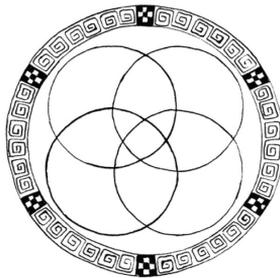


ORDIA PRIMA

Revista de Estudios Clásicos
Volumen 14 2015-2017



Editor General

GUILLERMO DE SANTIS, *Universidad Nacional de Córdoba - CONICET*

Co-Editores

JULIÁN AUBRIT, *Universidad Nacional de Córdoba*

JULIA BURGHINI, *Universidad Nacional de Córdoba*

MARCOS CARMIGNANI, *Universidad Nacional de Córdoba - CONICET*

IVANA CHIALVA, *Universidad Nacional del Litoral - CONICET*

GUADALUPE ERRO, *Universidad Nacional de Córdoba*

FABIÁN MIÉ, *Universidad Nacional de Córdoba - CONICET*

GUSTAVO VENECIANO, *Universidad Nacional de Córdoba*

CARINA MEYNET, *Universidad Nacional de Córdoba - CONICET*

ISSN 1666-7743

COMITÉ CIENTÍFICO

Santiago Barbero, *Universidad Nacional de Córdoba, Argentina*
Alessandro Barchiesi, *Università degli Studi di Siena, Italia*
Alain Billault, *Université Paris-Sorbonne (Paris IV), France*
Paul Cartledge, *Clare College, University of Cambridge, United Kingdom*
Elisabetta Cattanei, *Università degli Studi di Cagliari, Italia*
Pablo Cavallero, *Universidad de Buenos Aires, Argentina*
Mireille Corbier, *Directrice de L'Année épigraphique, France*
Paula da Cunha Corrêa, *Universidade de São Paulo, Brasil*
Stavros Frangoulidis, *University of Crete, Greece*
Michael Gagarin, *University of Texas, USA*
Simon Goldhill, *King's College, University of Cambridge, United Kingdom*
Joan Gómez Pallarès, *Universitat Autònoma de Barcelona, España*
Luca Graverini, *Università degli Studi di Siena, Italia*
Philip Hardie, *Trinity College, University of Cambridge, United Kingdom*
Stephen J. Harrison, *Corpus Christi College, Oxford University, United Kingdom*
Karl-J. Hölkenskamp, *Universität zu Köln, Deutschland*
David Konstan, *Brown University, USA*
Maurizio Migliori, *Università degli Studi di Macerata, Italia*
Alba Romano, *Universidad de Buenos Aires, Argentina*
+ Luigi E. Rossi, *Sapienza, Università di Roma, Italia*
María Isabel Santa Cruz, *Universidad de Buenos Aires, Argentina*
Richard Seaford, *University of Exeter, United Kingdom*
Heinrich von Staden, *Institute for Advanced Study, Princeton, USA*
Oliver Taplin, *Magdalen College, Oxford University, United Kingdom*
Alejandro G. Vigo, *Universidad de Navarra, España*
Francisco Villar, *Universidad de Salamanca, España*

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta revista puede ser reproducida por cualquier proceso o técnica ni traducida sin el expreso consentimiento de los editores (*All rights reserved. No portion of this journal may be reproduced by any process or technique nor translated without the formal consent of the editors*).

Los índices y abstracts de ORDIA PRIMA están catalogados en *l'Année Philologique*. ORDIA PRIMA está catalogada también en *Latindex*, folio 12539, sitio web: www.latindex.org. ORDIA PRIMA fue evaluada por el CAICYT (Consejo Argentino de Información Científica y Técnica) como revista de Nivel 1.

ORDIA PRIMA cuenta con el aval institucional y académico de la Escuela de Letras de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

CONTENIDOS

<i>Editorial</i>	5
Dossier	
GUILLERMO DE SANTIS <i>Distensión, risa e ideología en el Drama Satírico ático</i>	9
PAOLO CIPOLLA <i>Il dramma satiresco e l'erudizione antica: sull'uso delle citazioni satiresche nelle fonti di tradizione indiretta</i>	33
JORDI REDONDO <i>El discurso ideológico en el drama satírico: Los Rastreadores de Sófocles</i>	79
CARL SHAW <i>The never-ending chorus: repetition and innovation in Greek Satyr Drama</i>	115
PIERRE VOELKE <i>De la mort à la vie: le « double chant » de l'Alceste d'Euripide</i>	159
Artículos	
GIUSEPPE GRECO <i>El mito entre verdad y mentira en la República de Platón</i>	195
YLENIA PAPA <i>Ponnano describe Cleopatra (Con una ipotesi sull'origine di Tucciano)</i>	219

Reseñas bibliográficas

IULIETTO, M. N., <i>Didone. Riscritture 'barocche' di un mito</i> (Alessandra Di Pilla)	231
ROGERSON, A., <i>Virgil's Ascanius. Imagining the Future in the Aeneid</i> (Ana Clara Sisul)	237
BÉRCHEZ CASTAÑO, E., <i>El destierro de Ovidio en Tomis: realidad y ficción</i> (Luis Rivero García)	243
Guía para colaboradores	250

EDITORIAL

Presentemos en esta ocasión el volumen 14 correspondiente al año 2015 y lo hacemos con mucho retraso. No es usual que esto suceda pero ha sido imposible respetar los tiempos por motivos diversos, especialmente por ser un volumen que no contó con ayuda institucional alguna y, también por ello, debió encontrar recursos económicos y técnicos de manera autónoma e individual.

Por todo esto, nuestra gratitud inmensa es para los autores que honran este volumen con sus trabajos y que han tenido una paciencia de dos años, impropia, ciertamente, de una publicación científica de los estándares que *Ordia Prima* intenta respetar y mantener. Cada uno de estos trabajos pudo haber hallado un espacio de publicación prestigioso y acorde a las exigencias científicas en tiempo y forma y, sin embargo, el apoyo de los autores nos permite dar continuidad a nuestra revista y proyecto editorial en campo amplio de los estudios clásicos. Nuevamente, muchas gracias por la espera que significa una renovada confianza.

El presente volumen ofrece, además, una novedad respecto de los anteriores. Por primera vez, se incluye un Dossier, en el que especialistas destacados son invitados a participar en torno a un tema común, respetando perspectivas individuales y poniéndolas en un diálogo que, deseamos, repercuta profundamente entre los estudiosos del tema elegido.

Este primer Dossier está dedicado al Drama Satírico, (sub-)género teatral al que se han dedicado importantes estudios y entre los que sobresalen ya en el siglo XXI los de Pierre Voelke, quien en 2001 publicó *Un Théâtre de la Marge. Aspects figuratifs et configurationnels du drame satyrique dans l'Athènes classique*; entre otros muchos trabajos Paolo Cipolla presentó en 2003 su *I poeti minori del dramma satiresco*, edición crítica y comentada de distintos fragmentos; y en 2014 Carl Shaw publicó *Satyrical Play The Evolution of Greek Comedy and Satyr Drama*. Estos títulos, obras de tres participantes de nuestro Dossier, muestran la vitalidad y el permanente interés por el Drama Satírico. Por su puesto, podríamos citar muchas otros textos como *Satiriká. Studi sul dramma satiresco* de Massimo Di Marco (2013) o el excelente volumen editado por Geroge Harri-

son en 2005, *Satyr Drama: Tragedy at Play*.

