

## **La función del mito en República II, III y X**

Martina Guevara

Universidad de Buenos Aires – IIGG /CONICET (Argentina)

Recibido: 29/07/2014

Aceptado: 25/08/2014

Resumen: El artículo se propone abordar la multiplicidad de funciones conferidas al mito en los Libros II, III y X de la *República* de Platón dando cuenta las paradojas que se generan en su valoración a lo largo de los tres libros. El mito es asociado a lo más bajo del alma humano y sin embargo, al mismo tiempo, es considerado como una parte fundamental, por ejemplo, de su plan educativo: ¿Cuál es el criterio imperante? ¿Qué interconexiones se generan? ¿Cuál es la relación entre mito y verdad? Tres ejes de abordaje articularán este escrito: "El mito como metáfora del pensamiento filosófico", "La noble mentira y la convergencia de dos funcionalidades" y "La sabiduría del mito" cada una concerniente al libro II, III y X respectivamente. Las interrelaciones entre estos abordajes pondrán, a la vez, en cuestionamiento un enfoque cristalizado de la crítica que lee la República como la obra en la cual el filósofo expulsa a los poetas de la ciudad.

Palabras claves: Platón, mito, verdad, utilidad, logos.

Abstract: The paper attempts to address the multiplicity of functions conferred on the myth in Books II, III and X of Plato's Republic realizing the paradoxes that are generated in their assessment along the three books. The myth is associated with the lowest of the human soul and, yet, at the same time is considered as an essential part of, for example, their educational plan: What is the prevailing criterion? What interconnections are generated? What is the relationship between myth and truth? Three lines of approach articulated this writing: "Myth as metaphor of philosophical thought", "The noble lie and the convergence of two functions" and "Wisdom of the myth" concerning book II, III and X respectively. The interrelationships between these approaches will, in turn, question a crystallized approach to the review that reads the Republic in which the philosopher expelled the poets from the city

Keywords: Plato, myth, truth, utility, logos.

### Introducción

A manera de tema general, este artículo problematiza sobre la función del mito en los Libros II, III y X de la *República* de Platón<sup>1</sup>. El mito es catalogado, en el Libro II, como narración ficticia (*Rep.* II 376e 15) y asociado en el Libro X a las partes más bajas del alma humana: “en su relación íntima con uno de los elementos de alma, y no como el mejor” (*Rep.* X 605a 10 - b 1). Sin embargo, Platón recurre al mito a lo largo de la *República*. Ya sea constituyéndolo como parte integrante de su plan educativo: “¿Y no hay que educarlos por medio de unas y otras, pero primeramente con las ficticias?” (*Rep.* II 377a 1), ya bien como sostén de su argumentación:

¿Cómo nos la arreglaríamos ahora -seguí- para inventar una noble mentira de aquellas beneficiosas de que antes hablábamos, y convencer con ella ante todo a los mismos jefes, y si no a los restantes ciudadanos? (*Rep.* III 414 b 8) / - Pues estos-dije yo- no son nada en número ni en grandeza comparados con aquellos que a cada uno de esos hombres le espera después de la muerte; y también esto hay que oírlo, a fin de que cada de ellos recoja de este discurso lo que debe escuchar (...) pues he de hacerte- dije yo- no un relato de Alcinoos, sino el de un bravo sujeto, Er, hijo de Armenio, panfilio de nación...( *Rep.* X 614a 1 – b 11)

Esta situación paradójica es comprendida de diferentes maneras por la teoría. Luc Brisson<sup>2</sup>, en su libro *Platón, las palabras y los mitos*, entiende que Platón sólo recurre al mito por considerarlo una herramienta ineludible para gobernar a grandes sectores de la comunidad:

A pesar de la inferioridad del estatuto que le asigna, Platón reconoce cierta utilidad al mito en los dominios de la ética y la política, donde constituye, para el filósofo y el legislador, un importante instrumento de persuasión (2005:184) / Discurso del otro, discurso para el otro,

<sup>1</sup> PABÓN, J. - FERNÁNDEZ-GALIANO, M. *Platón. La República*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1997.

<sup>2</sup> BRISSON, L. *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, trad. cast, Madrid, Abada editors, 2005

de este modo se presenta el mito ante el discurso del filósofo (2005:120) / el mito desempeña el papel de paradigma, al que, no por medio de la enseñanza sino de la persuasión, viene a referirse, para conformar a él su comportamiento, todos lo que no son filósofos, es decir la mayoría de los humanos (2005:164).

A su vez, y fundamentalmente, para este autor, Platón únicamente contemplaría aquellos mitos reelaborados según el *logos* filosófico:

la verdad sólo se manifiesta realmente en el discurso filosófico (...) El valor de verdad o de falsedad es algo de segundo orden; en la medida en que un mito es verdadero o falso según concuerde o no con el discurso que sostiene el filósofo sobre el mismo tema (2005:172).

De esta forma, según Brisson, el mito solamente es admisible para Platón si se encuentra subordinado a la verdad filosófica. Por su parte, Tate<sup>3</sup>, en "Plato and Imitation", manifiesta una opinión similar: "The kind of poetry which is imitative in the good sense is that which imitates the ideal world" (1932:161).

Divergiendo con estas posturas, tanto Pierre Grimal<sup>4</sup> como Hans-Georg Gadamer<sup>5</sup> consideran que el mito en Platón no jugaría simplemente el rol de un arma de persuasión sino que, por sobre todo, constituiría un medio para alcanzar aquellas verdades inaccesibles para la razón. Así Grimal en la Introducción de *La mitología griega* indica:

Platón en el *Fedón*, el *Fedro*, el *Banquete*, la *República* y otros diálogos, prolonga su pensamiento mediante mitos que él mismo inventa. Sin duda, no es exagerado sostener que tal generalización del mito y tal liberación de sus fuerzas, han sido una de las aportaciones fundamentales -tal vez incluso la aportación más esencial- del helenismo al pensamiento humano. Gracias, al mito, lo sagrado ha dejado de ser terrible; toda una región del alma se ha abierto a la reflexión; gracias a él, la poesía ha podido convertirse en sabiduría. (1991:13).

Gadamer, en forma similar, sostiene en *Mito y Razón*:

---

<sup>3</sup> TATE, J. "Plato and Imitation". En: *Classical Quarterly* 26, 1932, pp. 161-169.

