseûdos* genuino, como mostraremos, es un remedio adecuado en el sentido de emplearlo solo a los fines de producir un bien –establecer o restablecer un orden, metafóricamente la salud– o evitar un mal respecto a la estructura interna del alma. Ahora bien, el hecho de evitar un mal o producir un bien es consecuencia necesaria de conocer el bien genuino del alma. Entonces, la metáfora del *phármakon* se ejecuta por referencia a la verdad y, por ende, el bien inherente del alma, no en vistas de consecuencias externas.

Entonces, la aceptación y la reglamentación del empleo de relatos se encuentran no solo en sus consecuencias o efectos, sino fundamentalmente en el sutil análisis de las pautas de la composición del contenido de los mitos, cuyo punto central es la adecuación de estos a una verdad. Nuestra hipótesis general es que tanto el rechazo y la aceptación de ciertos contenidos de la poesía tradicional se asientan sobre la forma adecuada de producir *lógos pseûdés* y, por ende, sobre la aceptación del dispositivo en general. A su vez, nuestra hipótesis particular es que en *Rep.* la verdadera oposición no se da entre un mal o buen *pseûdos*, sino que la oposición se da en dos niveles: por un lado, en el nivel interno del alma la oposición se da entre verdad y *pseûdos* genuino, caracterizado como ignorancia, y, por otro, en el nivel del *lógos* aparece el llamado “*pseûdos* en palabras”. En este segundo plano, se da una oposición entre un relato (p.e. la teología de los poetas) que es reflejo de la ignorancia que habita en el alma y otro *pseûdos*, considerado como “el *pseûdos* noble” (p.e. el mito de los metales o el mito de Er), que está guiado por una verdad. Pasando en limpio, el llamado “*pseûdos* verdadero” hace referencia solamente a la ignorancia que habita en el alma. En cambio, el llamado “*pseûdos* noble” no se da en el nivel del alma, sino que aparece específicamente en el nivel del *lógos*, toda vez que la configuración discursiva reproduzca de algún modo una verdad. Por eso, Platón prescribe solo el empleo del “*pseûdos* noble”, a saber: los mitos que contengan verdad. Solo esos mitos son los que deben ser narrados y este deber se funda en que esos mitos contienen una verdad de fondo⁷. Dicho esto, intentaremos mostrar

² Agradezco profundamente a los revisores anónimos por las correcciones y las sugerencias, que permitieron mejorar mucho este escrito. Las unas y las otras, derivadas de sus lecturas atentas, me permitieron también aprender.

³ Para un conjunto de trabajos vinculados a la educación, cf. Suñol, V. - Miranda, L. R., *La educación en la filosofía antigua: Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano* (Miño y Dávila, 2020).

⁴ Araujo, C. “Plato’s Republic on Mimetic Poetry and Empathy.” En *The Many Faces of Mimesis*, ed. Por Heather L. Reid y Jeremy C. DeLong. (Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2018) 80.

⁵ Mabbott, J.D. “Is Plato’s Republic Utilitarian?” *Mind* XLVI (1937): 468-474, y Barrow, R. *Plato, Utilitarianism and Education*. Routledge, 2010.

⁶ Popper, K. *The open society and its enemies, Volume 1: The Spell of Plato*. Routledge, 1945; Taylor, Ch. “Plato’s Totalitarianism.” *Polis* 5 (1986): 4-29; Grimaldi, N. “El estatuto del arte en Platón.” *Anuario Filosófico* 15 (1982): 145-162; y Ariza, S. “Desterrando formas poéticas en la República de Platón” *Revista de Estudios Sociales*, 34 (2009): 13-23.

⁷ Platón emplea imágenes, mitos e incluso personajes en la composición mimética. En el argumento del diálogo, tanto el

que la oposición no se da entre *pseûdos* genuino (ignorancia) y *pseûdos* noble, debido a que cada uno se encuentra en un registro o nivel distinto: el primero en el alma y el segundo, como modo positivo de “*pseûdos* en palabras”, en el *lógos*. Por lo dicho, en el contexto de análisis se condena plenamente el *pseûdos* en sentido estricto, la ignorancia en el alma, y solo se prescribe en el plano del *lógos* un empleo del *pseûdos* en sentido deflacionario.

Para tal fin, a continuación, se presentará un análisis puntual del *pseûdos* en *Rep.* En primer lugar, se discriminarán los dos tipos mencionados en el diálogo y, en segundo, ofreceremos una interpretación del “*pseûdos* en palabras” (τὸ ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος) para comprender su caracterización como útil y la analogía con *phármakon*.

2. El *pseûdos* en *Rep.* y sus tipos

El análisis de *pseûdos* en *Rep.* se presenta en el libro II (primera aparición en 376e) y es retomado en el III. Como se sabe, en este marco general se apunta, en primer lugar, a determinar los medios con los que se debe educar y, en segundo, a poner en claro los tipos de contenidos que deben guiar la composición poética, uno de los elementos de la educación de la *pólis* compuesta en palabras. Este nivel normativo de la educación se asienta sobre el nivel descriptivo de la naturaleza y de la función del estamento que se esté educando, como caso se utiliza el guardián.

En este marco, Sócrates indica que la educación musical incluye *lógoi*: uno verdadero y otro falso o ficcional (*pseudés*, II 377a)⁸. Lo importante es que ambos en conjunto son necesarios para la formación (II 376e-377b) y que la educación de los niños comienza narrándoles mitos. La producción poética es central en la educación y en la formación, por eso en el texto se lleva a cabo un análisis del contenido y del modo de expresión de la educación poética. Ahora bien, las narraciones o los mitos con los que comienza la formación adecuada de los niños no serán cualquier *lógos pseudés*, sino que deben reproducir una verdad (cf. *Leyes* 656c y 719b). En ese sentido, este *lógos* empleado en contextos ficcionales reconocidos como tales no tiene por fin engañar, sino aproximar a una verdad, que a veces, por razones del asunto mismo y/o de la audiencia, no puede ser presentada eficazmente de otro modo.

mito del Hades (en su presentación en el L I y su desarrollo en el L X) como el de los metales cada uno a su modo conllevan fuerza motivacional en la acción y, además, contienen verdad. En ese sentido, el político genuino, que se dedica al cuidado de la *pólis* y no al beneficio personal (quien lo haga no es político, sino aparente político) y ha sido formado por el programa de educación dialéctica es quien estipula los *túpoi*. Se entiende además por qué no pueda realizar mentiras nobles el *idíotes*, el particular, pues no conoce la verdad y, por ende, tampoco el beneficio (cf. *Rep.* 377d, 382c-d, en especial 389b y 459d, y *Sof.* 219a). Cf. *Protágoras* 322b, para la relación entre la política y la unidad, y 313a para la educación buena o mala.

⁸ Cf. Brisson, L. *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* La Découverte, 1994, y Regalli, M. *Teoria e Prassi della Produzione Letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone* (Academia Verlag, 2012), 125. El análisis platónico no tiene que ver con tipos de narraciones verdaderas y narraciones falsas con respecto a acontecimientos, cf. Eliade, M., *Mito y Realidad* (Editorial Labor, 1992), 15-27.

En este marco se afirma que el niño no es capaz de discernir lo que es alegórico y lo que no, y que las opiniones que a esa edad recibe son habitualmente las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas (378e)⁹. A su vez, la infancia es la *arkhé* de la configuración del carácter y, por ende, es lo más importante: es el momento en que se moldea (*pláttetai*) y se marca con el *túpos* que se desee estampar a cada uno (377b, cf. *Teet.* 191c)¹⁰. Por eso, dado que el dispositivo poético es central en la educación y contribuye a la formación de los niños, debe ser reconducido a paradigmas correctos de acción y verdades en función del educando.

En un análisis del *túpos* en conexión con el *pseûdos*, Spangenberg realiza una sugestiva lectura de *Rep.* II y III en la que muestra la función relevante que juega la noción de copia en el marco del argumento del *pseûdos* noble. Desde esta perspectiva, para la autora estos discursos en el marco formativo inicial no tienen por finalidad la verdad en sentido reduccionista, sino que tienen por finalidad formar a los futuros guardianes con el *túpos* correcto. Por eso, Spangenberg señala que la noción de verdad que emplea Platón en este contexto no tiene un sentido correspondentista o adecuacionista, sino que Platón emplearía un sentido pragmático de verdad: la utilidad del mito o la falsedad noble, en definitiva, es implantar un paradigma de agencia en el alma¹¹. Ahora bien, ese paradigma de acción está sujeto a una verdad de fondo. Por ejemplo, los mitos bien compuestos sobre guerreros deben de algún modo reproducir la conexión intrínseca entre guerrero-valentía, a diferencia de los relatos compuestos por los poetas analizados en el diálogo que son creaciones sin una verdad de fondo (cf. III 377a, en especial 377c y 377d-e). Desde esta perspectiva, cobra sentido en el argumento general de *Rep.* que el filósofo-gobernante, quien es precisamente aquel que sabe sobre el bien, sea el habilitado para la estipulación y el empleo del noble *pseûdos*, en el sentido de un genuino *phármakon* basado en la verdad.

Sekimura sostiene que en la crítica al contenido de la poesía tradicional es central el término griego *túpos* y establece tres niveles donde operaría: 1) su impresión sobre el alma del espectador, 2) lo creado por el poeta en el mito, y por último 3) como paradigma o ley, cuyo ejemplo es la teología que se presenta allí¹². A partir de esta teología, que se basa en el descubrimiento de las notas propias de “la divinidad”, es menester retirar todo mito que presente una imagen de los dioses y héroes no concordantes con los principios regulativos apropiados. En otras palabras, los

⁹ Sobre el carácter temporal de la educación y el papel del acostumbamiento, cf. *Rep.* I 335b-d y III 395b-d, y *Leyes* II 653a y ss; Arist. *EN* 1103b6-35 y *Pol.* 1336b1-15, 1332a39-41, 1332b4-11 y 1334b6-13. Véase: Vigo, A. *Juicio, experiencia, verdad: de la lógica de la validez a la fenomenología* (EUNSA, 2013), n12.