Como en muchos otros campos de los estudios clásicos la bibliografía sobre el drama satírico es inmensa y la brevísima que repasamos da cuenta solo de los últimos años. No cabe dudas, sin embargo, que la “International Conference ‘Greek Satyr Play: Reconstructing a dramatic genre from its remnants’”, realizada en Patras (1-3 de Julio de 2016), es la muestra concreta del interés sostenido y las nuevas perspectivas para estudiar este capítulo del teatro griego. Y en este punto y momento pretende inscribirse nuestro Dossier.

La composición del Dossier consta de un trabajo de nuestra autoría que pretende ser una “Introducción” al tema, mientras que los textos de Paolo Cipolla, Carl Shaw y Pierre Voelke son contribuciones específicas cuya profundidad e importancia valorarán inmediatamente quienes se dedican específicamente al estudio del Drama Satírico. Finalmente, el trabajo de Jordi Redondo es la traducción del original catalán *El discurs ideològic al drama satíric: Els sàtirs Rastrejadors de Sófocles*, publicado en 1999, y que generosamente se nos permite ofrecer en castellano.

Esperamos, entonces, que este Dossier sea una real contribución al estudio del Drama Satírico, que se sume a los trabajos citados en la consideración general de los estudios clásicos y se inserte en el debate actual del teatro en la antigüedad clásica.

Guillermo De Santis
Editor General

ARTÍCULOS

EL MITO ENTRE VERDAD Y MENTIRA EN LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN

Giuseppe Greco
CIFFyH - CONICET

En varios lugares del *corpus*, Platón insiste sobre la centralidad de la verdad en la práctica de vida del filósofo y la relación que existe entre aquella y la falsedad. El tema es muy complejo y recordar el debate sobre la cuestión es una empresa que supera, sin duda, los confines y los objetivos de este trabajo. Sin embargo, puede ser útil considerar algunos aspectos del pensamiento de Platón acerca de la verdad y de la mentira. Sobre todo, como ha sido subrayado, las tesis expresadas por Platón en algunas paginas de la *República* podrían sorprender al lector de la *Apología* o del *Critón*, tanto como al del *Gorgias* y del *Alcibiades*. En estos últimos, Sócrates adquiere los rasgos del filósofo defensor de la verdad a toda costa, mientras que en la *República* asume una posición menos unilateral y más compleja frente a la verdad y a su definición.¹

Como veremos más adelante, esto no significa que en el diálogo sobre la *politeia* el discípulo de Sócrates deje de ser el defensor de la verdad. De

1 La actitud de rigurosa defensa de la verdad es típica de Sócrates y se muestra no sólo en la *Apología* y en el *Critón* sino también en el *Gorgias*, donde se condena la indiferencia a la verdad típica de la performance retórica (454b-e). Véase también *Phaedr.* 259e-262c y *Theaet.*, 167b y 177e-179b. Cf. Santa Cruz (2007: 271-272) y Casnati (2011: 53).

hecho, como se dice claramente en 485c, la naturaleza del filósofo se define por “la veracidad y la no admisión voluntaria de la falsedad, el odio a ésta y la inclinación a la verdad”. Sin embargo, antes de llegar a esta posición intransigente sobre la verdad, Platón ha debido redefinir filosóficamente el concepto “verdad” (ἀλήθεια) y los términos afines, purgándolos del sentido común que el uso les atribuye.

El tema de la verdad aparece ya en el I libro en directa conexión con el tema de la justicia. En este contexto, el viejo Céfalo, llamado a describir las ventajas que las riquezas ofrecen a la vida, se hace portavoz de una postura ética tradicional, fundada sobre el temor a la muerte y la valoración de una vida virtuosa. Su posición, argumentada a través de referencias a mitos, a la historia y a la tradición literaria de Atenas,² identifica concretamente la justicia (δικαιοσύνη), por un lado, con las prácticas de los sacrificios que el hombre debe tributar al dios y, por el otro, con la sinceridad y el rechazo del engaño (331b). De esta manera el μέγιστον ἀγαθόν de las riquezas no se identifica con un placer puramente material. Al contrario, las riquezas pueden ayudar al hombre a cumplir aquellas tareas cuya realización permite llegar a ser virtuoso y acceder a un estado de tranquilidad.

Sócrates parece escuchar respetuosamente el discurso de Céfalo, y cuando él termina, declara que su interlocutor ha hablado “con palabras bellas”.³ Sin embargo, en su respuesta Sócrates pone en claro algunos

2 En el breve discurso de Céfalo hay una referencia al poeta trágico Sófocles cf. 329B-c, una a Temístocles que parece parafrasear un pasaje de Heródoto VIII, 125 y una cita de un poema de Píndaro que corresponde a fr. 214 Snell.

3 La expresión exacta es παγκάλως λέγεις. Puede ser interesante notar que la palabra aparece por lo menos en un otro lugar: en forma adjetival en *Phaedr.* 276e donde se aplica al discurso oral, “hermoso” pero menos serio que el discurso escrito. En forma adverbial, en *Phaedr.* 230c, puesto como cumbre de la descripción naturalista del lugar, hermoso y seductivo, a donde Fedro ha llevado a Sócrates. Esta expresión, entonces, podría tener aquí la función de señalar irónicamente una crítica implícita o un riesgo escondido en la belleza estética. Cf. también Resp. 338a6-7 donde la expresión, referida a la respuesta de Trasímaco, tiene un valer irónico. Esa ironía es

límites propios del discurso de Céfalo. El filósofo ateniense subraya cómo según Céfalo los principios que aseguran la rectitud moral del hombre son devolver lo que se recibe y decir la verdad (331b). A esta propuesta ética extremadamente pragmática, probablemente reflejo del sentido común, Sócrates le trata de dar una vuelta teórica: dejando de lado los ejemplos de prácticas correctas particulares y de las ventajas que estas conceden en la vida o después de la muerte, él pregunta cual es la definición de la justicia en sí (τοῦτο δ'αὐτό 331c1) o, lo que es lo mismo, de la justicia en general.⁴ La definición particular ofrecida por Céfalo revela sus límites teóricos y conceptuales en este nuevo nivel: de hecho, subraya Sócrates,

si alguien recibiera armas, de un amigo que está en su sano juicio (σωφρονούντος), pero si éste enloqueciera y las reclamara, cualquiera estaría de acuerdo en que no se las debe devolver, y que aquel que las devolviese no sería justo, ni tampoco si quisiera decir toda la verdad (πάντα ἀληθῆ) a quien estuviera en tal estado [...] Por consiguiente, no se puede definir la justicia como el decir la verdad y devolver lo que se ha recibido. (331c5-d3)

En este pasaje Sócrates trata de desarticular la identificación, aceptada comúnmente, entre la justicia y la verdad: la justicia no es “simplemente” (ἀπλῶς 331c3) coincidente con la honestidad de quien paga sus deudas ni con el decir lo que es verdadero. Se puede decir también – y eso es más

confirmada por otra expresión, ἀγασθεῖς en 329d8, que con su diátesis pasiva traduce un estado de seducción y de captura en la cual el discurso de Céfalo pondría a Sócrates.