<sup>4</sup> GRIMAL, P. *La mitología griega*, trad.cast. España, Paidós,1991

<sup>5</sup> GADAMER, H,-G. *Mito y razón*, trad.cast. Barcelona, Paidós,1997

encontramos, pues, la relación entre mito y *logos* no sólo en los extremos de la oposición ilustrada, sino precisamente también en el reconocimiento de un emparejamiento y de una correspondencia, la que existe entre el pensamiento que tiene que rendir cuentas y la leyenda transmitida sin discusión. En especial, esto se muestra en el giro peculiar con que Platón supo unir la herencia racional de su maestro Sócrates con la tradición mítica de la religión popular. Rechazando la pretensión de verdad de los poetas, admitió sin embargo simultáneamente, bajo el techo de su inteligencia racional y conceptual, la forma narrativa del acontecer que es propia del mito. La argumentación racional se extendió, por decirlo así, pasando por encima de los límites de sus propias posibilidades demostrativas, hasta el ámbito a que sólo son capaces de llegar las narraciones. Así, en los diálogos platónicos el mito se coloca junto al *logos* y muchas veces es su culminación. (1997:2).

Una posición intermedia podemos hallar en la introducción de Andrea W. Nigtingale<sup>6</sup> a su libro *Genres in dialogue*. Si bien Nigtingale sostiene que la inclusión de otros géneros al *logos* filosófico platónico está, en la mayoría de los casos, limitado a lo que él define como un uso paródico (es decir, empleado como herramienta para delimitar su propio discurso)<sup>7</sup>, advierte, a su vez, que toda intertextualidad implica un diálogo con otra forma de verdad:

If genres are not merely artistic forms but *forms of thought*, each of which is adapted to representing and conceptualizing some aspects of experience better than others, then an encounter between two genres within a single text is itself a kind of dialogue (1995:3).

Haciéndose eco de ambas posiciones, Geneviève Droz<sup>8</sup>, quien realiza un análisis minucioso de los mitos platónicos, sintetiza sus apariciones de la siguiente manera:

dos concepciones del mito parecen ser dominantes: o bien es una explicación diferente (por la imagen o símbolo) de lo ya conocido, más entretenida, sugestiva o pedagógica. O bien es una hipótesis lanzada sobre lo desconocido, hipótesis verosímil y -

---

<sup>6</sup> NIGHTINGALE, A. W. *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

<sup>7</sup> "Plato uses intertextuality as a vehicle for criticizing traditional genres of discourse and, what is more important, for introducing and defining a radically different discursive practice, which he calls «philosophy»" (1995:5).

<sup>8</sup> DROZ, G. *Los mitos platónicos*. Barcelona, Labor, 1993.

suficiente- para iluminarnos en cuestión oscura, una apuesta que vale la pena mantener, un riesgo que, en palabras de Fedón, es bello correr (1993:14).

Luego de lo expuesto, planteamos como hipótesis de este artículo, en primer lugar, que en la *República* el criterio de utilidad es preeminente sobre cualquier otro tipo de valoración del mito, asimismo, al igual que Droz, entendemos que no existe en Platón una perspectiva unívoca que defina su funcionalidad. Sostendremos que las dos concepciones del mito resumidas por Droz se presentan en la *República* en los Libros II y X respectivamente. Específicamente, proponemos, entonces, que en el Libro II el mito es necesario como forma pedagógica de transmisión de la verdad conocida por la filosofía; en tanto que en el mito de Er del Libro X se vuelve herramienta fundamental para acceder a una verdad imposible de conocer por medio de la filosofía. A su vez, estimamos que el mito encargado de unificar el de la autoctonía con el de los metales en el Libro III representa un punto de convergencia de ambas funcionalidades. Dividiremos nuestro trabajo en tres apartados donde nos centraremos en estudiar la función del mito en cada uno de los libros referidos aunque analizando siempre las interconexiones existentes entre ellos. Arribaremos, luego, a una conclusión general.

#### *República* II. El mito como metáfora del pensamiento filosófico

Desde la primera aparición del mito en el Libro II de la *República* se enuncia en simultáneo su desvalorización junto a la necesidad de su empleo: “¿No hay dos clases de narraciones, unas verídicas y otras ficticias?(...) ¿Y no hay que educarlos por medio de unas y otras, pero primeramente con las ficticias?”(*Rep.* II 376e 14 - 377a 1). La conflictiva relación entre la crítica a la falsedad del mito y la estimación de su utilidad práctica será uno de los ejes centrales del Libro II<sup>9</sup> de la *República*. Ya que si bien “falsedad” y “utilidad” no son atributos por sí mismos contradictorios, sí generan, necesariamente, un debate en términos éticos. Así lo advierte Malcom Shoefield<sup>10</sup> en su artículo “The noble lie”: “In having Socrates sanction lying as a basic ingredient in political discourse, Plato must have known he was breaching the norms of the democratic political ideology of his own time and place.” (2007:140). Pero este problema no sería imprescindible de recorrer por Platón si no fuera por el carácter eminentemente político de la *República*. Platón reconoce una sorprendente cualidad

---

9 Puede decirse que este conflicto continúa también en gran parte de *Rep.* III y X

<sup>10</sup> SHOEFIELD, M. “The noble lie”. En: G.R.F. FERRARI (ed.) *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

persuasiva en el mito<sup>11</sup>, capaz de afectar tanto, y especialmente, a niños: “Pues se hallan en la época en que se dejan moldear más fácilmente y admiten cualquier impresión que se quiera dejar grabada en ella” (*Rep.* II. 377b 1 - 3), como a adultos (*Rep.* II 378d 1- 3; II 380b 11)<sup>12</sup>; y, de esta forma, lo vuelve, dentro de la lógica de la *República*, un elemento ineludible de examen<sup>13</sup>. Es, precisamente, esta capacidad persuasiva del mito lo que, sostenemos, dictamina bajo qué parámetros es trazado cualquier análisis subsiguiente del mismo en el libro II y, a un nivel general, en la *República* toda.

Siendo el mito altamente persuasivo, se vuelve tan peligroso como útil y, por ende, tan necesario de censurado como empleado:

Debemos, pues, según parece, vigilar ante todo a los forjadores de mitos y aceptar los creados por ellos cuando estén bien y rechazarlos cuando no; y convencer a las madres y ayas que cuenten a los niños los mitos autorizados, moldeando de este modo sus almas por medio de las fábulas mejor todavía que sus cuerpos con las manos (*Rep.* II 377c 1-7).

A partir de este señalamiento, creemos pertinente pensar que la marcación inicial de la falsedad del mito en el libro II se debe, más que a un juicio de valor, a la necesidad de constituir un criterio de censura:

Y habrá que rechazar la mayor parte de lo que ahora cuentan./ -¿Cuáles?-preguntó / ... Aquellos -dije- que nos relataban Hesíodo y Homero, y con ellos, los demás poetas. Ahí tienes a los forjadores de falsas narraciones que han contado y cuentan a la gente (*Rep.* II 377c 8 – d 9)

En este punto, y bajo la convicción de que el criterio de censura es uno de los elementos claves para entender la funcionalidad del mito en la *República*, pasaremos, a continuación, a analizar de forma más pormenorizada esta cuestión.