¹⁰ Sobre el tipo de persuasión, Véase: Aguirre Santos, J. y Lavilla de Lera, J. “Del goce y la adulación a la búsqueda de la verdad: el diálogo platónico como nuevo modelo de poesía y retórica”, en *ἀρχαῖω: problemas de la filosofía antigua en clave iberoamericana*, López, J. M. (comp.), (UJIRTO, 2023).

¹¹ Spangenberg, P. “Dimensiones prácticas de la verdad en la República de Platón.” En *La educación en la filosofía antigua: Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano*, Suñol, V. - Miranda, L. R. (eds.), Miño y Dávila, 2020.

¹² Sekimura, M. *Platon et la question des images* (OUSIA, 2009), 264ss.

mitos no concordantes con la tipología deben ser eliminados, no el dispositivo en cuanto tal:

Además, esas historias son dañinas para quienes las escuchan. Porque cualquiera será indulgente consigo mismo al hacer algo malo, si está convencido de que acciones de este tipo también hacen e hicieron <los dioses y héroes> [...] Por eso hay que acabar con tales mitos, para que no engendren en nuestros jóvenes una gran inclinación a cometer fácilmente acciones perversas (391e)¹³.

En la misma línea se afirma en *Leyes*:

Cuando, en el texto o en la música, un poeta que se equivoca en eso y compone plegarias erradas, hará quizás que, en los asuntos más importantes, los ciudadanos pidan totalmente lo contrario a lo que nosotros ordenamos (801c).

Por su parte, Brancacci sostiene que la tipología platónica pone de relieve el control del poder político sobre la cultura artística y que la *paideía* platónica hace foco en la injerencia política sobre el dominio del lenguaje y, por ende, las opiniones¹⁴. Teisserenc sostiene que la crítica a la poesía y la teoría de la educación en *Rep.* se asientan en la jerarquía epistémica de la alegoría de la línea y en el simbolismo de la caverna. En particular, la crítica estaría asociada al subsegmento llamado *eikasía* que da cuenta de un tipo de disposición psíquica vinculada a determinadas artes o la cultura en general. En otros términos, Teisserenc sostiene que la *eikasía* es un *páthema* del alma producto del encuentro con las imágenes, reflejos o sombras, o las opiniones comunes que circulan: es la aprehensión del objeto a través de su imagen. Ahora bien, la *eikasía* según esta línea interpretativa se caracteriza por la creencia indubitable de estar en la verdad. A partir de esto, el autor concluye que en la raíz del libro X de *Rep.* se encuentran las consecuencias afectivas y psicológicas de la *eikasía*, estado que corresponde no solo a la mayoría de los seres humanos, sino de las ciudades. De manera que el mecanismo proyectivo de la caverna, según el autor, permite interpretar el vínculo inherente de las imágenes culturales y la representación de sí. En nuestros términos, podríamos decir que las imágenes en el ámbito educativo, pero también las opiniones, ponen al descubierto que el dar por verdadero lo no acreditado conlleva un autoengaño. Por ende, parafraseando aquí a Platón, quien vive entre sombras se vuelve una sombra (520c-d).

Sin embargo, si nos atenemos al texto, la crítica a la poesía se asienta, al menos, en dos niveles, a saber: la tipología platónica, por un lado, está vinculada al hecho de que el proceso formativo es el momento en donde se moldea el *êthos* de los niños a través de

diversos hábitos y, por otro, la tematización de la eficacia de la poesía está vinculada al fenómeno práctico elemental de errores evaluativos. En otras palabras, la poesía es el elemento inicial de la formación y tiene un gran influjo porque los agentes tienden a tomar por verdadero lo que parece verdadero y no han sometido a examen¹⁵. Dado que el proceso formativo inicial está compuesto por mitos, entonces, no se debe permitir, por su ineludible función formativa, que los niños escuchen mitos plasmados arbitrariamente por cualquiera y adopten en sus almas opiniones contrarias a las que deben obtener (377b, cfr. 378e, 392a, 395c). La normativa platónica no es arbitraria, pues se funda en que los mitos se ajusten a la naturaleza del alma humana y, por ende, a su bien, que es aquello que preserva la naturaleza del alma (608e y ss.). Uno de los bienes genuinos del alma es el conocimiento y uno de sus males es la ignorancia (609c-d). Los mitos condenados, entonces, son aquellos que, siguiendo la terminología platónica, plasmen ignorancia en el alma de los aprendices¹⁶. Por eso, la normativa platónica, pues, opera tanto en el contenido como el modo de narrar los mitos (392c).

Las indicaciones sobre el contenido que debe ser expresado en un contexto formativo apuntan a mostrar que los mitos producen un cierto estado cognitivo-afectivo del agente, un modo de interpretar el mundo y, por ende, una orientación a la acción y hacia sí mismo. Boeri sostiene que las categorías de bueno o malo, en este caso plasmadas en los mitos, no solo deben ser entendidas en un plano descriptivo, sino fundamentalmente en el plano evaluativo y, por ende, ser comprendidas como criterios de acción¹⁷. De manera que los niños adquieren criterios de manera acrítica, lo que constituye el fin de ese momento del proceso educativo, y los reproducen en una especie de círculo: en el caso de la educación de la poesía tradicional hay una producción de apariencias de excelencia, estas son encarnadas y, por último, reproducidas no solo en la creación de nuevos *lógoi* sino también en las acciones. Por ello, quien oye esa poesía, que, por ejemplo, presenta a los dioses (imagen de lo bueno) como causa de lo malo, debe estar en guardia contra ella, temiendo por la *politeía* que está dentro de sí mismo (X 608b),

¹³ Teisserenc en *Langage et image dans l'œuvre de Platon* (Vrin, 2010): 272-273, concluye en una reconstrucción coherente de los usos de la imagen discursiva de Platón: 1) uso pedagógico, 2) uso heurístico y 3) uso protréptico. Incluso el uso de imágenes es parte del camino de ascenso de la filosofía, cf. *Rep.* 520c-535a. Para una introducción, cf. Eggers Lan, C. *Introducción histórica al estudio de Platón* (Colihue, 2000), 99-100; Grube, G. M. A. *El pensamiento de Platón* (Gredos, 1987), 359ss. Debemos distinguir niveles de "verdad" en los procesos imaginativos, cf. Walton, *Mimesis as Make-Believe*, 13-14.

¹⁶ Todo lo que arruina y destruye es lo malo (*kakón*), en cambio lo que preserva y beneficia es lo bueno (*agathón*). En 609a se afirma que lo malo es aquello que disuelve y destruye al *hólon*. La estructura referencial de los predicados "bueno" y "malo" radica en que para cada cosa existe algo *kakón* y algo *agathón* que se ajusta a su propia naturaleza, es decir, que le son connaturales. Para lo *kakón* del alma, cf. IV 444b, y para sus contrarios, las virtudes, cf. 429a; además, cf. *Timeo* 86b y *Sof.* 227d.

¹⁷ Boeri, M. *Apariencia y realidad en el pensamiento griego* (Colihue, 2007a), 29. Además, cf. Boeri, "Percepción y estados afectivos en Platón." *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series* 87 (2007b): 71-93.

¹³ Todas las traducciones de *Rep.* en citas fuera del cuerpo textual corresponden a Mariño Sánchez-Elvira, Mas Torres y García Romero, *Platón. República* (Akal, 2017). La de *Leyes* corresponde a Lisi, F. *Platón. Diálogos VII. Leyes (I-IV)* (Gredos, 2007). Las restantes son nuestras.

¹⁴ Brancacci, A., "Mimèsis, poésie et musique", en *Lectures de Platon*, Dixsaut, M.- Castel, A.- Kévorkian (ed) (Ellipses, 2013), 203-205. Cf. Teisserenc, *Langage et image dans l'œuvre de Platon* (Vrin, 2010), 259-266.

en la medida en que introduce en el alma un error de contenido: lo bueno es causa de lo malo.

Ahora bien, la tesis básica para distinguir tipos de *pseûdos* y, a su vez, justificar el empleo de uno, es que existe un *pseûdos* en palabras que en su conjunto es falso, pero también puede contener verdad¹⁸ de forma alegórica. Entonces, el *pseûdos* en palabras, como género, puede contener plena falsedad, como es el caso de los pasajes homéricos tratados¹⁹, o cierta verdad. El *pseûdos* útil o beneficioso es el que contenga verdad, en la medida en que aproxima al agente en formación a la verdad, en lugar de a la ignorancia. Es evidente, entonces, que no es la consecuencia de la “mentira” a secas lo que la convierte en útil, sino que el criterio es si se ajusta a una verdad de fondo, en la medida en que el acceso no directo a una verdad es un bien para el alma, esto es, acercarse al conocimiento.

Sócrates y sus interlocutores desde el comienzo de la tematización del *pseûdos* convienen en censurar las composiciones que no se ejecutan correctamente: la acción de hacer uso de o gestionar imágenes discursivas, como los mitos, no es censurada por sí misma (III 414b y ss)²⁰. Solo desde esta perspectiva cobra sentido que desde el inicio del análisis del *pseûdos* se sostenga que la educación comienza con la narración de mitos, esto es, un *lógos pseûdés*. De lo contrario, si afirmáramos que Platón acepta la “mentira” a secas, estaríamos afirmando que parte del proceso de aprendizaje sería introducir atemáticamente en el aprendiz una mentira/falsedad en el alma (ignorancia), lo cual iría contra, al menos, todo testimonio textual platónico. Bien vistas las cosas, en este contexto el llamado discurso “falso” es configuración discursiva no directa que reproduce cierta verdad en sentido alegórico (cf. III 414b-c).

En esta línea, Sócrates afirma:

Por lo tanto, en primer lugar, según parece, debemos supervisar a los creadores de mitos (*mythopoiois*) y admitir sus buenas creaciones y rechazar las malas. Y convenceremos a las nodrizas y a las madres para que cuenten a

los niños los mitos admitidos y modelen²¹ sus almas con los mitos mucho más que sus cuerpos con las manos. [...]