4 Una discusión sobre el carácter tradicional del justo así como es expresado por Céfalo y sobre la novedad teórica de la propuesta de la *República* se encuentra en Gastaldi (1998a: 159-169). Para otro ejemplo de esta vuelta teórica típica de Sócrates aplicada al concepto de sacro (ἴσιον), cf. *Euthiphr.* Sc-d. Por lo general el trabajo de definición es el motor de la investigación socrática, sobre todo en diálogos tempranos como el *Cármides* o el *Laques*.

relevante para nuestra investigación – que decir la verdad, en su sentido más común de descripción fiel de los hechos, no es en sí una actividad justa, sino que depende del contexto comunicativo en el que la verdad es pronunciada.

El rico meteco, padre del orador Lisias, se mantiene en el marco de la moralidad ateniense y no contraviene ninguna ley ni su comportamiento puede ser reprochado como injusto o socialmente peligroso. Él es de hecho un hombre ἐπιεικής (330a), un ejemplo de virtud aunque inmadura y poco consciente de sí misma. Sin embargo, Céfalo abandona el diálogo (παραδιδόναι τὸν λόγον 331d6) para dedicarse a los sacrificios. Su fidelidad al cuidado religioso-ritual, que le impone pensar su relación con los dioses bajo la forma del deber material y del mecanismo deuda-restitución, le impide seguir la búsqueda de la verdadera justicia. El abandono de Céfalo es signo de una inocencia y al tiempo de una insuficiencia de orden ético-individual, histórico y filosófico.

En un primer plano, la moral de Céfalo es suficiente para gobernar el alma de un viejo ciudadano, cuyos deseos han perdido fuerza y violencia y son más débiles y controlables (329a-d). Sin embargo, esta no alcanza a frenar la onda “pleonética” de los impulsos y de los deseos propios de los jóvenes ciudadanos que todavía por la edad no han llegado a este estado de debilidad. A su vez, su idea de justicia se encuentra estrictamente ligada a la posibilidad de cumplir con ciertas obligaciones sociales. En otros términos, él piensa lo justo como algo que se limita a la materialidad externa de determinadas acciones establecidas por costumbres e impuestas por el miedo que producen los relatos míticos sobre el castigo después de la muerte. De hecho, esta justicia no emerge de un verdadero estado de justicia del alma.⁵

En un segundo plano, más histórico, Céfalo, imagen de una antigua

5 De manera parecida, en el *Eutifron* Sócrates critica la religión ateniense de su tiempo y su perspectiva profundamente pragmática ignora la esencia de lo justo y de lo santo: cf. 6c-e.

sabiduría, es el defensor de una cultura tradicional transmitida por la παιδεία ateniense del siglo V. Si aceptamos esta pista interpretativa, se podría afirmar que, aunque valiosa, esta tradición es inerte frente a la revolución política y cultural representada por los sofistas y por todos los maestros de una sabiduría peligrosa. Polemarco, hijo y heredero (κληρονόμος) de las riquezas como del discurso de Céfalo, va a sufrir en la ficción del diálogo los ataques verbales del “lobo” Trasímaco. Esta agresión ha sido interpretada como una alusión al destino de Polemarco, condenado a muerte por los Treinta a través de un proceso sumario. La elección del hijo de Céfalo como interlocutor cubre este diálogo de una ironía trágica: su ruina inminente podría ser interpretada como un probable indicio de la fragilidad de la concepción de justicia y de sabiduría sobre la que se funda la segura y pacífica certidumbre de la familia de Céfalo. Una señal literaria clara de esta fragilidad es la intervención de Trasímaco que con su intemperancia interrumpe bruscamente el diálogo. Sócrates tendrá que resistir a los ataques de este sofista.⁶

En un último plano, más teórico-político y filosófico, la rectitud moral de Céfalo, esto es “decir la verdad” y pagar sus propias deudas, resulta insuficiente para la edificación de una καλλίπολις. De hecho, su perspectiva no tiene un fundamento filosófico o intelectual y es un fácil objetivo para el bombardeo escéptico y nihilista de los sofistas. Una ciudad que tenga prácticas justas, pero que no sea justa a un nivel filosófico, no es justa en realidad. Es en este aspecto que se revela necesario reconfigurar conceptos como los de verdad y mentira en una perspectiva teóricamente más elevada, clara y sólida para llegar a la idea y, entonces, a la práctica de la justicia.⁷

6 Cf. Vegetti (2007b: 30-33), y Gastaldi (1998b) donde la entera situación dramática se interpreta como alusión trágica a la muerte de Sócrates y Polemarco, fautores de posiciones políticas antitéticas y, a pesar de eso, unidos por ser víctimas de la represión política de estado.

7 Cf. Annas (1981: 21) y Vegetti (2003: 43-51).

En el II libro de la *República* encontramos la segunda mención que Sócrates hace de la mentira. El contexto en el que el problema de la mentira surge es la formación de los guardianes (φύλακες) de la ciudad. Ellos, como se aclarará más adelante en la obra, tienen la función de la defensa de las amenazas externas e internas (III 415e) y por eso necesitan de una “naturaleza adecuada” (φύσις ἐπιτήδεια) para cumplir con esa tarea. La selección y la construcción paideutica⁸ del buen carácter del guardián se funda sobre una analogía: el defensor de la ciudad tiene que ser como los perros de raza, que por naturaleza (φύσει) son “mansísimos con los que conocen (συνήθεις) y a lo que están habituados (γνωρίμους), pero todo lo contrario frente a los desconocidos” (375e1-3).⁹ En otros términos, los buenos perros saben distinguir entre lo familiar (οἰκεῖον) y lo extranjero (ἄλλότριον). Este discernimiento, de alguna forma, constituye una capacidad filosófica en cuanto ayuda a distinguir al enemigo del amigo según un criterio estable.¹⁰ Sin embargo, esa sabiduría, que es resultado de una simple formación de buenos prejuicios, resulta a su vez incompleta y representa un nivel primario del camino filosófico. Esto resultará más claro cuando Sócrates distinga, entre los guardianes, a un grupo particular destinado a gobernar la ciudad. Los miembros de este grupo tienen que pasar desde el “día nocturno” de la buena opinión hasta el “día verdadero”:

8 Es interesante notar el carácter “artificial” de la φύσις, que más que el presupuesto de la educación, es el producto de una atenta παιδευσις, esto es de un trabajo de selección, purificación y afinamiento. Sobre la naturaleza artificial de la concepción platónica de la disposición virtuosa cf. Annas (1981: 31). Cf. también Vegetti (2007a: 17 y 111ss.), donde se muestra un “paradigma artificialista” propio del pensamiento platónico sobre la naturaleza en la *República* y el *Timeo*.

9 Cf. Butti de Lima (2012: 17-40) donde se subraya que la definición del guardián como perro que cuida a los ciudadanos de la ciudad en paz implica un proceso de domesticación de la naturaleza agresivo-defensiva del lobo, que en cambio es perfectamente integrado en el contexto de la ciudad en guerra.