---

11 Stephen Halliwell advierte: “Socrate’s premise that (poetic) narratives induce an shape beliefs in their audiences” (1997: 319). Un análisis minucioso de la capacidad persuasiva adjudicada al mito a lo largo de la obra platónica puede leerse en el capítulo 7 del ya citado libro de Brisson.

12 Debemos señalar que, de todas formas, por lo menos en el libro II, se puede inferir que se trata de adultos en quienes, empleando las palabras de Brisson, “la razón no ha alcanzado aún o no alcanzará nunca la fase última de su desarrollo, a la que sólo llegan una minoría de adultos (los filósofos)” (2005:164)

13 Halliwell indica: “poetry could be deemed one of the most influential uses of languages in the traditional life of the polis, rivaled only by law (whose authority however lacked poetry psychological intensity) and by public oratory (to which Plato compares poetry at *Gorg.* 501-502)” (1997:314)

Dada, en principio, la oposición entre la doctrina platónica y la mentira -“la verdad merece que se la estime por sobre todas las cosas” (*Rep.* III 389b 3-4)- no sorprende que Platón considere necesario de ser desechado de su futura polis cualquier discurso que induzca a la misma. Sin embargo, casi inmediatamente después de expulsar de su república a las narraciones falsas, realiza la siguiente afirmación: “En cuanto a las hazañas de Crono y el tratamiento que le infligió su hijo, ni aunque fueran verdad me parecería bien que se relatasen tan sin reboso” (*Rep.* II 378a 1 - 4). A partir de esta cita, es posible realizar dos aseveraciones: en principio que, para Platón, lo verdadero no es necesariamente beneficioso y, en segundo término, que lo beneficioso debe primar sobre lo verdadero. Se advierte, entonces, que la apreciación de la utilidad del mito no constituye, al igual que tampoco lo hacía el reconocimiento de su carácter falso, simplemente una acción valorativa, sino, además, un medio a partir del cual crear un pauta de censura. Criterio que, finalmente, pareciese imponerse sobre el de veracidad. Incluso, ya antes del pasaje citado Platón enunciaba:

Hemos de permitir, pues, tan ligeramente, que los niños escuchen cualesquiera mitos, forjados por el primero que llegue, y que den cabida en su espíritu a ideas generalmente opuestas a las que creemos necesario que tengan inculcadas al llegar a mayores (*Rep.* II 377 b 5-9).

De este modo, observamos que la verdad como primer criterio normativo es subordinada por una segunda norma de censura: la utilidad para el buen funcionamiento de la república. Remitiéndonos al principio de este apartado, podríamos considerar que la relación conflictiva trazada entre falsedad y utilidad pareciese resolverse a partir de un constructo normativo donde es privilegiado el último atributo sobre el primero. Corroborando, así, la primera parte de nuestra hipótesis: “en la *República* el criterio de utilidad es preeminente sobre cualquier otro tipo de valoración del mito”.

No obstante, debemos seguir analizando aún más esta cuestión ya que aquello que se “cree necesario” también es denominado como verdad por Platón: “Y no la hacemos útil también con respecto a las leyendas mitológicas de que antes hablábamos, cuando no sabiendo la verdad de los hechos antiguos, asimilamos todo lo que podemos la mentira a la verdad.” (*Rep.* II 382d 1-5). De esta forma, lo que hace extremadamente conflictiva la relación entre utilidad y falsedad del mito es que ambos atributos pueden tanto convivir en un mismo objeto como volverse antagónicos. Como vemos, la normativa de la utilidad sobre la de veracidad se sustenta, paradójicamente, en *República* II, en un criterio de verdad. Sin embargo,

la contradicción se desdibuja inmediatamente antes al pasaje citado, cuando se enuncia una distinción entre formas de falsedad (*Rep.* II 382a 5 - c 2). En estos pasajes, Platón diferencia entre mentira real y de palabra, dando lugar a uno de los grandes temas trabajados por la crítica. Mientras que la mentira real describe un estado de desconocimiento instalado en el alma del engañado, la de palabra implica la imitación de una situación -y como tal transitoria- del alma. La mentira de palabra debe ser empleada en determinadas circunstancias donde no hacerlo podría implicar una mentira verdadera, como es el caso de las falsedades dichas a los enemigos o a amigos prontos a cometer algún mal (*Rep.* II 382c 10 - d 1). En este sentido, como explica María Isabel Santa Cruz<sup>14</sup>:

Podríamos entender que se está estableciendo aquí una distinción entre verdad fáctica y verdad moral normativa. En efecto, lo fácticamente verdadero, en el sentido de que responde genuinamente a los hechos, no es lo mismo que lo que Sócrates considera verdadero en su proyecto educativo y político (2012:5).

Nos es admisible realizar, entonces, la siguiente aseveración: la mentira de palabra miente respecto a una verdad de hecho pero se sustenta en una verdad moral superior. Además, no se debe olvidar que, para Platón, lo bueno beneficia<sup>15</sup>, por lo que si los mitos platónicos no son verdades de hecho, es decir, son mentiras de palabra, son, sin embargo, verdaderos en términos morales dado que benefician a los ciudadanos. De ahí, la unión entre utilidad y verdad y, al mismo tiempo, entre utilidad y falsedad. A partir de estas observaciones, concluimos, entonces, que el mito que Platón se permite emplear en su futura polis debe ser tanto útil como verdadero moralmente.

Pero, finalmente, ¿qué define esta verdad moral normativa que debe seguir el mito para poder ser tanto verdadero como útil? Por lo menos en el libro II, la normativa parece limitarse a tres<sup>16</sup> preceptos: la bondad de los dioses (*Rep.* II 380c 7-9) y su incapacidad tanto para la mentira (*Rep.* II 382d 8-9) como para la transformación (*Rep.* II. 382e 12-15). Todos los ejemplos de mitos repudiables violan alguno de estos preceptos. Así:

---

<sup>14</sup> SANTA CRUZ, M. I. "Usos éticos y usos políticos de la ficción en Platón". En ZAMORA CALVO, J.M. *Influencia de las éticas griegas en la filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, en prensa, 2012

<sup>15</sup> "¿Y qué? ¿Lo bueno beneficia?/ - Sí" (*Rep.* II 379b 13-14)

<sup>16</sup> Debe aclararse que en la *República* los dos últimos preceptos diferenciados en este artículo conforman uno solo (*Rep.* II 383a 2-6)

hay que impedir por todos los medios que nadie diga en ella que la divinidad que es buena, ha sido causante de los males de un mortal (*Rep.* II 380b 8-10)/no aprobaremos (el pasaje) de Esquilo en que dice Tetis que Apolo cantó en sus bodas y celebró su dichosa descendencia, « mi vida longeva y exenta de toda enfermedad (...) Yo no pensé que pudiera caber mentira en boca de los divina de Febo, sede de las artes proféticas. Pues bien, él, el que cantaba, el que asistía al festín, el que dijo todo aquello, él mismo ha sido el asesino de mi hijo» (*Rep.* II 383a 9- b 12)/ Y que tampoco las madres, influidas por ellos, asusten a sus hijos contándoles mal las leyendas y hablándoles de unos dioses que andan por el mundo de noche, disfrazados de mil modos como extranjeros de los más varios países (*Rep.* II 381e 1-5).