Precisamente aquello que se debe censurar en primer lugar y ante todo, especialmente si no se miente de manera conveniente (μή καλῶς ψεύδεται) -respondí. [...]

Cuando con la palabra se ofrece una imagen inconveniente de cómo son los dioses y los héroes, como un pintor que no pinta nada que se parezca al original que quiere pintar. [...]

Esos relatos (*lógoi*) son duros, en efecto -dijo (377c-378a).

En primer lugar, el creador de mitos (*mythopoiois*) es una especie del creador de discursos (*logopoiois*). Ya en la división de dos tipos de *lógoi* con los que se educan a los niños se prefigura que el mito es un tipo de *lógos*. El llamado *lógos pseûdés* es equiparado a los mitos, de allí que en este pasaje se hable del *lógos* como medio para representar las divinidades e, incluso, en la última frase de la cita “estos *lógoi*” refiera a lo que nosotros llamamos “mitos”.

En segundo lugar, la producción de estos discursos puede realizarse correcta o incorrectamente²², del mismo modo una pintura de un ser humano puede ser hecha correcta o incorrectamente. Ahora bien, ¿cuál es el criterio para determinar si un *lógos* es correcto o incorrecto? La respuesta se puede ubicar en la segunda parte del texto citado, en la analogía con el pintor²³: el criterio es representar con el *lógos pseûdés*, con el mito, el paradigma correcto del modo más adecuado. Sin embargo, todavía no está clarificado cuál es el paradigma correcto, ni cómo alcanzarlo, sino simplemente se ha constatado la necesidad de ajustar adecuadamente este tipo de *lógos* a un paradigma correcto. Pongamos un ejemplo: si los poetas pretenden enseñar la sabiduría, pero desconocen qué es la sabiduría, elaborarían mitos incorrectos. Si ese fuera el caso, en el alma del aprendiz se asentaría un *pseûdos* genuino (ignorancia) y luego el agente actuaría conforme a un criterio incorrecto. En este sentido, se comprende que antes de componer quienes han de narrar requieren conocer qué es la sabiduría, la justicia, etc.²⁴ (401b-c). Ahora bien, dado que los poetas no tienen por función conocer estos elementos, los encargados de ofrecerles los puntos de orientación (*túpoi*) serán los filósofos-gobernantes. A partir de eso, los primeros compondrán los mitos.

¹⁸ En su debido momento, empiezan los discursos verdaderos (II 377a y ss). Además, la crítica no apunta a que el mito esté compuesto por partes irracionales, de hecho la *theología* platónica es un ejemplo del aspecto positivo del mito, cf. Regali, M. *Teoría e Prassi della Produzione Letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone* (Academia Verlag, 2012), 128 y ss.; Brancacci, “Mimèsis, poésie et musique”, 202; Sekimura, *Platon et la question des images* (OUSIA, 2009), 274; Teisserenc, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, 257ss; Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems* (Princeton University Press, 2002). Además, cf. Gadamer, H. G. *Platón y los poetas*, 90. No estaría en lo cierto Cacciari en *El dios que baila* (Paidós, 2000), §§3 y 4, al menos en referencia a *Rep.*, cuando caracteriza la “mentira” del arte como una forma de locura y, por ende, considera que Platón censura las obras poéticas porque son maníacas, es decir, que las condena de modo inapelable ya que hacen delirar.

¹⁹ En general, como se sabe, Homero es presentado como un caso defectuoso del contenido de poesía, sin embargo, en contextos específicos se lo elogia, cfr. 390d, 391d, 404b-c.

²⁰ Cf. II 377 a-e. Platón habla del *pseûdos* que llega a ser necesario dentro del programa educativo en la buena ciudad. Al respecto, en un artículo profundo, aunque en otra dirección, cf. Wieland, W., “Estado y autoconciencia. Apuntes a la *República* de Platón”, en *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó* 90-103, Cruz M. - Granada M. - Papiol A. (eds) (Crítica, 1989). Para un análisis de la recepción moderna, cf. Santa Cruz, M., “Usos éticos y usos políticos de la ficción en Platón”, *Sapere Aude - Belo Horizonte*, 5 10 (2014): 24 y ss.

²¹ El verbo utilizado es *pláttein* que significa “dar forma, moldear”.

²² Pareciera que Platón aquí no distingue un mero imaginar. Cf. Walton, *Mimesis as Make-Believe*, 39. Sobre la mentira verbal y la mentira genuina, cf. Santa Cruz, “Usos éticos y usos políticos de la ficción en Platón”, 17.

²³ Es importante recordar que la analogía con el pintor es empleada de modo positivo por Platón, por ejemplo, en 472 b-e, y 488a-e. El punto que conecta el empleo positivo del *pseûdos* y del pintor es el mismo: la corrección o incorrección conforme a cómo son las cosas.

²⁴ Es importante notar que 401b-c los criterios de orientación para la composición no solo aplica al caso de los poetas, sino también a todos los que llevan a cabo actividades. Quienes no sean capaces de seguir estos criterios no podrán ejercer su actividad en esta ciudad para que los guardianes no crezcan en contacto con las imágenes inadecuadas.

Por eso la limitación se dirige a un contenido inadecuado, no al dispositivo (378b-c). La razón de eliminar ciertos mitos radica, por un lado, en que estos no se ajustan a la verdad y, por otro, en que los mitos impactan en la formación de los aprendices tanto en el nivel epistémico como en el práctico-ético, debido a que estos no están en condiciones de comprender el sentido alegórico:

una criatura tierna no es capaz de discernir (*krínein*) lo que es alegoría y lo que no lo es, sino que lo recibe a tal edad suele ser difícil de borrar y de cambiar. En consecuencia, seguramente por eso hay que procurar por todos los medios que los primeros mitos que escuchen los escuchen contados de la manera más conveniente para que se encaminen hacia la virtud (*aretén*)²⁵ (378d-e).

Este mito se ajusta a la *areté* en dos direcciones: por un lado, el mito aceptado se ajusta al paradigma correcto y, por otro, por mediación del paradigma, le permite una formación correcta al aprendiz que lo encamina hacia la virtud. Pongamos por caso la amistad: si se desea que los gobernantes tengan una amistad entre sí (386a), puesto que es virtuosa la amistad, entonces, en primer lugar, el mito debe representar correctamente la amistad genuina (el paradigma) y, por otro, de ese modo, permite que los aprendices se aproximen a vivir en armonía entre ellos (un acercamiento a la virtud). Para ello, entre otras cosas, se debe configurar mitos en los que los dioses vivan conforme a la amistad genuina. De cara al oyente, esto permitiría, por un lado, que acceda a una verdad (plano epistemológico) y, por otro, en paralelo acceda a la virtud (plano ético). En este sentido, los relatos tradicionales son un paradigma de acción negativo para los agentes, puesto que en ellos los dioses disputan entre sí, maquinan unos contra otros y luchan (378c)²⁶. En otros términos, los relatos tradicionales yerran tanto desde el punto de vista epistémico como desde el punto de vista ético, puesto que, desde el primer punto de vista, los dioses al ser la representación de lo bueno no son causa de lo malo, y, desde el segundo punto de vista, inducen a vivir sin virtud.

La poesía en el contexto analizado es un medio de formación del individuo para un fin que no es poético, sino práctico²⁷. En calidad de medio, la poesía puede ser correcta o incorrectamente utilizada, y el

criterio de corrección-incorrección no es él mismo poético, sino epistémico y ético-político. La pauta de corrección o incorrección es la verdad y el bien genuino de la ciudad o del alma²⁸. Este fin no es, como indicamos, poético, sino que está vinculado al modo en el cual, siguiendo el correlato estructural, se debe formar el alma para una genuina *práxis*.

Del paradigma correcto se deriva la buena poesía, en esta línea, Zovko sostiene:

The “good poet” must create with knowledge, if he is to create “beautifully” (*kalōs*, cf. *Rep.* 598e-599a); and while artistic *mimēsis* is criticized for purveying the mere appearance of knowledge “thrice-removed” from the original, Plato did not, as Adam recognized, “condemn poetic and artistic imitation as such, but would have admitted it where the model was good” (cf. *Rep.* 396e, 397d, 398b, 401-402c)²⁹.

En *Rep.*, se lleva a cabo una rehabilitación de los mitos: en lugar de apuntar al placer³⁰, deben apuntar a hacer mejores a los ciudadanos³¹. Los mitos, que pueden lograr este fin, son aquellos que contienen cierta verdad y, por ende, pueden conducir hacia la virtud. En una palabra, en *Rep.* no se condena los mitos en general, sino el tipo de contenido que subyace en los mitos tradicionales. Dado que el fin del dispositivo no es el placer, sino la virtud, la aceptación de estos mitos se funda en la conexión interna virtud y verdad³².

En *Rep.* se desarrollan dos pautas conforme a las cuales se deben componer y con las que se critica la teogonía tradicional:

pauta 1: la divinidad es buena (379a);

pauta 2: la divinidad es simple (380d³³).

Con respecto a ellas, Pájaro afirma:

En consecuencia, si los poetas pretenden mantener un lugar en la educación de los futuros guardianes, deben guardar con firmeza y cautela ciertas pautas en relación con el contenido de la expresión poética:

²⁸ Para el modo de comprender la naturaleza y el bien del alma 608e-609e. Sobre la ciudad, cf. 462a-c.

²⁹ Zovko, M.-É. “The Divine Poet: Mimēsis and Homoiōsis Theoi in Plato” (2018), 91.

³⁰ En *Gorgias* la poesía es caracterizada como aquella actividad que se dirige a producir placer y agrandar al auditorio (cf. *Ley.* 658e-689b, 699c, 700a-e, 701a-b). Dado que es una parte de la adulación, la poesía es “una forma de oratoria popular retórica” (cf. *Pol.* 304d-e, donde la *mythología*, dispositivo de la persuasión, es asignada a la retórica). En este marco, los poetas son asimilados a los oradores, pues complacen a los ciudadanos en lugar de hacerlos mejores (cf. 501e-503a, cf. *Pol.* 288c). Para análisis actualizados, cf. Solans Blasco, M., “Sócrates político. Un comentario a Gorgias 521d”, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41 (1) (2024).