10 Para la oposición entre οἰκεῖον y ἄλλότριον, cf. también *Resp.* 409a1-b9, donde se insiste sobre la necesidad que un buen juez tenga un alma ajena, esto es no emparentada o familiarizada con ninguna injusticia.

el conocimiento del ser. Ellos, entonces, necesitaran de una formación de nivel superior, la filosofía propiamente dicha (*Resp.* VII 521b-522b). En cambio, la formación de los otros guardianes tiene como objetivo principal la asimilación de una buena opinión y de buen carácter.¹¹

El entrenamiento del guardián consiste en la educación musical, destinada a formar el alma, y la gimnasia que educa el cuerpo. En este esquema, la educación en el uso de la palabra es parte integrante de la primera (376e). Sobre esas se concentra la reflexión de Sócrates, cuando pregunta a Adimanto

- Hay dos clases de discurso, uno verdadero y otro falso.

- ¡Así es! -

- ¿Y no hay que educarlos [*scil.* a los guardianes] por medio de ambas clases, y en primer lugar por medio de los discursos falsos?

- No entiendo qué quieres decir

- ¿No entiendes - pregunté - que primeramente contamos a los niños mitos, y que estos¹² son en general falsos (ὡς τὸ ὄλον εἰπεῖν ψεῦδος) aunque también haya en ellos algo de verdad (ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ)? Y antes de la gimnasia haremos uso de los mitos [...] ¿Y no sabes que el comienzo (ἀρχή) es en toda tarea de suma importancia, sobre todo para alguien

11 Cf. Adam (2009: 110).

12 En el texto griego el carácter de mentira se atribuye a un τοῦτο. Es legítimo, siguiendo la traducción de Eggers Lan, entender como mentirosos los μύθοι, en línea con la de Vegetti y la de Shorey. Sin embargo, el τοῦτο, pronombre neutro singular, podría bien referirse a la actividad de narrar en si misma más que a los mitos como producto de esta actividad.

que sea joven y tierno? Porque, más que en cualquier otro momento, es entonces moldeado y marcado con el sello con que se quiere estampar a cada uno. —En tal caso, ¿hemos de permitir que los niños escuchen con tanta facilidad mitos cualesquiera forjados por cualesquiera autores, y que en sus almas reciban opiniones en su mayor parte opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar a grandes?

- De ningún modo lo permitiremos. [...] Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos (ἐγκριτέον) cuando estén bien hechos (ὄν μὲν ἂν καλὸν μῦθον ποιήσωσιν) y rechazarlos (ἀποκριτέον) en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y a las madres a que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con éstos modelaremos sus almas (πλάττειν) mucho más que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría. [...] no lo permitiremos hayan sido compuestos con sentido alegórico o sin él (οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν). El niño en efecto no es capaz de discernir lo que es alegórico (ὑπόνοια) de lo que no lo es, y las impresiones que a esa edad reciben suelen ser las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas. Por ese motivo, tal vez, debe ponerse el máximo cuidado en los primeros relatos que los niños oyen, de modo que los escuchen los mitos más bellos que se hayan compuesto en vista a la excelencia. (376e10-378e4)

En estos pasajes se muestra claramente que la práctica educativa consiste en la formación del alma del ciudadano. De hecho, como sugiere la analogía con la cera y el sello, el alma es plasmada (πλάττειν), toma una forma precisa en esta primera edad, en que es más maleable. Esta primera etapa de vida es particularmente delicada por la facilidad con la cual se imprimen contenidos que pervivirán por toda la vida adulta, periodo en el

que borrar y escribir en el alma se vuelve más difícil, aunque no imposible.

Los primeros contenidos que han de ser transmitidos son los mitos, los “cuentos de vieja” que la ola crítico-destructiva de Trasímaco quería borrar en el libro anterior. Lo que Sócrates propone en este pasaje es seguir esta práctica educativa, propia de la Atenas de su tiempo, en la ciudad justa. Y la razón es fácilmente comprensible: si la estructura y el funcionamiento del alma permanecen idénticos en los ciudadanos de la Atenas histórica y los ciudadanos de la ciudad ideal, las prácticas educativas que funcionan para los primeros van a tener éxito también en los segundos.

Como se precisa inmediatamente después (378e7-379a4), en cuanto fundadores de una ciudad (οἰκισταὶ πόλεως) Sócrates y Adimanto no deben producir los relatos poéticos adecuados a la nueva comunidad política. Sin embargo la definición de los τύποι, de improntas o reglas generales que el poeta tiene que seguir es una de las tareas principales de la política. Como ha sido subrayado, su posición es prescriptiva y negativa,¹³ en tanto que intenta formular una norma, un criterio de selección que incluye (ἐγκριτέον) o excluye (ἀποκριτέον) la narraciones legítimas en la ciudad justa. Este criterio no apuesta tanto, por lo menos en este contexto, a un principio de verdad, sino de “bondad” y de “belleza” (καλόν μῦθον).¹⁴ Así pues, la crítica (μέμφεσθαι) a las voces de la tradición poética que en

13 Santa Cruz (2007: 274 y 275 n. 11).

14 En este contexto hay que entender el término kalon con el doble valor ético y estético. Esta ambivalencia es propia del término griego después de Homero, y se manifiesta a través del uso del mismo en sintagmas en donde está presente también agathon, y en la palabra compuesta καλοκαγαθός y καλοκαγαθία cf. Chantaine y Liddel Scott s.v. καλός. Como ha sido subrayado, Platón trata demostrar la identidad metafísica entre belleza y bondad, en cuanto las dos consisten en una perfecta correspondencia con la función propia de cada cosa (*Hipp. Maj.* 290c-291d) o como parte de una misma unidad con la proporción (*Tim.* 87c) y con la verdad (*Phileb.* 64-e65a) y sin embargo induce a considerar los diferentes efectos que cada una puede tener en término psíquico en el caso que esté separada de la otra: sobre esto doble desarrollo de la relación entre καλόν y ἀγαθόν cf. Barney 2010, pp. 363-377.

la Atenas histórica son responsables de la formación de los ciudadanos, como Homero y Hesíodo, no se realiza sobre el carácter falso de sus narraciones, sino sobre la ausencia de una bondad en sus mentiras (μη καλῶς ψεύδεται 377d7-8).

Sin embargo, lo que produce una cierta dificultad es que esta práctica, paideutica y profundamente política, común a la ciudad corrupta del tiempo de Sócrates y a esa ideal fundada en el diálogo, se configura como una falsedad (ψεῦδος) que tiene en sí una cierta verdad. Se trata, como se anticipaba antes, de una circunstancia casi excepcional en la que Sócrates manifiesta una actitud no totalmente negativa frente a la falsedad. La mentira se presenta no sólo como aceptable, sino como herramienta necesaria para la formación de una ciudad. Esta posición ha producido no pocas inquietudes en el debate crítico sobre el texto, que a menudo ha denunciado el carácter totalitario y la ausencia de respeto de los derechos individuales que se verían implicados por esta teoría.¹⁵

En las páginas siguientes de la *República* Platón esclarece qué considera él por mentira. Después de haber delineado los primeros τύποι de los poetas, relativos a la bondad, a la perfección y a la inmutabilidad de los dioses, Sócrates trata de definir otra regla que los poetas tienen que respetar en la narración de cuentos míticos: no es propio de los dioses la mentira.