No cumplir con estos preceptos resultaría perjudicial para la polis: “si se aspira a que una ciudad se desenvuelva en buen orden” (*Rep.* II 380b 7-8), “así no blasfemarán contra los seres divinos y evitarán, al mismo tiempo, que sus niños se vuelvan más miedosos” (*Rep.* II 381e 5-7). No hay, en el libro II, posibilidad de mitos por fuera de estas normativas. Y, aquí, resulta fundamental preguntarnos qué es lo que sustenta dichas reglas. La bondad de los dioses y su imposibilidad tanto para la transformación como para el engaño no son simplemente convicciones morales y, mucho menos, postulados estéticos, sino verdades demostradas a partir del método filosófico. Platón se encarga de realizar una demostración minuciosa (*Rep.* II 379b 1- 380c 10; II 380d 1- c 12; II 382a 1- e 10) que pretende imposibilitar cualquier duda sobre el carácter filosófico de dichas normativas. Idea que se refuerza, a la vez, cuando se explicita el puesto rector de los filósofos sobre los poetas: “Y los fundadores no tienen obligación de componer fábulas, sino únicamente de conocer las líneas generales que deben seguir en sus mitos los poetas, con el fin de no permitir que se salgan nunca de ellas” (*Rep.* II 379a 1-5). De esta forma, si, como vimos, los mitos platónicos se fundan en una disimetría establecida ente verdades de hecho y verdades morales, entendemos, ahora, como esta última verdad se sostiene en el *logos* filosófico. En este punto, se puede observar la coincidencia con los análisis expuestos, en la introducción de nuestro artículo, de Tate y Brisson.

Al principio de este apartado, establecimos que, en *República* II, el mito como centro de disquisiciones se sustentaba en el reconocimiento de su enorme capacidad persuasiva. Es decir, en su condición de ser una herramienta extremadamente afín a las necesidades de los gobernantes. Comprobamos, luego, que el tipo de mito admitido por Platón es aquel que no necesariamente cumple con ser una verdad de hecho sino el que es capaz de representar una verdad moral superior. Vimos, finalmente, que esta verdad se

establece como tal a partir del *logos* filosófico. Estas observaciones nos permiten, ahora, alcanzar dos conclusiones respecto a la función del mito en el libro II. En principio, que la función del libro II es coincidente con la primera función manifestada por Droz: “una explicación diferente (por la imagen o símbolo) de lo ya conocido, más entretenida, sugestiva o pedagógica.” (1993:14). Efectivamente, como estudiamos, todo lo narrado por los mitos en el libro II tiene su correlato en razonamientos filosóficos; si se elige contar verdades filosóficas a través de mitos es porque, en este libro, se considera que, aunque para ello se deba recurrir muchas veces a mentiras de palabras, constituye la única forma de que la población que no posee una capacidad avanzada de raciocinio filosófico, si bien no entienda, por lo menos llegue a conducirse según principios verdaderos. Lo que implica, y esta es la segunda conclusión a la que arribamos, necesariamente una asimetría en la relación de saber: asume alguien que conoce y otro que desconoce. Y que aquel “que desconoce” permanecerá, por lo menos parcialmente, en su ignorancia. Como explica Santa Cruz la “falsedad verbal, no es resultado de la ignorancia, sino supone conocimiento por parte de quien la enuncia” (2012: 6). De esta manera, si bien el mito se establece como parte inicial de la educación de los ciudadanos, puede discutirse, como lo hace Brisson, su carácter pedagógico dado que, como este autor indica, “no se trata de un elemento de enseñanza sino de persuasión”. En forma resumida podemos decir, finalmente, que el mito no conforma, en el libro II, una herramienta cognitiva pero constituye, para Platón, un medio efectivo e inevitable, si se aspira a que una ciudad se desarrolle correctamente, para transmitir a quienes estén impelidos de raciocinio las verdades filosóficas que sólo a partir del *logos* son plausibles de ser comprendidas.

*República* III. La noble mentira y la convergencia de dos funcionalidades.

El libro III continúa tratando la temática a permitirse en los mitos para, posteriormente, pasar a discurrir sobre la técnica en la que deben desarrollarse. Luego de este análisis, Platón arriba a la conclusión de que los mitos a admitirse en su república deben emplear una técnica mixta donde prevalezca la narración por sobre la imitación, acotando, esta última, a los caracteres virtuosos (*Rep.* III 396b 10 - e 9). También, establece el ritmo y la melodía según los cuales los mitos deben conducirse (*Rep.* III 397b 7 - c 2; *Rep.* II 399d 9-11; II 400d 1- 5). Respecto a estas cuestiones, nos interesa remarcar que las normativas formales obtenidas se deben a razonamientos lógicos desarrollados entre los pasajes 394d1 y 400e 6. Lo que permite establecer una analogía con el tratamiento del mito en el libro II: nuevamente, su función principal sigue siendo la de operar como herramienta de persuasión afín al *logos* filosófico. Razón por la cual, en este trabajo, no analizaremos las observaciones sobre el mito

de estos segmentos del libro III<sup>17</sup>, precisamente, por considerarlas no representativas de una funcionalidad divergente a la del mito en el libro II. Nos centraremos, por el contrario, en la “noble mentira” dado que encontramos en ella una nueva función del mito en la *República*.