³¹ Sobre el tema del placer, cf. Ordóñez Roig, V., “El lugar de la tragedia y la comedia en el Estado Platónico”, *Δαι μων. Revista Internacional de filosofía*, 55 (2012): 145.

³² Para una ampliación textual, remitimos a *Leyes* 668a-701b, 811d-e, 817a y *Pol.* 288c y 304d-e. Además, cf. Ordóñez Roig, “El lugar de la tragedia y la comedia en el Estado Platónico”, 149-150.

³³ Cf. 390a y 391e. Para la caracterización del alma sabia y del hombre de bien, cf. 381a-b y 398a. Para los criterios de composición y la necesidad de punto correcto de orientación, puede ampliarse la fuente textual con *Leyes* 627d, 659a-e, 660a, 667c-668e, 669a, 793b-d, 797d, 858d-e y 859a.

²⁵ Para el análisis de la poesía que se dirige al placer, cf. X 607c.

²⁶ Ya se había indicado que la injusticia provoca discordia, odio y lucha de unos hacia otros, en cambio la justicia, concordia y amistad (351d). La justicia caracterizada como la distribución armónica de actividades o principio de especialización funcional se vincula en el curso conceptual de *Rep.* con términos tales como *philia*, *homonoia* y *harmonia*, cf. Grube, *El pensamiento de Platón*, 411. Cf. *Alcibiades* 126c y *Clitofonte* 409e.

²⁷ Por eso, el poeta y el filósofo no son lo mismo: el filósofo-gobernante es quien estipula el *túpos* para la poesía. Para la equiparación, cf. Reale, G. *Platón. En busca de la sabiduría secreta* (Herder, 2001), 168; Bey, F., “La poesía como diálogo. Consideraciones en torno a Plato und die Dichter de Hans-Georg Gadamer”, *Boletín de Estética* (2017): 38. En realidad, la poesía y la filosofía no quedan situadas en el mismo plano, si seguimos el despliegue del texto platónico. En el marco específico de *Rep.*, el filósofo, caracterizado con el saber dialéctico, guía al poeta para componer los mitos.

a) De los dioses sólo pueden decirse cosas buenas (cf. *República* 386a);

b) Evitar palabras que desacrediten el Hades, presentándolo como un lugar terrorífico (cf. 387c);

c) No presentar a los protagonistas de los versos en actos que reflejen excesos emocionales, pues ello puede generar un camino de aceptación hacia la falta de templanza anímica (cf. 389e)³⁴.

Ahora bien, estas pautas deben ser seguidas tanto en poesía como en prosa (380c y cf. 390a y *Menéxeno* 239c), en la medida en que estas pautas no hacen referencia al modo de expresión poético, sino a todo contenido de toda producción. A su vez estas pautas se deben a que: 1) dado que la divinidad es el ejemplo de la unidad de bueno y bello, no puede engendrar males, razón por la cual no es causa de todas las cosas, sino solo de las buenas³⁵ (cf. *Timeo* 29e); y 2) dado que la divinidad es absolutamente simple y veraz, de lo contrario no podría ser el ejemplo de la unidad mencionada, que nada le falta, no son hechiceras, ni inducen a los seres humanos a equivocarse³⁶. Entonces, estos criterios tienen como pauta fundamental representar correctamente el paradigma, esto es, ajustar la alegoría del mito a la verdad³⁷. El ajuste de una verdad a su vez es un bien para el alma de quien está siendo formado, a saber: acceder a una verdad o, al menos, evitar la ignorancia. Por eso, se estipula un doble registro interconectado en la crítica: la verdad y el bien del alma.

Después de indicar las pautas y, por ende, de la aceptación del *lógos pseudés*, se caracteriza el denominado “*pseûdos* genuino” que no está en el nivel del *lógos*, sino del alma:

¿No sabes que todos los dioses y los hombres odian la verdadera mentira (*alethôs pseûdos*), si es que puede decirse así? [...] en lo más importante de sí mismo y a propósito de lo más importante, nadie quiere de buen grado que

le mientan, sino que en eso es en lo que más teme albergar la mentira. [...] nadie aceptaría en lo más mínimo ser y permanecer engañado en el alma sobre aquello que es, ni ser un ignorante teniendo y albergando en el alma la mentira, y que eso se odia especialmente.

Y, ciertamente, la denominación más correcta para designar eso, la ignorancia que habita en el alma del engañado, podría ser la que yo utilizaba hace un momento: “verdadera mentira” (382a)

En primer lugar, el *pseûdos* genuino (*alethôs*) es definido como la ignorancia en el alma de quien está engañado. De manera que el *pseûdos* en sentido estricto es ignorancia en el alma y, por ende, engaño con respecto a la naturaleza real de las cosas, en especial de uno mismo. Inmediatamente a continuación se establece, en otro nivel, la llamada “mentira en palabras”:

Porque la que se expresa en palabras (*ἐν τοῖς λόγοις*) es cierta imitación (*mímēma*) de lo que sucede en el alma y un simulacro (*eídolon*) que ha nacido después, no una mentira totalmente pura. [...] Sin dudas, no sólo los dioses, sino también los hombres odian lo que es en realidad mentira (382b-c).

Como se ve, solo en un sentido derivado se habla de *pseûdos* en palabras y se lo caracteriza como el *mímēma* de lo que está en la propia alma, que deviene imagen (*eídolon*) discursiva. Por ejemplo, un discurso verdadero es un *eídolon* de una verdad que habita en el alma. De manera que todo discurso, sea verdadero o falso, sea un mito o no, es una imagen del *mímēma* de los *pathēmata* del alma³⁸. A su vez, la imagen discursiva puede o bien copiar algo verdadero o bien algo falso que habita en el alma. Si fuera el caso de que el discurso, por ejemplo, poético copie una ignorancia (*pseûdos* genuino), estaríamos ante un *pseûdos* en palabras totalmente falso (la teología tradicional). En cambio, si el discurso poético copia algo verdadero que habita en el alma, estaríamos ante un *pseûdos* en palabras “noble”, puesto que en su *hupónōia* habita un núcleo verdadero. Solo en el sentido fuerte de mentira genuina (la ignorancia) es odiada por hombres y dioses. En cambio, si el *pseûdos* en palabras se ajusta a una verdad, no necesariamente es odiado, sino incluso resulta útil como un *phármakon*, que aleja un mal (382d).

En una palabra, debemos distinguir entre el *pseûdos* que habita en el alma, la ignorancia, y el *pseûdos* que es expresado en palabras. En esta línea, el *pseûdos* genuino, dado que habita en la propia alma, es caracterizado como autoengaño (cf. 405b-c y 413a). De allí, ni dioses ni humanos desean ser engañados o estar autoengañados, es decir, ambos odian ese genuino *pseûdos*, la ignorancia (cf. *Crátilo* 428 d y *Leyes* I 626d-e).

³⁴ Pájaro C. “De Platón para los poetas: crítica, censura y destierro.” *EIDOS* 20 (2014): 120, quien sigue a Mársico, C. “Poesía y discurso filosófico en la *República* de Platón.” *Poërium* 3 (1998).

³⁵ Regali, *Teoria e Prassi della Produzione Letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone* (Academia Verlag, 2012), 129. Cf. sobre la divinidad, 379c y sobre el hombre virtuoso, 490a. Además, cf. 457b y 475d-e. cf. Santas, G., “Methods of reasoning about justice in Plato’s *Republic*”, en *The Blackwell Guide to Plato’s Republic*, Santas G. (ed.) (Oxford, 2006) y “The form of Good as paradigm and its essence”, en *New Images of Plato*, Scolnicov, S. - Reale, G. (ed) (Akademie Verlag, 2002), 359-378.

³⁶ Cf. 387e, 381a-b, 388a, 390a, 395d-e, 413b, etc. En la crítica a la poesía en el *L X* es fundamental la distinción entre apariencia y realidad, ignorancia y conocimiento, cf. 596e-599a y 601b. Además, cf. Teisserenc, *Langage et image dans l’œuvre de Platon*, 99-104. Desde el enfoque popperiano, Ariza, “Desterrando formas poéticas en la *República* de Platón,” 14, sostiene “al fin y al cabo es un elemento constitutivo de tales sistemas <totalitarios> promover una ideología que regula amplios aspectos de la vida privada y pública de los ciudadanos, y resulta, por tanto, comprensible el esfuerzo por controlar canales de comunicación que pueden resultar positivos para la implantación del sistema ideológico, si son debidamente regulados, o perturbadores de éste, en caso de que preserven su autonomía”.

³⁷ Cf. Walton, K. L. *Mimesis as Make-Believe* (Harvard University Press, 1990), 40-41.

³⁸ En *Critias* 107b se afirma: “es necesidad que de alguna manera lo que decimos de todas las cosas sea imitación y representación”. En esta línea, cf. Aristóteles, *De Interp.* I 16a3. Para el *mímēma* en Platón, cf. Desclos, M. L., “Une façon platonicienne d’être une image: le mimēma”, *Classica* 13 (2001): 205-217.

En segundo lugar, para comprender en profundidad el pasaje de *Rep.* 382a-383a conviene conectarlo con *Sof.* 227d y ss. Allí se afirma que el alma tiene dos tipos de males: la enfermedad/demencia (*nósos*) y la fealdad/deformidad (*aískhos*) (*Filebo* 47c). La enfermedad es asimilada a la *stásis*, la discordia o disensión, y la fealdad a la falta de simetría (*ametría*), es decir, al desacuerdo de opiniones, deseos, pensamientos, etc.³⁹. Ahora bien, esta caracterización se inserta en un contexto de reflexión acerca de la necesidad de que la estructura teleológica de la actuación del alma sea armónica-unitaria⁴⁰: cuando se apunta a un objetivo y se culmina en un desvío, esto ocurre por la desproporción de las partes. En otros términos, la ignorancia se da cuando el alma apunta a la verdad, pero se desvía e involuntariamente yerra⁴¹. De manera que la ignorancia es deformidad y su *kátharsis*⁴² es la enseñanza y la mejor de ellas el *élenkhos*: reconducir el alma hacia su genuino *skopós*, esto es, la verdad y, por ende, salir del error y su consecuente autoengaño. En *Rep.* III 413a-b se afirma que un mal es engañarse con respecto a la verdad y un bien alcanzarla. Por eso se reprueba al genuino *pseûdos* y en paralelo se aprueba el *pseûdos* noble, puesto que este aproxima al agente en formación al bien, al conocimiento.