Estaría un dios dispuesto a mentir, con palabras o actos,
recurriendo a una falsa apariencia? [...] No sabes acaso que
la verdadera mentira (ἀληθῶς ψεῦδος) – si se puede hablar

15 Es el caso de mencionar la célebre crítica de Popper, en particular (1966: 121ss.). Para una reflexión sobre el tema, cf. Annas (1978: 443-5) y (1981: 166-8) que identifica el pasaje de Platón a una perspectiva moral encentrada en el “agente” más que en el “acto” como la causa de la que la estudiosa considera una incoherencia interna en la reflexión sobre la mentira de la *República*, y se explicita el riesgo que este uso político de la mentira engendre violaciones de la dignidad y de los derechos de los demás; cf. también Santa Cruz (2007: 273) y (2014: 14ss.), cf. también Schofield (2007: 139ss.).

así, es odiada por todos los dioses y hombres? [...] nadie está dispuesto a ser engañado voluntariamente en lo que de sí mismo más le importa (τῷ κυριωτάτῳ) ni respecto de las cosas que más le importan (περὶ τὰ κυριώτατα), sino que teme sobre todo ser engañado en cuanto a eso. [...] lo que quiero decir es que lo que menos admitiría cualquier hombre es ser engañado y estar engañado en el alma con respecto a la realidad (τῆ ψυχῆ περὶ τὰ ὄντα ψεύδεσθαι) y, sin darse cuenta, aloja allí la mentira y la retiene; y que esto es lo que es más detestado. [...] Y sin duda es lo más correcto de todo llamar a eso, como lo hice hace apenas un momento, “una verdadera mentira”: la ignorancia es en el alma de quien está engañado (ἢ ἐν τῇ ψυχῆ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου). Porque la mentira expresada en palabras es sólo una imitación (μίμημά τι) de la que afecta el alma (τοῦ ἐν τῇ ψυχῆ ἐστὶν παθήματος); es una imagen que surge posteriormente (ὑστερον γεγονὸς εἶδωλον), pero no una mentira absolutamente pura (οὐ πάνυ ἄκρατον ψεῦδος). [...] Por consiguiente, la mentira real (τῷ ὄντι ψεῦδος) no es sólo odiosa para los dioses, sino también para los hombres. [...] En cuanto a la mentira expresada en palabras, ¿cuándo y a quién es útil como para no merecer ser odiosa? ¿No se volverá útil (χρήσιμον), tal como un remedio que se emplea preventivamente (τότε ἀποτροπῆς ἕνεκα ὡς φάρμακον), frente a los enemigos, y también cuando los llamados amigos intentan hacer algo malo, por un arranque de locura o del algún tipo de insensatez? Y también en la composición de los mitos de que acabamos de hablar ¿no tornamos a la mentira útil cuando, por desconocer hasta qué punto son ciertos los hechos de la antigüedad (τὸ μὴ εἰδέναι ὅπῃ τάληθές ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν), la asimilamos lo más posible a la verdad (ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα)? (382a1-382d7)

El discurso de Sócrates tiene como objetivo la demostración de que el dios carece de razones para mentir, para defenderse de un enemigo y para hacer frente a la locura o a la insensatez de un amigo. De hecho, el principio que guía este razonamiento es expresado poco después, cuando se dice que lo que es “amigo del dios” (θεοφιλῆς) no puede estar en un estado ni de insensatez ni de locura (382e3). Ni, *a fortiori*, el dios podría necesitar la mentira para suplir una ignorancia de los eventos antiguos: de hecho, no es pensable en la perspectiva de Platón que el dios carezca de algo. De esta manera, el dios es “ajeno a la mentira” y “absolutamente simple y verdadero” (382e8).

Sin embargo este pasaje nos interesa no tanto por la definición del segundo τύπος poético, sino porque aquí Sócrates pone en evidencia la existencia de un doble nivel de mentira: una interna, que afecta la parte más propia del sujeto, τὸ κυριότατον, su ψυχῆ¹⁶ γ, en particular, al τὸ λογιστικόν o al alma racional; y un segundo nivel externo y posterior al pensamiento, que afecta la palabra que es el lugar donde se reproduce por una cierta imitación (μίμημά τι) del estado de verdad o de mentira del alma.

La mentira del alma es sin dudas la más grave y radical de las dos, y es la mentira que afecta al sujeto desde el interior, en el pensamiento, como una enfermedad o un πάθημα que le impide distinguir lo verdadero de lo falso. Se trata, por tanto, de una mentira lógica en cuanto impide que el núcleo mismo del sujeto racional comprenda el ser y lo condena a la ignorancia (ἄνοια). Por su carácter radical, a esta falsedad se la define como τὸ ὡς ἀληθῶς ψεῦδος, la verdadera mentira. La mentira de palabras, en cambio, es menos peligrosa para el sujeto, en cuanto situándose en el exterior del alma no implica necesariamente un estado interno de ignorancia. Al contrario, el sujeto puede encontrarse en un estado de verdad y producir un discurso falso. En esto caso, él reconoce en sus palabras el carácter de falsedad justamente por el hecho de que su alma es externa, inmune a

16 Para una definición del alma como lo que es más propio del sujeto cf. *Alcibiades* 131e-132b.

la falsedad por él producida. De esa forma, el sujeto se encuentra en la condición de tomar una distancia crítica intelectual y moral de la falsedad producida por sus propias palabras.

Se ha propuesto definir el modelo de verdad platónico como “objetivista”, es decir centrado en una medida externa al sujeto y al acto de la palabra.¹⁷ Por lo que ha sido subrayado hasta aquí, es posible interpretar el modelo de verdad de Platón también como radicalmente “sujetivista”, en el sentido que la “verdadera verdad” no se encuentra en una “factualidad”, esto es en un “hecho” externo al sujeto, sino en un acto de conocimiento de los entes inmortales que se alcanza, como dice el *Alcibiades Mayor*, con una mirada del sujeto a la parte más divina de sí mismo.¹⁸

Si el dios rechaza cualquier nivel de mentira en cuanto ajeno a su naturaleza perfecta e inmodificable (382d5-e11), el hombre, situándose en un nivel ontológico inferior, en contacto con la materialidad y el devenir, tiene que aceptar el carácter potencialmente mentiroso de las palabras. Lejos de abrir un camino a una forma de relativismo verbal, según el cual

17 Cf. Gill (1993: 54). Más en general, el texto de Gill, no renuncia a interpretar el tema bajo la perspectiva de la verdad o falsedad “factuales”, aunque insista diciendo que el interés para la verdad factual sea marginal en Platón y responda más a una inquietud moderna: cf. Gill (1993: 39-40, 62, 64).