La “noble mentira” es incorporada al finalizar el libro III y esto, como desarrollaremos más adelante, resulta fundamental ya que se introduce en el momento en que se intenta dilucidar cómo hacer para que los guardianes amen a su ciudad y conciudadanos a pesar de que, lógicamente, “cada cual suele preocuparse más que nada por aquello que es objeto de su amor” (*Rep.* III 412d 2-3). La noble mentira es explicitada por Platón como un mito (*Rep.* III 415a 2) y remite a las mentiras de palabra ya analizadas en el libro II “- Cómo nos las arreglaríamos ahora -segui- para inventar una noble mentira de aquellas beneficiosas de que antes hablábamos” (*Rep.* III 414b 10- c 1)<sup>18</sup>. Es así que no deja de asombrar que, por más que en apartados anteriores ya racionalmente se haya probado su beneficio, siga siendo, para Platón, un motivo de vergüenza su relato: “Voy, pues, a hablar, aunque no sé ni con qué palabras osaré hacerlo” (*Rep.* III 414d 1-2). Volveremos sobre esta cuestión posteriormente.

La “noble mentira” unifica, como explica Santa Cruz, dos mitos divergentes. En su primera parte, “retoma el mito de los *giganteis*” (2012:9) y, en su segunda sección, realiza una reelaboración sincrónica del mito hesiódico de las edades. Empezaremos por analizar este último. La segunda parte del mito explica el origen y la importancia de las jerarquías sociales. Las distintas edades (de oro, plata, bronce e hierro) que en el mito hesiódico concernían a la humanidad toda, pasan a transformarse, en un entramado sincrónico, en diferentes categorías de hombres: “los dioses hicieron entrar oro en la composición de cuantos están capacitados para mandar, por lo cual valen más que ninguno; plata, en la de los auxiliares, y bronce y hierro, en la de los labradores y demás artesanos” (*Rep.* III 415a 4-8). De esta forma, cada miembro de la sociedad ocuparía su lugar según el orden jerárquico al que por su naturaleza está destinado. Y, siguiendo la lógica de la *República*, claramente, los filósofos serían los hombres nacidos de oro. Cabe aclarar, que si bien se deja abierto un leve espacio a la posibilidad de ascendencia social a nivel familiar ya que “aunque generalmente ocurra que cada clase de ciudadano engendre hijos semejantes a ellos, puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro o un hijo de oro de un padre de plata, o que se produzca cualquier otra combinación semejante entre las demás clases (*Rep.* III.415a 9 - b 3)”, y de esta

---

17 Puede leerse, al respecto, el capítulo II de *Prefacio a Platón* de Eric Havelock

18 A pesar que en la traducción de Pabon y Fernandez-Galiano se indica que este pasaje remite al (*Rep.* III 389b) del mismo libro, creemos que ambos dos hacen referencia directa a los pasajes (*Rep.* II 382c 10 - d 1) estudiados en el apartado dedicado al libro II

forma, no se puede hablar de una teoría determinista, se debe siempre tener presente, como subraya Santa Cruz, que esta movilidad no se sustenta en un principio de igualdad entre los hombres sino de fraternidad. La hermandad entre los hombres implica, solamente, una posibilidad de igualdad pero no una condición de tal. Lo que nos lleva directamente a abordar la primera parte del mito. El mito de la autoctonía (*Rep.* III 414e 2-7) cuenta que todos los miembros de una ciudad nacieron de la misma madre: su tierra. Por ello, según este relato, estaría en la naturaleza de los ciudadanos amar tanto a sus hermanos como a la patria que les dio origen. Observamos, entonces, que al igual que el mito de los metales, el de la autoctonía es absolutamente afín a los intereses de la polis platónica: resulta imprescindible el amor de los guardianes por sus conciudadanos para gobernar lo más justamente posible. Así mismo, como marca Santa Cruz: “Las ventajas de la autoctonía son que los ciudadanos, con buena fe y conciencia, pueden estar orgullosos de la justicia de su régimen. Ventaja que también le cabe al de los metales ya que implica también, la aceptación como justa del status quo.”(2012: 9)

La presentación, en este trabajo, de la noble mentira a partir de la demostración de sus dos partes constitutivas corresponde no sólo al señalamiento de su estructura interna sino, también, a la consideración de la existencia de una división respecto a su funcionalidad. Ambos mitos son mentiras fácticas pero, al igual que ocurría con los mitos del libro II, el mito de los metales tiene su correspondencia con un postulado filosófico, lo que no ocurre con el mito de la autoctonía. Se puede claramente observar como el mito de los metales guarda estrecha relación con el precepto platónico que marca la necesidad de la división de tareas: “no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todas hay diferencias innatas que hacen aptas a cada una para una ocupación” (*Rep.* II 370a 10- b 3). Verdad filosófica cuya demostración se encuentra realizada en el libro II, es decir, previamente a la narración de este mito (*Rep.* II 370b 5- c 8). De esta forma, es posible reconocer en el mito de los metales la primer funcionalidad del mito señalada por Droz: la de ser una imagen simbólica de una verdad filosóficamente demostrada. Lo que se corresponde, por lo tanto, con una disimetría intelectual entre narrador y destinatario idéntica a la analizada para los análogos mitos del libro II. Por su parte, el mito de la autoctonía siendo también una falsedad de hecho no se encuentra avalada por ninguna verdad demostrada filosóficamente. Razón que marca la absoluta imposibilidad de estudiar a este mito según la misma funcionalidad que a los mitos del libro II. En consecuencia, la disimetría de saber, si bien en parte se mantiene ya que el filósofo sabe que lo narrada es una mentira fáctica, también es alterada dado que dicha mentira no es compensada con ninguna verdad ulterior conocida únicamente por él. En el mito de la autoctonía, la mentira narrada es producto de la ignorancia de esa verdad en

términos filosóficos. Es decir, responde a la demanda de un razonamiento filosófico que no encuentra respuesta dentro de la filosofía y, por eso, señalamos como fundamental que la “noble mentira” sea introducida cuando se intenta dilucidar, lógicamente, cómo hacer para que los guardianes amen a su ciudad y conciudadanos. Por lo que, si bien el mito al que se llega es absolutamente afín al objetivo platónico de marcar como inevitable el amor fraternal, no resulta así respecto al criterio de verdad visto hasta el momento. Esto no es un detalle menor, sin la sustentación en la verdad ética superior a toda mentira de hecho, como en el libro II, se puede considerar que el mito de la autoctonía representa no ya una mentira de palabra sino una pura mentira. Y de ahí, es posible entender los miramientos con los que es introducida por Platón. Sin embargo, nos interesa pensar la posibilidad de que el mito de la autoctonía represente la aceptación otro tipo de verdad en *República*: una verdad surgida del mito.