Yu-Jung sostiene que Sócrates describe “mentiras en palabras” como el tipo de *pseûdos* que se acerca más a la verdad⁴³. En realidad, lo denominado “mentira en palabras” es definido como *mímēsis* de lo que está en el alma, de modo que es menester distinguir, no siempre atendido, dentro de lo denominado “mentiras en palabras”, dos tipos:

1. un *pseûdos* en palabras que es un *mímēma* del genuino *pseûdos* (la ignorancia), el que está en el alma, como ejemplo se emplea la ignorancia de los poetas tradicionales respecto a los temas fundamentales y su error de arrastre en sus poemas;
2. un *pseûdos* en palabras, que es un *mímēma* de un núcleo verdadero, esto es, los mitos orientados conforme al paradigma o criterio correcto⁴⁴. Este segundo es el denominado “bien nacido” y es considerado como necesario en el proceso formativo (II 376e-377d y III 414b-c).

³⁹ En el análisis de *Rep.* 400d-401a, se tematiza la desarmonía y la armonía del alma con relación a ciertos tipos de poesías (cf. *Leyes* 628a).

⁴⁰ Para otro ejemplo de teleologismo también véase *Gorgias* 466b-471a y 503e y ss., 505b y en conexión con el bien, 500a y ss., y fundamentalmente 506c y ss.

⁴¹ En *Sof.* 228c se afirma que cuando aquello sujeto movimiento se propone un objetivo, hay dos resultados: cuando se da en el blanco, es producto de la proporción de las partes, en cambio el desvío, con respecto al objetivo, se da como resultado de la desarticulación de las partes y, dado que se busca ese objetivo y no otra cosa, el error es involuntario. Se podría decir que esta presentación del llamado intelectualismo socrático es, en realidad, teleologismo.

⁴² Para la purificación del alma, cf. *Fedón* 67c. Para la purificación de la ciudad, analogía con el hombre, cf. *Pol.* 293d y *Leyes* 735b, 868a-d y 872a. En este sentido puede leerse la analogía entre hombre y ciudad en *Rep.*

⁴³ Yu-Jung, “Lies in Plato’s *Republic*”, 98.

⁴⁴ cf. *Eutidemo* 284a-286e.

El pasaje *Leyes* 667c-673a nos ofrece la tematización de la música en general y en particular de la producción de imágenes y del establecimiento del criterio correcto. En *Leyes* 667d-e se analizan puntualmente las técnicas figurativas (cf. *Sof.* 233d-236c) que son aquellas cuya actividad es crear semejanzas. En este marco se incorpora la música: se sostiene que la música es *eikastiké* y *mimetiké* (668a y cf. 668c). En 673a se afirma que, a falta de un término mejor, se ha denominado “música” a los movimientos de la voz que pertenecen a la educación del alma con relación a la excelencia (*areté*). Ahora bien, la corrección (*orthóthes*) de estas producciones es la igualdad (*isótes*) tanto en cantidad como en cualidad en vistas al modelo. Esta igualdad concomitantemente produce placer, es decir, el placer de estas técnicas surge posteriormente de la percepción de la corrección entre la cosa y su representación. Ahora bien, no se puede juzgar la imitación y la igualdad ni por el placer, ni por la opinión que no es verdadera, sino únicamente por lo verdadero⁴⁵, esto es, conocer aquello representado. Casi en los mismos términos vistos de *Rep.*, dado que el placer no es el criterio, se debe buscar aquella música que tenga la semejanza con la copia de lo bello (668b). De manera que no se debe buscar la música, como caso de producción de imágenes, que es placentera, sino la que es correcta (*orthé*), es decir, la que reproduce correctamente el modelo⁴⁶. En este sentido, si lo imitado es llevado a cabo conforme a la cantidad y la cualidad, entonces hay corrección de la imitación. La ambivalencia de la producción poético-musical entre corrección o error se establece conforme al siguiente criterio: el conocimiento de la *ousía*, con qué intención se produce y de qué es realmente imagen (668c). Por eso, quien no conoce correctamente esto no sería capaz de juzgar si está bien o mal, por ejemplo, si lo representado en una pintura fuera un ser humano, se debe conocer cómo es un ser humano y, a partir de esto, se podría juzgar si la copia es bella o qué le falta para alcanzar la belleza respecto del ser humano (668d-669a, cf. *Carta VII* 342a y ss).

A su vez, en este marco se sostiene que solo la naturaleza del ser humano percibe el ritmo y la armonía. El nombre “ritmo” se le dio al orden del movimiento y el nombre “armonía” se le asignó al del sonido (664e y ss). En cambio, el resto de los animales no tienen la percepción o no se percatan (*aísthesis*) del orden y del desorden de los movimientos. A esa percepción humana la acompaña el placer (653e y ss)⁴⁷. La percepción humana del ritmo y la armonía es el origen de la música y la gimnasia (672d). Reformulando lo dicho, la percepción humana del orden y del desorden es el fundamento de la capacidad para juzgar si algo está bien ordenado y, por ende, es bello; a su

⁴⁵ Así como no por el deleite se juzga la comida y la bebida, sino por lo saludable. Esto es considerado su corrección y utilidad, cf. 667c.

⁴⁶ En el L X de *Rep.* se tematizan los dos tipos de poesías en tensión: la placentera y la beneficiosa. Además, para las funciones ética y estética de lo bello en este pasaje de *Leyes*, cf. Moss, J., “Art and Ethical Perspective: Notes on the *Kalon* in Plato’s *Laws*”, en *Plato on Art and Beauty*, Denham (ed) (Palgrave Macmillan, 2012), 206 y ss.

⁴⁷ De este punto, se desprende la opción por el orden del hábito y su vínculo con el justo medio. Cf. 689d para la más bella y mejor de las sinfonías, esto es, la *sophía* y vivir *katà lógon*.

vez se necesita de esa percepción para juzgar si una copia está bien hecha respecto de lo copiado. Solamente sobre la base de la captación del orden se puede juzgar algo así como la semejanza, la igualdad, la armonía, la belleza, etc.

Dicho esto, se comprende que en *Rep.* se aprueba el *pseûdos* noble (*gennaïon*⁴⁸) en palabras puesto que en su alegoría no solo copia bien un modelo que está en el alma, sino que copia bien al buen modelo (la verdad). En esa línea debe ser leído el pasaje III 414b-c donde se pregunta sobre qué artificio entre los *pseûdes* que llegan a ser necesarios podría resultar un *pseûdos* noble o de buen linaje con el cual persuadir⁴⁹ a los gobernantes o, al menos, al resto de la ciudad con referencia al conocimiento (cf. VII 535c, 536a). El *pseûdos* necesario hace referencia a los mitos que copian bien al modelo correcto con los que se comienza la formación de los niños, quienes no son capaces de captar con el *lógos* en sentido estricto la verdad. Este dispositivo fundamental y necesario debe ser bien gestionado, por eso el mito debe ajustarse a un modelo correcto para convertirse en un *pseûdos* noble en palabras. Solo ese mito ajustado a un buen paradigma es un *pseûdos* en palabras útil, necesario y, por ende, noble. Así se hace patente que el *pseûdos* en palabras es útil o beneficioso, siempre y cuando contenga una verdad de fondo, en la medida en que ofrece de forma adecuada a los aprendices un acceso al conocimiento, el bien del alma. Estos tipos de mitos apuntan a una verdad y, a su vez, al bien genuino, sea el de la ciudad o del alma. Respecto a esto García Espíndola sostiene correctamente:

So the clue is to determine whether they have produced their works based upon the knowledge of human and divine affairs or out of ignorance, and of course the exam that follows these lines is completely devoted to show that classical poets do not have knowledge of human affairs; they know nothing about human virtue and they do not have any idea about how to organize a city. ... So we can confidently conclude that they really did not write the poetry based upon knowledge of human affairs, but they only imitate appearances. And what is worst those are false appearances that produce wrong ideas of what virtue is really like. Now, to solve the problems of imitative poetry we could undertake two strategies: we can expel all those poets who produce their works out of ignorance but we can also commend

wise people, with real knowledge of human and divine affairs, to write renovated poetry which imitate really virtuous actions and which correctly represents the nature of gods⁵⁰.

En el caso analizado desde el inicio del Libro III el fin de la composición poética es representar la valentía, que es la virtud del “buen guardián”, en la medida en que se estaba educando a los futuros guardianes. Bien vistas las cosas, se podría decir que en ese caso en el fondo se encuentra como guía de composición la noción de “buen guardián” y todo lo concordante con él debe ser expresado en los mitos y, mirando a esto, como un buen pintor, se debe componer los mitos. En este sentido, emplear el *pseûdos* noble en palabras es beneficioso debido a que permite que el niño, quien aún no está en condiciones subjetivas de acceder a la verdad en sentido estricto, acceda a una verdad de fondo y, luego, devenga, mediante una serie de procesos de habituación, buen guardián, esto es, llegue a su propia excelencia.

Con respecto a las divinidades, los relatos tradicionales son caracterizados como:

- no respetuosos de lo divino, debido a que no concuerdan con la naturaleza de lo considerado divino,
- no convenientes para los hombres, dado que, al no coincidir con la naturaleza de lo considerado divino, es no verdadero y, por lo tanto, ofrece una mentira verdadera y un engaño en relación con lo más importante, y
- no concordantes consigo mismos, dado que anida contradicción en ellos.