18 La reflexión sobre mecanismo de conocimiento en la *República* se profundiza después del libro VI, en donde Sócrates afirma que el alma del φιλομαθής aspira a una relación de contacto (ἄψασθαι y ἐφάπτεσθαι) con el ser de cada naturaleza. Este último es alcanzado por la parte del alma que le corresponde en tanto que congénere. En este sentido se entiende como el alma genera la verdad sólo en tanto que se conforme a la verdad del ser, aproximándose y fundiéndose (πλησιάσας και μιγεις) con éste: cf. *Resp.* 490a8-b8. Este esquema se hace más complejo si introducimos la opinión verdadera (ἡ ἀληθῆς δόξα) y su relación con la ἐπιστήμη. El tema merecería un tratamiento autónomo. Sin embargo, para lo que concierne al presente trabajo, es oportuno recordar que en la *República* la δόξα se pone como un nivel de conocimiento de la realidad inferior y el juicio de quien opina tiene que ser sometido al de quien posee el conocimiento del ser, que a su vez constituye la medida con la que se establece la verdad de la opinión. Cf. *Resp.* V 476d-480a. Sobre el tema cf. Ferrari (2007) y (2010).

la palabra podría asumir cualquier forma de acuerdo a la conveniencia del momento, Platón se preocupa por definir claramente, con respecto a la palabra mentirosa, no sólo su campo de legitimidad – esto es, la situación en la que es legítimo producir un λόγος falso – sino también su finalidad estratégica positiva. En definitiva, la función principal de la palabra mentirosa, lo que la justifica moralmente, es su capacidad de producir, en situaciones determinadas, una defensa contra la mentira del alma. Es en esta doble perspectiva, moral y estratégica, que es posible interpretar la distinción entre la palabra mentirosa buena y la mala.

Platón ofrece un elenco de tres casos en los que la mentira puede revelarse como un remedio útil (φάρμακον χρήσιμον, 382c10): 1) Cuando se dirige contra los enemigos; 2) En favor de los así llamados “amigos” que, afectados por locura (μανία) y por la insensatez (ἄνοια), podrían hacer algo malo; 3) Por la ignorancia de los eventos antiguos (τὰ παλαιά), cuando la falsedad puede constituirse en un relato mítico cercano a la verdad desconocida.

Las tres amenazas a las que la “buena” mentira lingüística se opone, parecen compartir una misma raíz. Se trata de la oposición amigo/enemigo, propuesta por Polemarco ya en el I libro como principio guía de la definición de justicia refutado después por Sócrates, y que es recuperado al final del libro II bajo la perspectiva que opone la identidad y la alteridad para determinar la finalidad de la buena mentira de palabra. Esta muestra correspondencias con los tres puntos desarrollados arriba. En primer lugar, la mentira es una herramienta útil para defender la integridad del sujeto sabio ante los ataques del enemigo (1). En segundo lugar, esta oposición constituye una frontera que se extiende al interior de los individuos y se corresponde con la oposición razón/locura. En este esquema, los “así llamados” amigos tienen que ser defendidos de ellos mismos y de la locura en la que pueden incurrir eventualmente (2). En último lugar, considerando como un enemigo la ignorancia de los hechos pasados, que induce a erróneas reconstrucciones e interpretaciones históricas, la mentira “amiga” que pueda ayudar a defender la integridad de un saber filosófico adquirido es el mito, el cuento falso que en su misma

falsedad se acerca a la verdad filosófica. Esto será posible solamente si se atiende a la distinción ya realizada entre verdadera mentira y mentira de palabra (3).

Esta división permite definir claramente donde está la “verdadera” verdad y la “verdadera” mentira en cualquier conflicto que involucre a dos individuos, las partes del alma individual o la totalidad de la comunidad política. La hostilidad que produce una fractura en el interior de una unidad homogénea, o la locura que impide distinguir entre el bien y el mal, o la ignorancia producida por el olvido se configuran como diferentes formas de la enfermedad, del desacuerdo entre una unidad que tendría que ser armoniosamente concorde, reconociéndose como familiar (οἰκεῖος) y homogénea a sí misma. La frontera que separa al amigo del enemigo se superpone con la línea que separa lo “idéntico” de lo “otro”, lo familiar de lo extraño. En este ámbito de conflicto, la buena mentira se configura como una herramienta que la verdad propia del λόγος usa para defenderse de una realidad externa que por enemistad, locura, insensatez o ignorancia no se rinde a la verdad.¹⁹

La mentira de la palabra se pone como un espacio entre el sujeto lógico-racional, coherente, igual a sí mismo y una realidad cruzada por la desunión, la diferencia y el olvido de sí. Este espacio es al mismo tiempo una distancia y un lugar de relación que conecta lo idéntico y lo otro, lo propio (οἰκεῖον) y lo ajeno (ἀλλότριον), el amigo (φίλος) y el enemigo (ἐχθρός) (*Resp.* II 376b4-7) según un esquema lógico-interpretativo que cruza la entera obra de Platón.²⁰

19 Cf. también *Resp.* 349c11-d2, donde el hombre justo se define por el hecho de que no toma ventaja sobre su símil, sino sólo sobre aquel que es diferente, esto es el hombre injusto.

20 Cf. por ejemplo *Gorg.* 465b, donde las falsas artes que se unen bajo el nombre de κωλακεία, o adulación, y ofreciendo una belleza “ajena” (ἀλλότριον κάλλος) llevan al hombre a descuidar (ἀμελεῖν) la belleza “propia” (οἰκεῖον) que se adquiere sólo por el medio de una verdadera τέχνη. Este esquema encontrará correspondencia en la estructura ontológica del cosmos del *Timeo*. Sin embargo hay que subrayar que el

Esta perspectiva permite interpretar toda la complejidad del punto (3). Retomando un pasaje del *Timeo* (29b3-d3) es posible afirmar que la realidad material del devenir contingente no puede ser totalmente reducida a la perfecta, coherente identidad del ser y la verdad: en la dimensión de la contingencia hay siempre un desecho, un espacio de desviación irreductible. Esta incongruencia inextinguible se verifica no sólo en la materialidad del instante presente, de las percepciones materiales *hic et nunc*, sino más en general en la entera dimensión temporal del devenir. La materialidad, sea ésta presente o la pasada, esquiva el gesto de comprensión propiamente filosófica. El gesto de dominio de los *παλαιά* no puede más que limitarse a un acercamiento, a una aproximación a lo que no se conoce (o se conoce muy poco) a través de una asimilación (*ἀφομοιέω* en 382d7) de algo que es interno y conocido: la verdad que el alma tiene en sí misma. Este acercamiento se realiza a través del *λόγος εἰκός*, el discurso verosímil que permite al filósofo comprender la realidad a pesar de su devenir y de llenar el vacío de los tiempos desconocidos con una reconstrucción probable de los hechos.²¹

De esta manera, resulta más fácil entender la conexión propuesta por Platón entre la mentira y la comprensión del pasado: siendo desconocido y, de hecho, no comprensible a través de un acto lógico-lingüístico de comprensión estable y verdadera a la manera de un objeto ontológico, el pasado se configura como una realidad ignota, ajena al sujeto y cognoscible solo a través de un acto de creación, de *ποίησις* de un discurso filosóficamente verdadero. El medio de este acto filosófico es un *μῦθος*,

Timeo presupone la reflexión desarrollada entre *Sofista* y *Parménides* sobre lo “mismo” y lo “otro” en relación con la participación en una misma substancia. Sobre el tema cf. Brisson (1998) y Fronterotta (2003: 30ss).

21 Cf. Gill (1993: 58-9). Para el tema del *εἰκός λόγος*, cf. también Butti de Lima (1996) y (2002: 111-131), y Casnati (2011) 68-77. Ejemplo de *μῦθος* histórico es el relato de los tiempos sucesivos al diluvio en *Leg.* III 676a ss. Cf. 684a donde, en el contexto de las guerras entre Esparta, Argos y Mesenia, se declara que, como se conocen los eventos pasados, la búsqueda no tiene que fundarse sobre el vacío.

un relato que por su naturaleza propia es “ficticio”,²² y que, sin embargo, es capaz de acercar la realidad a la verdad, entendiendo por esta no una verdad “fáctica”, relativa a los hechos, sino la “verdadera” verdad, que es moral, racionalmente concebida y políticamente necesaria para fundar la ciudad justa.