Aceptar una verdad a partir del relato mítico no significa, solamente, entrar en relación con las conceptualizaciones particulares que una discursividad distinta a la filosófica produce en un saber determinado; no se trata, únicamente y como indicaría Nigtingale, de dos géneros en diálogo. En el mito de la autoctonía, la verdad que produce su relato -la naturalidad del amor por la ciudad- no entabla vínculo con ninguna verdad surgida del pensamiento racional. Por el contrario, como se vio, este mito viene a subsanar una limitación inherente al método filosófico. En consecuencia, no es difícil relacionar el mito de los metales con la segunda función señalada por Droz, la de ser: “una hipótesis lanzada sobre lo desconocido, hipótesis verosímil y suficiente para iluminarnos en cuestión oscura, una apuesta que vale la pena mantener, un riesgo que, en palabras de Fedón, es bello correr” (1993:14). De esta manera, si bien vimos cómo la noble mentira resultaba funcional a la polis ideal platónica, en este punto, se debe señalar que ya no lo sería únicamente como herramienta de persuasión: al no fundamentarse en ninguna verdad filosófica, el mito de la autoctonía no es, para Platón, simplemente útil como instrumento de mandato dentro de la ciudad ideal, es decir, funcional a su realización fáctica, sino que se vuelve imprescindible para la sustentación filosófica de su proyecto político. Por lo tanto, podemos advertir que en este mito ya no puede existir, como en los casos anteriores, una diferenciación entre persuasión y enseñanza. Más allá del conocimiento de su autenticidad o falsedad de hecho, al final de la narración del mito, tanto el filósofo como el oyente son poseedores de una misma verdad: una verdad mítica que supera el dominio de la razón.

En conclusión, en la “noble mentira” conviven dos funciones: una, y fundamental, como método cognoscitivo que le permite al filósofo acceder a un medio

alternativo al racional y al ciudadano al saber de una verdad no proveniente de la razón; en segundo lugar, como herramienta de persuasión que permite el convencimiento -no así el entendimiento- de la ciudadanía de verdades filosóficamente demostrables. Comprobamos, entonces, la convergencia en la “noble mentira” de las dos funciones analizadas por Droz: hipótesis lanzado sobre lo desconocido y símbolo de lo ya conocido.

#### *República X. La sabiduría del mito.*

A partir de ampliar el concepto de mimesis no sólo a la técnica concerniente a las obras teatrales sino a la poesía toda, “de modo que mimesis, ahora, es el acto total de la representación poética, y no se refiere solamente al estilo dramático” (Havelock<sup>19</sup>, 1994:40)<sup>20</sup>, en su primera parte, el libro X, hace la crítica más dura de estos tres libros a los mitos poéticos.

Platón ve en la poesía dos aspectos negativos centrales que lo autorizan a dictaminar su inadecuación con la polis ideal. En primer orden, considera que la poesía ocupa el sitio más alejado respecto a la verdad:

¿Afirmamos, pues, que todos los poetas, empezando por Homero, son imitadores de imágenes de virtud o de aquellas otras cosas sobre las que componen; ya que en cuanto a la verdad no la alcanzan... (*Rep.X* 600e 6 - 10) / Y esa imitación (...) ¿no versa, por Zeus, sobre algo que está a tres puntos de distancia de la verdad? (*Rep.X* 602c 1-3) / el imitador no sabe nada que valga la pena acerca de las cosas que imita (*Rep.X* 602b 7 - 8).

De este modo, el mito que ya, en los libros II y III, era catalogado como una mala mimesis de lo verdadero pasa, ahora, a constituirse, incluso, como una errónea *kakos* de la copia. En segundo lugar, Platón asocia a la poesía con las partes más bajas del alma humana: “el poeta imitativo implanta privadamente un régimen perverso en el alma de cada uno, condescendiendo con el elemento irracional que hay en ella” (*Rep.X* 605b 7 – c 1); llegando a considerar, así, que hasta los hombres más virtuosos se ven compelidos a imitar acciones que la razón indica como desdeñables (*Rep.X* 605c 6-9). Hay que advertir, además, que estos actos ya no se restringen únicamente al ámbito de la ética cívica sino al mero hecho de dejarse guiar

---

<sup>19</sup> HAVELOCK, E. A. *Prefacio a Platón*. Madrid, Visor, 1994. p.p 35-44

<sup>20</sup> Un análisis exhaustivo de esta cuestión se puede ver en TATE, J. “Imitation in Platos Republic”. En *Classical Quartely* 22, 1928, pp.16-23, y TATE, J. Op.Cit. “Plato and imitation”, p.p.161-169.

por pulsiones humanas (parte irracional y desestimable, para Platón, del alma humana).<sup>21</sup> Como indica Eric Havelock, en este libro, el peligro de la poesía ya no reside únicamente en el carácter moral sino que “estriba en causar grandes estragos al intelecto.” (1994: 39)

Sin embargo, más allá de estas críticas, el libro X finaliza, y con ello la *República* entera, con la narración de un mito; en este hecho enfocaremos principalmente nuestro análisis. Este mito cuenta la historia de Er quien, fallecido en una guerra y resucitado doce días después, descendió al mundo de los muertos y, por evitar beber la pócima del olvido, pudo dar testimonio de lo que acontecía allí. La narración que se realiza en el libro X del mito de Er es sumamente larga, por eso nos centraremos en marcar lo que, en nuestra opinión, son los puntos esenciales. En primer término, la inmortalidad del alma sustentada en una teoría de la reencarnación.<sup>22</sup> Existiría, según este mito, un número limitado de almas que luego de su pasaje por el mundo de los muertos, vuelven a la vida con un nuevo destino. Un segundo punto fundamental es la responsabilidad del hombre respecto a su destino: “Almas efímeras, he aquí que comienza para vosotras una nueva carrera caduca en condición mortal. No será el Hado quien os elija, sino que vosotras elegiréis vuestro hado” (*Rep.X* 617d 10-13). En tercer lugar, la importancia de la filosofía para realizar una buena elección de vida futura:

hay que atender sumamente a cada uno de nosotros, aun descuidando las otras enseñanzas, busque y aprenda esta y vea si es capaz de informarse y averiguar por algún lado quien le dará el poder de distinguir la vida provechosa y la miserable y de elegir siempre y en todas partes la mejor posible (...) se hallará capaz de hacer una elección (...) si, llamando mejor a la que lleva a ser más justa y peor a la que lleva a ser más injusta, deja a un lado todo lo demás (*Rep.X* 618b 10- e 2).