En una palabra, el plano normativo, dado por los adjetivos de obligación, se funda en el plano descriptivo: conocer cómo es una divinidad o, en los términos señalados, alcanzar la verdad (cf. 379a-c y 381a-b). Desde esta línea, se comprende que no corresponde a los fundadores de la ciudad narrar mitos, ya que no son poetas, sino que les corresponde conocer las pautas o tipos conforme a las cuales los poetas deben forjar sus relatos, sin apartarse de ellos en sus creaciones (II 379a)⁵¹. Su tarea, entonces, es supervisar e imponer imágenes del carácter bueno⁵². Solo en caso contrario, no permitir componer poemas en la *pólis* (cf. *Pol.* 311b-c y *Leyes* 660a-b y 662b y ss⁵³). Es importante señalar que la indicación sobre las imágenes del carácter bueno apunta tanto a los poemas como a las creaciones de los restantes artesanos (III 400b). En este sentido, las indicaciones normativas de esta índole parten de la educación musical, pero se proyectan hacia otras áreas que configuran también el *êthos* por medio de la imitación y de la eficacia de las imágenes en el ámbito práctico.

⁴⁸ Para los problemas de traducción del término, cf. Santa Cruz, “Usos éticos y usos políticos de la ficción en Platón”, 19, y Schofield, M. “The Noble Lie” en *The Cambridge companion to Plato's Republic*, editado por Ferrari (Cambridge University Press, 2007), 287 y 293.

⁴⁹ En *Gorgias* 454c-455a y 458e6-459a se indica que, por un lado, existe la persuasión que crea mera creencia y, por otro, la filosófica, la persuasión que instruye. Cf. Petrucci, F.M.-Taglia, A. Platone, *Gorgia* (Einaudi Editore, 2014), xvii-xviii; y Bonazzi, M. (Ed.). Platone. *Fedro* (Einaudi, 2011), 159, n. 204. En esta línea, cf. *Leyes* 663d-664b y 667c. Cf. *Leyes* 663e y ss para el empleo de mitos como medio de persuasión. También, cf. *Timeo* 86bss. Para una lectura no continuista entre *Rep.* y *Ley.*, cf. Lozano-Vásquez, A. “Tofé y catarsis: sobre la conexión entre poesía y emoción en Platón” *EIDOS* 20 (2014): 53-74.

⁵⁰ García Espíndola L. L. “Plato on the Political Role of Poetry”, *Praxis Filosófica*, 43 (2016), 45.

⁵¹ Para la relación de paradigma y *túpos*, cf. Sekimura, *Platon et la question des images*, 363 y ss.; Zovko, “The Divine Poet: Mimêsis and Homoiosis Theoi in Plato” (2018), 95.

⁵² En el contexto mítico de *Timeo* 47d y ss. se afirma que el objetivo originario de la música, a diferencia de cómo es utilizada, es ordenar conforme a la armonía lo inarmónico del alma y así ponerla en armonía consigo misma. El mismo objetivo tenía el *lógos* (46c).

⁵³ Cf. Araujo, “Plato's *Republic* on Mimetic Poetry and Emphathy,” 83.

Por eso, no solo la poesía sino todas las actividades que están vinculadas de algún modo a las imágenes deben estar sujetas a lo medido, ordenado, simple, en una palabra, a lo bello. Esto se debe a que el papel de las imágenes es central en la formación de los individuos: a causa del poder de la imagen en la actitud natural del ser humano, se prescribe ajustar el empleo de las imágenes, no solo las poéticas en su contenido y modo de expresión, sino todas las de las técnicas que de algún modo tratan con imágenes, a criterios adecuados, puntualmente a todo aquello vinculado a lo bello. Como caso particular se atiende en el diálogo a la poesía como dispositivo auxiliar y fundamental para la configuración del carácter y la competencia particular del guardián, tanto en lo que respecta a su contenido como a su modo de expresión. La influencia de las actividades vinculadas a las imágenes se asienta sobre la tendencia humana a tomar la imagen (lo que parece) por lo es.

3. La utilidad del “*pseûdos noble*” y la metáfora del *phármakon*

Una vez esclarecidos los niveles del análisis del *pseûdos*, vimos que existe un *pseûdos* genuino, que únicamente hace referencia a la ignorancia del alma. Luego de esto, comprobamos que existen dos en palabras: un *mímema* discursivo del genuino *pseûdos* (la ignorancia) y un *mímema* discursivo de una verdad que habita en el alma. Este último es el denominado “noble” y es considerado como necesario para el proceso formativo o para persuadir a la mayoría o gobernantes, en la medida en que ofrece un acceso no directo a una verdad y a la excelencia. Hecho esto, conviene ahora explicar someramente la metáfora del *phármakon* para comprender cabalmente que la utilidad del *pseûdos noble* no hace referencia a una consecuencia arbitraria de su empleo, sino que la utilidad está vinculada en términos platónicos a la verdad y, por ende, al bien del alma.

En el pasaje 382c y ss. se profundiza la noción de “*pseûdos* en palabras” y se lo caracteriza como útil⁵⁴. En este marco, se realiza una interesante analogía con *phármakon*, en el sentido de emplearlo solo a los fines de producir un bien –establecer o restablecer un orden, metafóricamente la salud– o evitar un mal respecto al alma. Ahora bien, el hecho de evitar un mal es consecuencia necesaria de conocer el bien genuino: sin este punto de orientación no podría considerarse que se evita un mal. De modo que sea para evitar un mal o producir un bien, esto es, la salud/orden adecuado, se hace uso de la metáfora del *phármakon* por referencia a la verdad / el bien del alma.

En esta línea es esclarecedor un pasaje clave del *Laques* (185c-e) para intentar comprender el sentido de la metáfora platónica. En primer lugar, Sócrates pregunta si cuando alguien investiga sobre el *phármakon* para los ojos, la deliberación se orienta hacia el *phármakon* o hacia los ojos. Frente a esto, concuerda con Nicías en que se lleva a cabo con respecto a los ojos, del mismo modo, según otro ejemplo allí empleado, cuando se examina si se debe o

no aplicar el freno al caballo, se reflexiona sobre la naturaleza del caballo y no la de los frenos. En una palabra, ambos concuerdan en que la *boulé* se lleva a cabo primeramente en vistas (*héneka*) de lo cual se investiga, esto es, el fin, no sobre los medios⁵⁵. Esto se debe a que, para orientar correctamente los medios, en primer lugar, se debe conocer el fin en vistas del cual se deben aplicar, puesto que un error evaluativo del fin conlleva errores en los medios. En segundo lugar, se dice que, dado que en este caso se investiga sobre la enseñanza que tiene como fin (*héneka*) el alma de los jóvenes, entonces:

se debe examinar si alguno de nosotros es técnico con respecto al cuidado del alma, quién la cuida correctamente y quién ha tenido buenos maestros (185e).

Dicho esto, podemos reformular lo indicado sobre la metáfora del *phármakon* en *Rep.* 382c: cuando se reflexiona sobre la poesía y se equipara el *pseûdos* genuino al *phármakon*, el punto de mira no es el mito en cuanto tal, sino su finalidad, es decir, el bien del alma y, por ende, la verdad y la excelencia.

Es conocida y ampliamente difundida la consideración de Derrida sobre la ambigüedad inherente del término *phármakon*⁵⁶, pero es llamativo que no cite estos pasajes ilustrativos del *Laques*. En ellos se pone en claro el lugar del *phármakon*: respecto de su ambigüedad podemos decir que no se trata solo de la medida del empleo o que este en sí mismo participe del bien y del mal al mismo tiempo, sino fundamentalmente del ajuste o desajuste respecto de las condiciones de aquello que es objeto de la aplicación del *phármakon*. La correcta medida del *phármakon* se ajusta al objeto, puntualmente a lo que este requiere para evitar un mal o producir un bien. La ambigüedad en todo caso está en el empleo y esta se elimina con el saber de uso y, por ende, el conocimiento sobre el objeto de aplicación⁵⁷. En el caso de la relación *lógos*-alma, el buen uso del *phármakon* tiene como condición de posibilidad el conocimiento del alma y, por ende, el bien genuino de ella⁵⁸. Como caso específico de esta relación, el mito, en calidad de remedio, siguiendo la metáfora, se ajusta al alma por medio del saber de uso de los mitos en relación con la formación correcta del alma, por ende, su bien, la verdad. Nuevamente está en juego la relación entre el plano descriptivo del objeto, en este caso el alma (el fin), y el plano normativo de los dispositivos, en este caso los mitos (los medios). En este sentido, la educación básica sería el primer momento del cuidado del alma y los dispositivos de formación de hábitos se conectan con su naturaleza, sus funciones y su excelencia.

⁵⁵ Para la diferencia de enfoque con Aristóteles, cf. Vigo, “La concepción aristotélica del silogismo práctico”, 3-39. Además, véase, Vigo, “Medios y fines en el *Gorgias* de Platón (466A-468E)”, *Méthexis* 20, 2007.

⁵⁶ Derrida, J. “La pharmacie de Platon”, *Tel Quel* (1968).

⁵⁷ Wieland, W., “Platón y la utilidad de la idea. Sobre la función de la idea del bien (trad. M. Solans)”, *ACTA PHILOSOPHICA*, 130 (2021), 8, sostiene “el conocimiento de la idea del bien confiere la capacidad de utilizar y aprovechar correctamente todo lo demás: las posesiones, las técnicas, los contenidos de los saberes (...) Cuando dicho uso está regulado por el conocimiento de la idea del bien, aquello que en primera instancia era ambivalente es hecho útil. No debe sorprender, por tanto, que en la obra de Platón se dé una estrecha asociación entre el concepto de lo bueno y el de lo útil”.

⁵⁸ Cf. *Gorgias* 464d, y *Rep.* 342a.

⁵⁴ Para lo bueno y lo útil, véase: *Cármides* 169b y 174b; *Menón* 87e y 97a; *Protágoras* 333d; *Lisis* 210d y 217b; *Gorgias* 477a, 499d y 525b; *Eutifrón* 13b; *Crátilo* 416e; *Eutidemo* 292d; *República* 333b y 379b; *Teeteto* 177d.