Entre μῦθος y filosofía no hay oposición, sino una necesaria integración o subsunción del primero a la segunda. Como ha sido justamente dicho “la fantasía mitopoiética non si contrappone alla verità teorica, né rappresenta un’evasione dalla realtà storico-politica. Al contrario [...] essa è produttiva di una realtà viva e tangibile nel discorso e nel pensiero”.²³ Es así que, perdiendo su carácter negativo de oposición a la verdad, lo ψεῦδος mítico llega a ser definido como noble (γενναῖος) herramienta de la verdad.²⁴ Es el caso de la “noble mentira”, el μῦθος que en el III libro reconstruye la genealogía de la ciudad (414d-415c), tiene que radicarse en la καλλίπολις bajo la forma de una opinión verdadera compartida por la comunidad. Lo ψεῦδος, entonces, participa de manera fundamental en la creación discursiva y práctica de la πόλις justa, a condición de que respete y promueva la verdad filosófica.²⁵

Sin embargo, Platón parece señalar en diferentes lugares cómo para llegar a la formulación de una falsedad mítica, aunque buena y noble, es necesario pasar por un camino peligroso. En este sentido, algunas señales dramáticas asumen un valor conceptual específico. Me refiero, por ejemplo, a la incertidumbre o a la vergüenza que Sócrates manifiesta cuando intenta producir relatos explícita y conscientemente mentirosos, o su inquietud

22 Cf. Santa Cruz (2014: 15).

23 Cf. Vegetti (2007b: 63-4).

24 Para una referencia al debate sobre la traducción del adjetivo γενναῖος. cf. Santa Cruz (2014: 19 y 24-27).

25 Cf. también *Leg.* 665c, donde, después haber hablado de la posibilidad de que el legislador recurra a la mentira, Platón propone por ley que “toda la ciudad no cese nunca de encantarse (ἐπάδουσιν) a sí misma”.

durante la búsqueda de una definición de la opinión falsa.²⁶ Ni siquiera el filósofo, el hombre sabio, justo y racional, que está lejos de la simplicidad que impide distinguir la verdad de la falsedad, es totalmente inmune a la fuerza encantadora de la palabra, y él también corre el riesgo de olvidarse de sí mismo y perderse en el entramado del μῦθος.²⁷ Como el poeta de las *Leyes* (719c-d), el autor de un discurso puede encontrarse representando posiciones opuestas o diferentes a la suya, y en este juego perder la razón (οὐκ ἐμφορῶν ἔστιν). Platón considera ese juego de identificación total con otro como una traición a sí mismo, un olvido del *logos* o la sumisión de este último a la parte irracional,²⁸ actitudes que tienen consecuencias peligrosas en un nivel político, como la historia de la Atenas de los siglos V y IV puede confirmar. Personajes como Céfalo y Polemarco, que en el libro I de la *República* no dudan en recurrir a la poesía para respaldar sus posiciones, son representantes de una cultura fuertemente centrada en la experiencia poética, una cultura que Platón de hecho comparte. Sin embargo, el nivel

26 Cf. *Resp.* 414d1-2, 414e6, o también *Theaet.* 187d1, donde Sócrates declara explícitamente su “desasosiego” (θράττει με) y su “perplejidad” (ἀπορία) cuando tiene que definir la experiencia (τὸ πᾶθος) de la opinión falsa (δοκάζειν τινα ψευδῆ), o también *Theaet.* 189e7-190a5 donde se evidencia el peligro de ser dominados por el discurso en ausencia de un conocimiento sólido para contrastarlo. Para algunos ejemplos de esta dificultad socrática de pronunciar un discurso falso, en un nivel fáctico como en un nivel ontológico, cf. *Resp.* III 414c-d, *Phaedr.* 237a.

27 La simplicidad (ἐνήθεια) es característica de los hombres privados por la carencia de τέχνη o por la fascinación del orador, de la capacidad de reconocer la falsedad. Para el término cf. *Resp.* 343a, *Menex.* 235b-c, *Leg.* 679c. Cf. también Cambiano 1991 pp. 202-212 y 2002, p. 679.

28 En *Resp.* III 396a Sócrates declara que es necesario conocer (γνωστέον) las figuras de la alteridad, es decir el loco, el malo y la mujer. Sin embargo hay que evitar la imitación (οὐκ μιμητέον) que engendraría la asimilación de malas costumbres. Cf. *Resp.* X 604b-606d donde a partir del principio de oposición entre parte irracional y parte racional del alma, y la de la definición de verdad como adherencia de esta última al ser, Platón desarrolla una condena de la μίμησις poética de su tiempo, que fortalece la compasión contra el pensamiento racional y la templanza, induciendo al error y a la perversión.

elevado de sofisticación de la poesía y del drama contemporáneo tendía a instaurar peligrosos efectos desorientadores, como la identificación con el personaje, lo que conduce a un peligroso olvido de sí.

En este contexto, se torna prioritario mantener clara la división entre la perspectiva del personaje del *μῦθος* y la del autor. Esta separación permite reconocer en el autor de discursos (sean estos *λόγοι* o *μύθοι*) al portador de una razón y de una voluntad de la que es responsable y consciente. De esta forma se garantiza la posibilidad de reconocer siempre, detrás de la *performance* mítico-poética, el alma, individual e íntegra, del *ποιητής*.²⁹ El acto “poietico” tiene una fuerza centrífuga capaz de distraer a su mismo creador, de llevarlo afuera de sus convicciones, de su sabiduría, de su misma identidad. El poder imitativo del mito amenaza constantemente la capacidad del autor para quedarse sólidamente ligado a la templanza y la verdad, perdiéndose (y haciendo perder al oyente) en la pasión de cada personaje.³⁰ De hecho, parte fundamental de la práctica de la filosofía es justamente una lucha constante para la subsunción del discurso mítico-poético al *λόγος* filosófico, que permita utilizar el mito sin eliminarlo de las herramientas discursivas ni quedarse bajo el efecto de su encantamiento.³¹ Un primer paso en esta dirección es reconocer el riesgo y declarar inaceptable que en la ciudad justa el *ποιητής* (sea él autor o simplemente *performer*) del discurso ceda al desvío mimético identificándose con una

29 Sobre la preocupación en Platón de interpretar un texto como fruto de una voluntad, justa o errónea, de un autor, interpretando la presencia de una pluralidad de voces y opiniones como una auto-contradicción del mismo autor cf. Halliwell (2000 102-5).

30 Sobre al riesgo de olvidarse de si mismo y de la verdad escuchando el engaño de un *λόγος* mentiroso, cf. *Menex.* 235c. Cf. también Gill (1993: 49-50).