El mito refuerza esta idea al contar, a su vez, la historia de un hombre que, habiendo sabido vivir de forma virtuosa, realiza una terrible elección de reencarnación (donde llegaría al extremo de devorar a sus hijos) por haber vivido en una “república bien ordenada” donde “había tenido su parte de virtud, por hábito, pero sin filosofía” (*Rep.X* 619e 9-d 1). Finalmente,

---

21 Claramente estos ámbitos se encuentran relacionados; para Platón, dejarse guiar por las pulsiones tiene consecuencias éticas ya que llevarían a la ruina de la ciudad: “Y así fue justo no recibirla en la ciudad que debía ser regida por buenas leyes, pues que aviva y nutre ese elemento del alma y, haciéndolo fuerte, acaba con la razón a la manera que alguien, dando poder en una ciudad a unos miserables, traiciona a esta y pierde a los ciudadanos más prudentes (*Rep.X* 605b 1-6).” No hay que olvidar que los gobernantes conducen la ciudad regidos por los dictámenes de la razón filosófica.

22 Como marca Droz, Platón, en sus textos sobre la muerte: “no inventa nada, juega libremente con múltiples tradiciones (...) sobre todo la creencia venida de Oriente en las reencarnaciones sucesivas intervienen su visión sobre la vida y la muerte” (1993: 91)

hay que señalar el castigo y la recompensa a quienes han sido injustos y justos respectivamente:

había unos jueces que, una vez pronunciados sus juicios, mandaban a los justos que fueran subiendo a través del cielo, por el camino de la derecha (...) y a los injustos les ordenaba ir hacia abajo (*Rep.X* 614e 4 -8) / Y así los que eran culpables (....)recibían por cada cosa de éstas unos padecimientos diez veces mayores; y los que habían realizado obras buenas y habían sido justos y piadoso, obtenían su merecido en la misma proporción (*Rep.X* 615b 2-9).

Mencionados los puntos esenciales, se debe, en principio, señalar que este mito y al igual que ocurría con el mito de los metales del libro III, es una reelaboración platónica de la mitología tradicional. La idea del destino, como indica Droz, es, hasta la época clásica, una constante en el pensamiento griego:

En Homero, la Moira es una diosa poderosa «de la que ninguno de los que ve el día pueden evitar los temibles golpes». En Hesíodo el destino es trinidad: Cloto, la hilanderera cuya rueca desenrolla el hilo de la vida; Laquesis, dispensadora de la suerte, que asigna a cada cual su destino; Antropos, la inflexible, que con sus terribles tijeras corta sin piedad el hilo de las existencias (1993: 112)

De esta forma, podemos advertir, que la diferencia crucial de la reformulación platónica es la de introducir la responsabilidad de cada cual por el destino que le toca llevar. Lo que, como indica Stephen Halliwell<sup>23</sup>, implica un cambio trascendental respecto la mitología tradicional: “Republic is concluded by an alternative “poetry”- the philosophical myth whose own logos (the souls responsibility for its eternal destiny contradicts the tragic pessimism of his poetic myths earlier dissected by Socrates) (1997: 325).”

La inmortalidad del alma, la posibilidad de elección del destino individual, la necesidad de la filosofía para realizar la elección correcta de reencarnación y la idea de recompensa y castigo, son todos elementos que hacen que el mito de Er refuerce la importancia del proyecto educativo platónico. A partir de este mito, los saberes o preceptos éticos enseñados no sólo son aprovechables en una vida presente sino que, además,

---

<sup>23</sup> HALLIWELL, S. “The Republic's. Two Critiques of Poetry”. En Hoffe.O. *Platon*, Politeia, Berlin, Akademie – Verlag,1997. pp-313-331

constituyen la única posibilidad de una buena vida próxima. El mito señala que, incluso, si se llega a tener el último turno a la hora de la elección de la futura vida, por más que el destino resulte infortunado, siempre hay una posibilidad de realizar, siguiendo los preceptos de la razón y no dejándose engañar por “riquezas y males semejantes”, una buena elección de vida. En este sentido, el mito de Er constituye, como señala Droz, “un himno a la racionalidad” (1993:114). Lo que no es un detalle menor dado la asociación que, como vimos, en el libro X, se desarrolla entre los mitos y la parte irracional del alma humana.

Al igual que ocurría en el libro II, el mito de Er funciona como metáfora de dos conceptos demostrados racionalmente: la inmortalidad de las almas -“nuestra alma es inmortal y nunca perece” (*Rep.X* 608d 4)- y que los justos son indefectiblemente recompensados -porque “nunca será abandonado por los dioses el que se afane en hacerse justo” (*Rep.X* 613a 9- b1)<sup>24</sup>. Pero si bien el mito de Er refuerza la importancia del pensamiento racional platónico y opera como imagen o símbolo de razonamientos filosóficos preconcebidos, no podemos pensar que este mito funciona en su totalidad subordinado a una verdad ya establecida filosóficamente. El mito de Er es necesario para demostrar el beneficio de la vida justa sobre la injusta más allá de que esto ya hubiese sido probado racionalmente en los pasajes citados. No se trata más, únicamente, de ser una herramienta pedagógica útil para educar a quienes es imposible hacerlo por la lógica filosófica; el mito de Er se narra porque los razonamientos filosóficos no tienen de por sí la suficiente fuerza de persuasión incluso para un interlocutor filósofo como Glaucón. No se debe olvidar, que en el libro II, Glaucón narra el mito del anillo de Giges (*Rep.II* 359c-360d), cuyo significado se opone al precepto platónico de que ser justo es siempre beneficioso<sup>25</sup>. Es posible contraponer a esta historia al mito de Er y suponer, también, que precisamente el mito que cierra la *República* se narra porque los argumentos racionales no son lo suficientemente contundentes como para sobrepasar la fuerza del mito del anillo. La ausencia del mito de Er, aún más que el de la autoctonía, desmoronaría la base de la *República*: el beneficio del accionar justo<sup>26</sup>. Además, el mito

---

24 La demostración se extiende en los pasajes (*Rep.X* 608d 4- 611a 9) y (*Rep. X* 612a 8 - 613e 4), respectivamente.

25 El mito cuenta la historia de las injusticias cometidas por Giges luego de hacerse de un anillo que le permitía volverse invisible. Este mito es narrado por Glaucón con el propósito de demostrar que cometer una injusticia es naturalmente beneficioso, y, así, que todos los hombres obrarían de manera injusta si supiesen que no serían descubiertos en sus actos; es decir, si se liberasen de las amenazas de reprimendas que regulan sus actos en sociedad.