Por ejemplo, en el caso puntual de los mitos sobre los hechos antiguos, dado que desde el punto de vista humano se desconoce la efectiva realidad, se afirma que se deben emplear apuntando a acercarse en mayor medida a la verdad: si se narra una acción de un guerrero, se debe configurar un mito conforme a la valentía genuina en la medida en que esta es la excelencia de todo guerrero; si se narran acciones de las divinidades, estas deben ser plasmadas conforme a lo bueno, etc. En este sentido, el *phármakon*, el mito, se emplea como medio para evitar un mal o producir un bien, a saber: que el alma del agente en formación adquiera ignorancia (el mal del alma, el genuino *pseûdos*) o se aproxime a la verdad, respectivamente.

Ahora bien, con respecto a los dioses, en el contexto de *Rep.*, sea o no con sentido alegórico, cuando se afirma que el bien es causa del mal, se comente un error categorial y, por ende, no se está en la verdad y esto produce ignorancia: si la divinidad es la representación de lo bueno, no puede ser ella la fuente de males, en la medida en que el bien no es causa del mal. Esto es una verdad de fondo, no accesible a la mayoría. Por eso, no estaría en lo cierto Grimaldi, como caso típico de interpretación con tintes popperianos⁵⁹, cuando sostiene que Platón acepta la mentira por parte de los políticos y que estos deben emplear a los artistas para, dada su técnica de engaños, hacerla más verosímil⁶⁰. No se trata de “mentira” en el sentido corriente actual ni de la verosimilitud, sino de un tipo de mito, un *lógos pseudés* bien engendrado, esto es, ajustado a la verdad, al conocimiento y, por ende, al bien genuino del alma. Según la metáfora del *phármakon*, se apunta a la salud del alma, esto es, evitar un mal (ignorancia) o producir un bien (conocimiento). De hecho, en *Crítias* 106b se indica que un castigo justo es, según una metáfora, ordenar al desordenado. A continuación, se afirma que la *epistémē*, dado que se ajusta a la verdad, es el más completo y el mejor entre los remedios (*pharmákōn*). Esta analogía entre el conocimiento y el remedio pone en claro que no hay ambigüedad inherente en el *phármakon*, ni que Platón acepte el empleo de *lógos pseudés*, como *phármakon*, para engañar o manipular. El *phármakon* en sentido platónico apunta al bien o a evitar un mal en concordancia con el objeto sobre el cual se aplica. Por eso en el caso del alma, la *epistémē* es el mejor y más completo remedio. El *lógos pseudés* ajustado a una verdad de fondo es un *phármakon* útil y, además, necesario no para engañar o hacer más verosímil un

relato político, sino en la medida en que se ajusta a las condiciones subjetivas del niño aprendiz o de la mayoría y permite aproximar de cierta forma al conocimiento, al menos en algún respecto.

La crítica a la poesía tradicional y al empleo de mitos no está dirigida a su naturaleza poético-estética, sino que apunta a mostrar que, dado que es un medio de formación ineludible del alma, existen modos inadecuados de hacer uso del *phármakon*. La pauta de corrección de emplear *phármakon* es el bien genuino del alma o de la ciudad, es decir, el conocimiento. Por eso se estipula una sutil conexión entre el *pseûdos* en palabras noble, la utilidad, la necesidad de su empleo y la verdad.

4. Conclusiones

Hemos visto que Yu-Jung sostiene la existencia de dos tipos de mentiras, una en palabras y otra en el alma. Ahora bien, debemos distinguir, por un lado, el *pseûdos* en el alma que es asimilado a la ignorancia en el alma y, por otro lado, la producción de *pseûdos* en palabras que, a su vez, se divide en dos tipos: un *pseûdos* en palabras noble que se ajusta en cierto aspecto a la verdad y otro mal fundado por el desconocimiento de la verdad. Solo el *pseûdos* en palabras noble es caracterizado como no verdadera mentira, en la medida en que su alegoría conlleva una simetría con un modelo correcto, esto es, la verdad. Por ello, ciertos mitos deben ser empleados, en la medida en que sean imitación de un modelo correcto. Estos son los recomendados porque apuntan al bien del alma, el conocimiento, en cambio la verdadera mentira, dado que es ignorancia en el alma, es un mal del alma y su producción en discursos es rechazada (cf. 535e para la mentira involuntaria). Solo los primeros son en sentido estricto un *phármakon* útil y necesario: engendran verdad en el alma del aprendiz. Hemos mostrado que la utilidad del *pseûdos* noble está vinculada en términos platónicos a la verdad y, por ende, al bien del alma.

El tratamiento del *pseûdos* está, entonces, enmarcado en el tratamiento del contenido de la poesía y del descubrimiento del paradigma adecuado que debe guiar la producción poética (libros II y III). En este sentido, la crítica del contenido de la poesía tradicional puede ser entendida sobre la relación entre el tipo de verdad correspondiente, que habita en el alma de los bien formados, y su plasmación en el plano del *lógos* (cf. para la conexión entre formas en el alma, opinión verdadera con fundamento y el papel educativo del político, *Pol.* 307c). Por esta razón, si la forma “bella” conlleva la nota de medida, no podría haber una imagen de lo *kalón* en el *lógos* (u otro tipo de producciones) que fuera desfigurada, injusta, desmedida, etc., tal como hemos visto en *Leyes* 668b.

En otros términos, el modelo *kalón* al ser traspasado en el plano discursivo a un *kalós* particular, en calidad de instanciación, este debe ser configurado de tal modo que, bajo las condiciones de la contingencia, no pierda la medida y la correcta articulación con esa verdad de fondo⁶¹. De manera que esta técnica de producir imágenes discursivas (mitos bien formados) conforme a un modelo o arquetipo

⁵⁹ Grimaldi, “El estatuto del arte en Platón,” 156. En una línea similar, Ariza en “Desterrando formas poéticas en la *República* de Platón”, 14, sostiene: “ataques a la poesía y al arte en el contexto de programas políticos que, como el de la *República*, abogan por algún tipo de sistema totalitario, no nos son extraños”. En la nota 1: “Yo tiendo a estar de acuerdo con Taylor (1986), quien considera que la teoría política de la *República* aboga por un tipo de totalitarismo que él denomina paternalista y que es menos radical en la subordinación del individuo al Estado que aquel promulgado, por ejemplo, por el nazismo”.

⁶⁰ Sekimura en *Platon et la question des images*, 222, cf. Teisserenc, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, 265-268 y 239-259. Además, cf. Grube, *El pensamiento de Platón*, 279. En otros términos, Platón presenta de manera indirecta el problema de la producción de opiniones no acreditadas que devienen “verdad” por la reiteración, no solo teórica sino como guía práctica.

⁶¹ En este punto, cf. Yu-Jung, S. “Lies in Plato’s *Republic*: poems, myth, and noble lie”, 105.

correcto podría ser conectada con la *eikastiké* del Sof. 233d-236c⁶² y Leyes 667c-673a.

Después de lo dicho, se comprende que un tipo de *pseûdos* en palabras —por ende, no *pseûdos* en sentido puro—, puntualmente el noble, es para los seres humanos útil⁶³ como una especie de remedio. Debido a que es un *phármakon*, siguiendo la metáfora platónica, debe ser manipulado por los conocedores, quienes poseen un saber acerca de las cosas, no por los legos, y, por ende, poseen un saber de uso de ella, es decir, saben emplearla como necesidad práctica: si se quiere X, se debe Y⁶⁴. De manera que, como indicamos, de lo contrario se estaría afirmando que parte del proceso de aprendizaje sería introducir en el aprendiz un *pseûdos* puro, la falsedad en el alma, lo cual iría contra todo testimonio textual platónico⁶⁵. Por eso, en vistas de la verdad se debe componer mitos⁶⁶. Por lo tanto, la poesía, en el sentido de narraciones, es un medio de formación del individuo para un fin que él mismo no es poético, por ello ella no puede estipularlo ni alcanzarlo. En su función, la poesía solo debe ser empleada bajo la forma del *pseûdos* en palabras noble. Si se sigue el sutil entramado argumentativo, se devela que no es arbitraria la crítica: no está dirigida a las narraciones sin más, sino que apunta a mostrar que, dado que es un medio de formación ineludible, existen modos inadecuados de hacer uso de ellas. Hemos visto que la pauta de corrección es el conocimiento del fin, esto es, el bien genuino de la ciudad o del alma, es decir, aquello que la preserve; en el caso específico tratado, el alma, el conocimiento es su bien. Mostramos que, dado que los poetas tradicionales son ignorantes respecto al punto de orientación, entonces deben seguir las indicaciones que se les imponen desde el punto de vista epistémico y ético-político, del mismo modo que otros técnicos-artesanos. Solo en esta dirección, cobra sentido que esta reflexión sobre el alma esté conectada con la crítica a la poesía en el libro III y en el X. En una palabra, los argumentos del libro III y los del X tienen como base, aunque desde perspectivas distintas, la tríada *mimesis*, saber y *prâxis*.

En el caso de que un mito sea la reproducción de un *pseûdos* genuino, se ofrece a un aprendiz un error evaluativo sobre la base del arrastre de un error formativo: la poesía tradicional, mediante un *pseûdos* en palabras desconectado de una verdad, introduce un *pseûdos*

genuino, esto es, ignorancia en el alma de quien se ha formado en ese paradigma. De este modo, el análisis de esta discusión nos ofreció comprender la conexión y el abordaje de la discusión más amplia con respecto a lo efectivamente bueno para el alma y, conectado con eso, la crítica a las fuentes de la formación o educación tradicionales y, como caso específico, el tratamiento del *pseûdos* y sus tipos. De manera que frente a la pregunta inicial de este escrito sobre si es la finalidad la que convierte en útil al *pseûdos*, hemos visto que el criterio no está vinculado a la consecuencia, sino que el criterio es la presencia o ausencia de verdad. De tal modo, la normativa platónica apuntaría a que el agente en formación pueda, por un lado, acceder en cierto modo a una verdad (plano epistemológico) y, por otro, en paralelo, se forme en vistas de la virtud (plano ético).