31 En esta perspectiva se puede entender la insistencia sobre una educación que inmune a los guardianes del efecto de encantamiento: cf. *Resp.* 412e4-7 y más en general 413b4-c3. Sobre el tema de la subsunción del discurso poético a la filosofía, cf. Halliwell (2000: 109), donde es usado el término “subjection” para definir la relación entre *μῦθος* y *λόγος*.

perspectiva ajena a su identidad. Los μυθόλογοι no pueden descuidar el aprendizaje de la verdad o la verdadera opinión, y no pueden olvidarla, ni siquiera por el tiempo limitado de la *performance*, para sumergirse en una opinión o en una pasión que no es digna de esa verdad. Por la centralidad de la función paideutica que los poetas y los autores de discursos en general poseen, la mitología tiene que ser controlada y guiada políticamente. Desde esta perspectiva se comprende la importancia de la creación de τύποι y de las formas de censuras de los λόγοι, de los cantos y de cualquier producto artesanal. Este control en la producción mítica y poética permite guiar las percepciones estéticas de los jóvenes de la ciudad (y de los futuros filósofos), en particular esas relativas al ritmo y al armonía (401b-402c) de manera tal que las almas sean moldeadas según un principio de justicia, amistad y razón. Claramente esta educación musical afecta la parte más irracional del alma, esto es, el θυμός y la ἐπιθυμία y, sobre todo en el caso de los gobernantes, tiene que encontrar sucesivamente un respaldo en un nivel racional.³² Sin embargo, es gracias a la juvenil asimilación del ritmo, que los ciudadanos, una vez que se vuelven adultos, son capaces de reconocer un λόγος recto cuando lo encuentran y de amarlo por la familiaridad (οἰκειότης) que a eso los liga (402a4).

Como se ha tratado de explicar, en los primeros tres libros de la *República* Platón señala que para la búsqueda de una definición de justicia se vuelve

32 Cf. *Resp.* 409c2-e2, donde Platón afirma que un alma bien educada puede llegar a reconocer en sí misma el bien, y con eso a distinguir el bien y el mal fuera de ella. Lo mismo no vale para las almas que por mala educación han llegado a un estado de injusticia. La justicia puede ser reconocida sólo a través de una buena educación. Sin embargo, como se explicita más adelante en el diálogo, para elegir las armonías y los ritmos que conducen a la construcción de un alma justa, hay que reconocer previamente la justicia en sí misma: como el reflejo de una letra del alfabeto puede ser reconocido solo a partir de un conocimiento previo de la letra misma, así la justicia tiene que ser individualizada antes de su reflejo musical cf. 402a7-c8. De esta manera, parece que la educación en la justicia y el reconocimiento teórico de la misma sean uno el presupuesto del otro. Cf. Gill (1993: 42-3, en part. n. 8).

necesaria una revisión de la noción de verdad así como generalmente concebida. Tratando de profundizar la relación entre verdad y mentira, el filósofo ateniense propone de introducir la oposición conceptual entre verdad “de palabra” y verdad “del alma”, la cual distingue entre una verdad propia de lo dicho y una verdad propia del locutor. Esta nueva articulación permite analizar en una nueva luz el problema de la mentira, por un lado dando lugar a un uso estratégico de la misma sin que éste afecte el núcleo de verdad guardado en el alma, y por el otro abriendo en los libros sucesivos a una definición de verdad como contacto cognoscitivo y adherencia de la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ al ser, según un principio de familiaridad y reconocimiento. Por tanto, la introducción del concepto de verdad del alma tiene consecuencias importantes en el ámbito de la producción de discursos y relatos así como en el de la $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ que plasma las almas de ciudadanos y guardianes en vista de la edificación de la $\kappa\alpha\lambda\lambda\acute{\iota}\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$.

BIBLIOGRAFIA

- ADAM, J. (2009), *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam, Cambridge, CUP.
- ANNAS, J. (1978) "Plato and the common morality" *The Classical Quarterly*, New Series 28, N. 2., 437-451.
- _____ (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press.
- BARNEY, R. (2010), "Notes on Plato on the *Kalon* and the *Good*", *Classical Philology* vol. 105, n. 4, 363-377.
- BRISSON, L., (1998a), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Berlin, Academia Verlag.
- BUTTI DE LIMA, P. (2012), *Un'archeologia della politica: letture della Repubblica di Platone*, Milano, Mimesis.
- CAMBIANO, G., (1991), *Platone e le tecniche*, Roma-Bari, Laterza.
- _____ (2002), "Catastrofi naturali e storia umana in Platone e Aristotele" *Rivista storica italiana* 114, v. 3, 694-714.
- CASNATI, M. G., (2011), "Mentir en palabras en República y relato ilustrado en Timeo", *Nova Tellus*, 29, 2, 47-85.
- DELGADO, C., (2015), "Discurso falso y literatura en Platón. Una discusión a partir de R. II 376d-379a", en *Diánoia*, v. 60, 74, 22-51.
- FERRARI, F., (2007), "La transizione epistemica", en M. ERLER / L. BRISSON (eds.) *Gorgias – Menon, International Plato Studies*, vol. 25, Academia Verlag, 290-296.
- _____ (2010), "Conoscenza filosofica e opinioni politiche nel V libro della Repubblica di Platone", *Atene&Roma* 4, 26-46.
- _____ (2011), *Platone, Teeteto*, introduzione traduzione e note di cura di Franco Ferrari, Milano, BUR.
- FRIEDLÄNDER, P., (2004), *Platone*, Milano, Bompiani.
- FRONTEROTTA, F. (2003), *Platone, Timeo*, introduzione traduzione e note di cura di Francesco Fronterotta, Milano, BUR.

- GASTALDI, S., (1998a), “Dikaion/dikaiosyne”, en M. VEGETTI (ed.) *La Repubblica di Platone*, Napoli, Bibliopolis, 159-169.
- _____ (1998b), “Polemárcos”, en M. VEGETTI (ed.) *La Repubblica di Platone*, Bibliopolis, Napoli, 171-191.
- GILL, C., (1993), “Plato on Falsehood – non Fiction”, en C. GILL, and T. P. WISEMAN (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Austin, University of Texas Press, 38-87.
- HALLIWELL, S., (2000), “The Subjection of Muthos to Logos: Plato’s Citations of the Poets”, *The Classical Quarterly*, New Series, 50, n. 1, 94-112.
- POPPER, K. R., (1966) *The open society and his enemies*, Princeton University Press, Princeton 1966.
- RUDEBUSCH, G., (1990), “Does Plato Think False Speech is Speech?” in *Noûs*, 24, n. 4, 599-609.
- SANTA CRUZ, M. I., (2007), *Falsedad genuina y falsedad verbal en Platón*, en A. GONZÁLEZ DE TOBIA, (ed.), *Lenguaje, Discurso y Civilización. De Grecia a la Modernidad*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, 271-286.
- _____ (2014) “Usos éticos y usos políticos de la ficción en Platón”, *Sapere Aude – Belo Horizonte*, 5, n.10, 12-29.
- SASSI, M. M., (1986), “Natura e storia in Platone”, *Storia della storiografia*, 9, 104-128.
- SCHOFIELD, M., (2007), *The Noble Lie*, in G. R. F. FERRARI (ed.), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 138-164.
- SHOREY, P., (1937), *Plato the Republic*, London.
- VEGETTI, M., (2003), *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi.
- _____ (2007a), *Dialoghi con gli antichi*, a cura di Silvia Gastaldi, Augustin, Academia Verlag Sankt.
- _____ (2007b), *Platone, La Repubblica*, Milano, BUR.