26 “La *Republica* -el gran diálogo platónico sobre la justicia-” (Droz, 1993:106) / “el objeto último que persigue la obra: cómo surgen la justicia y la injusticia en una polis” cita de SOARES, L. “La utilidad religiosa y ético-política de la mentira en el paradigma poético platónico de República”. En *Signos filosóficos*, vol XI, núm.22,2009. Pp.101-121.

sobrepasa las verdades filosóficas demostradas; la elección de cada individuo de su vida futura que, como vimos, resulta fundamental en la *República*, no puede ser probada de forma racional. Notamos, así, que, al igual que ocurría con el mito de la autoctonía, este mito expresa la importancia que en la *República* posee, también, el conocimiento que se desarrolla por fuera de los límites de la lógica filosófica. Sin embargo, hay un cambio fundamental a tener en cuenta con respecto al mito de la autoctonía narrado en el libro III. El mito de Er es el primero donde no se conserva en ninguna medida la disimetría de conocimiento entre emisor y receptor. No hay nada similar a una mentira de palabras narrada como verdad pero conocida por el filósofo como mentira de hecho. Más allá de la analogía con la *Odisea* -“Pues he de hacerte- dije yo- no un relato de Alcínoo, sino de un bravo sujeto” (*Rep.* X 614b 3-4) no hay en sí ningún momento donde se defina esta historia como mito. Este mito es narrado como una verdad de hecho, fusionando, así, tanto la verdad fáctica como la verdad ética filosófica. Lo que se puede observar en la cantidad de momentos donde la narración busca crear la impresión de autenticidad de lo contado a partir de la construcción de un testigo de los hechos lo más verosímil posible desde cuyo punto de vista se relata la historia.<sup>27</sup> Así, por ejemplo, se expone, constantemente, lo escuchado por Er en discurso directo y hay una preocupación recurrente por explicar de manera lógica cómo el relato ha llegado a nosotros

Decía, pues, que se había hallado al lado de un sujeto al que preguntaba otro que dónde estaba Ardie el Grande (...) Y contaba que el preguntado contestó: «No ha venido ni es de creer que venga aquí. En efecto, entre otros espectáculos que hemos contemplado el siguiente:..» (*Rep.* X 615 c7- d 4)

Al venir la tarde acampaban junto al río de la Despreocupación,... y a todos les era forzoso beber una cierta cantidad de agua (...) y al beberla cada cuál se olvidaba de toda las

---

27 Hay que advertir, sin embargo, que existe en la narración de este mito ciertos elementos que permiten reponer la apreciación vista en el análisis de *Rep.* II de la prevalencia de la utilidad por sobre la veracidad de hecho de los mitos; es decir, la justificación de la narración de la historia por su utilidad a los intereses de la ciudadanía y por su correspondencia con las verdades morales. Así se observa, aunque de modo soslayado, en las siguientes citas: “no son nada en número ni en grandeza comparados con aquello que a cada uno de esos hombres le espera después de la muerte; y también esto hay que oírlo, a fin de que cada cual de ellos recoja de este discurso lo que debe escuchar” (*Rep.* X 614a 5-9)/ “se salvó este relato y no se perdió, y aun nos puede salvar a nosotros si le damos crédito (*Rep.* X 621b 11-e)”. De todas maneras, seguimos considerando que, ya sea sólo porque no se presenta de manera literal la separación entre mito y hecho, el mito de Er configura efectivamente una nueva funcionalidad respecto a la de los mitos anteriores.

cosas(...) A él (Er), sin embargo, le habían impedido que bebiera el agua...Y así, Glaucón, se salvó este relato (*Rep.X.621 a 6 – b 11*)

De esta forma, una vez contado el mito de Er, ambos interlocutores son poseedores del mismo grado de conocimiento. Por lo que, podemos decir, que en la narración de este último mito puede verse, más que en ningún otro, la segunda función de Droz: al narrar la historia de Er, Platón no sólo da lugar a otro tipo de pensamiento, sino que en la confusión de los límites entre el discurso filosófico y el mítico, ambas formas quedan analogadas en la valoración de su función cognoscitiva. Los dos discursos, parecen, por primera vez, igual de aceptables a la hora de elaborar conocimiento. Retomando al inicio de este artículo, podemos decir que, al final del libro X, se puede observar un uso del mito coincidente con los análisis planteados por Gadamer y Grimal. Es decir, empleando palabras de este último autor, un discurso platónico en el cual se puede contemplar que “gracias, al mito, lo sagrado ha dejado de ser terrible” y por el cual “toda una región del alma se ha abierto a la reflexión; gracias a él, la poesía ha podido convertirse en sabiduría.” (1991:13)

### **Conclusión**

Es un lugar recurrente a la hora de hablar de la *República* de Platón presentarla como la obra en la cual el filósofo expulsa a los poetas de la ciudad. Dada la importancia y el espacio que, como vimos a lo largo de este artículo, se le da al mito, dicha afirmación debería, cuanto menos, verse puesta en duda. Platón excluye un tipo de poesía pero no toda: ¿Cómo hacerlo dado el carácter altamente persuasivo que Platón le reconoce al mito? Tal es la importancia que le confiere, que se interesa por confeccionar, en su obra filosófica dedicada a la justicia, un nuevo tipo de mito. Su criterio lo expusimos, especialmente, en el análisis realizado sobre el libro II. Esta nueva poesía podría denominarse como “filosófica” (de hecho, así lo ha hecho gran parte de la crítica) dado que su base de sustentación, como demostramos, se encuentra en el *logos* filosófico. Pero lo interesante de la *República* es que junto a esta función del mito que Droz definió como “una explicación diferente (por la imagen o símbolo) de lo ya conocido, más entretenida, sugestiva o pedagógica” convive otra más extraña y más interesante para nuestro pensamiento científico contemporáneo: la de funcionar como elemento capaz de acceder a verdades inabordables para la razón. Así se pudo observar en el mito de Er. Ambas funciones del mito recorren los diálogos filosóficos de la *República* y de hecho, como en el caso de la noble mentira, son capaces de coexistir en un mismo mito. No sólo eso, sino que las

diferentes formas en que esas funciones se interrelacionan cobran vínculos con la verdad divergentes según cada mito. Así mientras que los mitos aceptados en libro II son considerados mentiras de hecho pero se sustentan como vías de comunicación de verdades filosóficamente demostradas, el mito de la autoctonía, por otra parte, si bien se reconoce también como mentira de hecho, no es soporte de ninguna verdad probada filosóficamente, por el contrario, sirve para postular una verdad a la que la filosofía no puede dar alcance. Una interrelación distinta a las dos anteriores se da en el mito de Er: este relato no sólo funciona como forma de acceso a una verdad por fuera del método filosófico sino que, a la vez, deja de ser considerada una mentira de hecho.

Finalmente, podemos decir, que la crítica al mito en la *República* es acompañada de su utilización. Más que expulsar a los poetas de su polis ideal, Platón crea una poesía acorde a su modelo de ciudad. Lo notable, es que gran parte de ese modelo está constituido gracias a mitos.