5. Bibliografía

Bibliografía primaria:

- Aguirre, J. y Lavilla, J. *Platón y la valentía: Laques*. Plaza y Valdés, 2022.
- Bonazzi, M. (Ed.). *Platone. Fedro*. Einaudi, 2011.
- Burnet, J. *Platonis Opera*. Five volumes. Oxford Classical Texts, 1911.
- . *Plato's Phaedo*. Oxford, 1988.
- Chambry, É. *Oeuvres complètes. 7,2, La République: livres VIII-X*. Les Belles Lettres, 1973.
- *Oeuvres complètes. 6, La République: livres I-III*. Les Belles Lettres, 1970.
- *Oeuvres complètes. 7,1, La République: livres IV-VII*. Les Belles Lettres, 1967.
- Cordero, N. L. *Platón, Sofista*. Gredos, 1988.
- Cornford, F. M. *The Republic of Plato*. OUP, 1969.
- Divenosa, M. - Mársico, C. *Platón. República*. Losada, 2016.
- Lledó, E. et. al. *Diálogos. Obras completas*. Gredos, 1981.
- Leroux, G. *Platon. République*. Flammarion: Paris, 2002.
- Lisi, F. *Platón. Diálogos VII. Leyes (I-IV)*. Gredos, 2007.
- Pabón, J. M. y Fernández-Galiano, M. *Platón. La República*. Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- Petrucchi, F.M., Taglia, A. *Platone, Gorgia*. Einaudi Editore, 2014.
- Sánchez-Elvira, R., Mas Torres, S. y García Romero, F. *La República. Platón*. Akal, 2009.
- Waterfield, J. *Plato. Republic*. Oxford, 1998.

Bibliografía secundaria:

- Aguirre Santos, J. y Lavilla de Lera, J. "Del goce y la adulación a la búsqueda de la verdad: el diálogo platónico como nuevo modelo de poesía y retórica." En *ἀρχαῖω: problemas de la filosofía antigua en clave iberoamericana*, comp. López, J. M. UIIRTO, 2023.
- Araujo, C. "Plato's Republic on Mimetic Poetry and Empathy." En *The Many Faces of Mimesis: Selected Essays from the 2017 Symposium on the Hellenic Heritage of Western Greece (75-86)*, ed. Por Heather L. Reid y Jeremy C. DeLong. Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2018.
- Ariza, S. "Desterrando formas poéticas en la República de Platón" *Revista de Estudios Sociales*, 34 (2009): 13-23.

⁶² La distinción de dos tipos de producciones de imágenes había sido detectada por Heidegger en el párrafo 58 c β de su *Sofista de Platón*. Cf. Sekimura, *Platon et la question des images*, 43-52. Para la relación entre μῖμησις positiva y asimilar un modelo correcto, cf. Zovko, "The Divine Poet: Mimesis and Homoiōsis Theoi in Plato", 94. Véase Desclos, "Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon", *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (2000).

⁶³ Sobre el saber de uso, cf. X 601c-602a. Cf. Wieland, W., "Platón y la utilidad de la idea. Sobre la función de la idea del bien", 57-74. Cf. Aristóteles *Física II*; *Met.* 1015a10; 1044b1 y 27.

⁶⁴ Esta gestión tiene un doble nivel: a partir del origen fundacional, p.e. el mito de los metales (415a y ss), queda un residuo ineliminable de ocultamiento (norma constitutiva, nivel de los fundadores, 414c-d) y, a su vez, se da cuenta de una gestión interna del ocultamiento (normas regulativas, nivel de los gobernantes, 389b-c), cf. Wieland "Estado y autoconciencia".

⁶⁵ Lo mismo vale para la escritura, cf. *Fedro* 258d.

⁶⁶ Cf. Regali, *Teoria e Prassi della Produzione Letteraria nel Tímeo e nel Crizia di Platone* (Academia Verlag, 2012), 125; Santa Cruz, "Usos éticos y usos políticos de la ficción en Platón", 18, y Halliwell, S. *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems* (Princeton University Press, 2002), 51.

- Barrow, R. *Plato, Utilitarianism and Education*. Routledge, 2010.
- Bey, F. "La poesía como diálogo. Consideraciones en torno a Plato und die Dichter de Hans-Georg Gadamer." *Boletín de Estética* (2017): 7-43.
- Boeri, M. *Apariencia y realidad en el pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad*. Colihue, 2007a.
- "Percepción y estados afectivos en Platón." *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series* 87 (2007b): 71-93.
- "¿Quién custodia a los "custodios"? Platón, el poder del discurso y la relevancia de la educación en la formación del gobernante." *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 7 (2017): 231-255.
- Brancacci, A., "Mimēsis, poésie et musique". En *Lectures de Platon*, Dixsaut, M.- Castel, A.- Kévorkian, G 201-214. Ellipses, 2013.
- Brisson, L. *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* La Découverte, 1994.
- Cacciari, M. *El dios que baila*. Paidós, 2000.
- Derrida, J. "La pharmacie de Platon", *Tel Quel* (1968): 32-33.
- Desclos, M. L. "Une façon platonicienne d'être une image: le *mimema*." *Classica* 13 (2001): 205-217.
- "Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon." *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (2000).
- Eggers Lan, C. *Introducción histórica al estudio de Platón*. Colihue, 2000.
- Eliade, M. *Mito y Realidad*. Editorial Labor, 1992.
- Halliwell, S. *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton University Press, 2002.
- Heidegger, M. *Platão: O Sofista*. Forense Universitária, 2012.
- Gadamer, H. G. "Platón y los poetas." *Estudios de Filosofía* 3 (1991): 87-108.
- García Espindola, L. L. "Plato on the Political Role of Poetry. The Expulsion of the Traditional Poets and the Reform of Poetry", *Praxis Filosófica*, 43 (2016): 37-56.
- García Santos, C. "Los escritos de Gadamer sobre Platón: un diagnóstico de Verdad y Método. Diálogo y dialéctica en la experiencia hermenéutica." Tesis Doctoral, UNED, 2014.
- Grimaldi, N. "El estatuto del arte en Platón." *Anuario Filosófico* 15 (1982): 145-162.
- Grube, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Gredos, 1987.
- Lozano-Vásquez, A. "Trofé y catarsis: sobre la conexión entre poesía y emoción en Platón" *EIDOS* 20 (2014): 53-74.
- Mabbott, J.D. "Is Plato's Republic Utilitarian?" *Mind* XLVI (1937): 468-474.
- Mársico, C. "Poesía y discurso filosófico en la República de Platón." *Pomoerium* 3 (1998).
- Moss, J., "Art and Ethical Perspective: Notes on the Kalon in Plato's Laws." En *Plato on Art and Beauty*, Denham (ed). Palgrave Macmillan, 2012.
- Ordóñez Roig, V. "El lugar de la tragedia y la comedia en el Estado Platónico". Δαιμων. *Revista Internacional de filosofía* 55 (2012): 143-156.
- Pájaro, C. "De Platón para los poetas: crítica, censura y destierro." *EIDOS* 20 (2014): 109-144.
- Popper, K. *The open society and its enemies, Volume 1: The Spell of Plato*. Routledge, 1945.
- Reale, G. *Platón. En busca de la sabiduría secreta*. Herder, 2001.
- Regali, M. *Teoria e Prassi della Produzione Letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*. Academia Verlag, 2012.
- Santa Cruz, M. "Usos éticos y usos políticos de la ficción en Platón." *Sapere Aude - Belo Horizonte* 5 10 (2014): 12-29.
- "A propósito del Mito en Platón: Falsedad y Verdad." En *V Coloquio internacional Mito y Performance: de Grecia a la modernidad*, ed. por González de Tobia. UNLP, 2010.
- Santas, G. "Methods of reasoning about justice in Plato's Republic." En *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Santas G. (ed.). Oxford, 2006.
- "The form of Good as paradigm and its essence." En *New Images of Plato*, 359-378, Scolnicov, S. - Reale, G. (ed). Akademie Verlag, 2002.
- Sekimura, M. *Platon et la question des images*. OUSIA, 2009.
- Schofield, M. "The Noble Lie". En *The Cambridge companion to Plato's Republic* (138-164), editado por Ferrari. Cambridge University Press, 2007.
- Spangenberg, P. "Dimensiones prácticas de la verdad en la República de Platón." En *La educación en la filosofía antigua: Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano*, Suñol, V. - Miranda, L. R. (eds.). Miño y Dávila, 2020.
- Solans Blasco, M. "Sócrates político. Un comentario a Gorgias 521d." *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41 (1) (2024): 1-17.
- Suñol, V. - Miranda, L. R. (eds.). *La educación en la filosofía antigua: Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano*. Miño y Dávila, 2020.
- Taylor, Ch. "Plato's Totalitarianism." *Polis* 5 (1986): 4-29.
- Teisserenc, F. *Langage et image dans l'œuvre de Platon*. Vrin, 2010.
- Vigo, A. *Juicio, experiencia, verdad: de la lógica de la validez a la fenomenología*. EUNSA, 2013.
- "La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva." *Diánoia* (México) 65 (2010): 3-39.
- "Medios y fines en el Gorgias de Platón (466A-468E)", *Méthexis* 20 (2007): 181-201.
- Walton, K. L. *Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts*. Harvard University Press, 1990.
- Wieland, W. "Platón y la utilidad de la idea. Sobre la función de la idea del bien (trad. M. Solans)", *ACTA PHILOSOPHICA*, 1 30 (2021): 57-74.
- *Platon und die Formen des Wissens*. Vandenhoeck und Ruprecht, 1999.
- "Estado y autoconciencia. Apuntes a la República de Platón." En *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó* 90-103, ed. por Cruz M.- Granada M. - Papiol A. Ed. Crítica, 1989.
- Yu-Jung, S. "Lies in Plato's Republic: poems, myth, and noble lie" *ИИГГ/ФОНС*, 2(1) (2017): 87-108.
- Zovko, M.-É. "The Divine Poet: Mimēsis and Homoiōsis Theoi in Plato". En Heather - DeLong, op. cit., 2018.