

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

***La función política del mito desde  
la perspectiva de Platón.***

*Tesis*

*Que para obtener el grado de  
Licenciada en Filosofía*

*Presenta*

*Jocelín Ponce Ríos*

Asesora: Dra. Leticia Flores Farfán

México 2012



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **AGRADECIMIENTOS**

A la Universidad Nacional Autónoma de México por cobijarme y tomarme como alumna, por brindarme las herramientas necesarias para consolidar mi vida profesional y personal.

A la Facultad de Filosofía y Letras por albergarme día a día en sus aulas.

A los profesores y grandes maestros que me enseñaron a conocer y amar la filosofía y me formaron en un ejercicio constante de reflexión y conciencia.

A la doctora Leticia Flores Farfán por ser amiga y maestra. Por guiarme y ayudarme en la elaboración filosófica del presente trabajo, por su apoyo y dedicación constante.

A mis maestros Ricardo Horneffer Mengdehl, Rafael Gómez Choreño, Areli Montes Suárez y David Delgado Esquivel por dedicarme tiempo y paciencia para revisar y colaborar con el presente trabajo.

A mis amigos Joaquín Rivero Hernández, Noé Paredes Morales y Alejandro Arévalo Vieyra por impulsarme, escucharme, y ser parte importante de mi vida.

A Oscar Vega Jiménez, mi amor, por ser quien eres tú.

A Susana Ponce Ríos, por ser mi amiga, cómplice y hermana.

A mis padres, Lourdes Ríos Quiroz y Roberto Ponce Hernández, por esperarme, por estar, por quererme, por todo.



## Índice

Introducción	4
1. La expulsión de los poetas de la República platónica	6
1.1 Filosofía y poesía	9
1.2 La función social del poeta y la inspiración divina	13
1.3 El discurso poético y su relación con lo Real, Bueno y Verdadero	19
1.3.1 <i>Paideia</i> y poesía	21
2. Lo mitos y su importancia para los atenienses	30
3. El origen de autoridad	49
3.1 La estructura social ateniense	49
3.2 La construcción de la política ateniense a partir de los mitos	54
3.3 Los mitos para Platón. El gobernante ideal de la República: el rey-filósofo	66
Conclusiones	79
Bibliografía	81

## Introducción

Este trabajo de investigación tiene como finalidad demostrar cómo es que a partir de los mitos y su narración es posible la configuración de costumbres, tradiciones, hábitos, comportamientos, ritos, etcétera, que estructuran el modo de ver y entender el mundo, la idea de ser hombre, y así es como constituyen también el actuar cotidiano de los seres humanos. A partir de ello, quiero sugerir la hipótesis de que los mitos son también los responsables de la estructuración del Estado griego, en la medida en que configuran la política y moral atenienses.

Para desarrollar los argumentos a favor de la hipótesis anterior, haré uso de los argumentos utilizados por Platón en *La República* y *Íón*, porque él mismo es quien, considera las necesidades de su época, aborda el tema y analiza cómo los mitos estructuran y construyen realidades, y cómo éstas afectan de manera directa la construcción del hombre griego, participando también de la constitución de la vida política del Estado.

Son varias las interpretaciones que pueden surgir a través de la lectura de Platón: algunas favorecen la hipótesis y, otras, la desbaratan por completo. Así, pues, en el primer capítulo se establecerán todos los argumentos que Platón da contra los transmisores de estas narraciones: los poetas, tomando como base una lectura zambraniana de los diálogos platónicos.

Posteriormente, en el segundo capítulo, se abordarán los problemas que trae consigo el concepto '*mythos*', y el modo en que éste en general configura y explica el mundo, siendo de vital importancia para el hombre y su ser social. Este segundo capítulo propiciará la argumentación del tercero y último capítulo, donde se aborda una visión distinta de la poesía por parte de Platón, considerando así la importancia de la misma en la estructuración política, ética y otológica del Estado griego.

El tercer capítulo da paso a los argumentos que Platón utilizará a favor de los mitos y su importancia para la ciudadanía y al interior del Estado, tomando todas las consideraciones pertinentes del primer capítulo; se hablará del modo como deben transmitirse los mitos para que constituyan un bien para el Estado y para que éstos terminen funcionando siempre en bien de la *polis*.

Platón mismo juega un papel importantísimo en la construcción de la *polis*, ya que es a partir de sus propias narraciones, de sus diálogos, de sus escritos, que se encuentra una nueva forma de concebir al mito, a la poesía y a la filosofía dentro de una novedosa forma literaria. Esta nueva estructura tendrá como finalidad la de educar y modelar a los ciudadanos del Estado, así como a los gobernantes del mismo.

## 1. La expulsión de los poetas de la República platónica

Platón, en el libro II de *La República*, pretende dilucidar cuáles son los principios que se requieren para que la *polis* llegue a ser una *polis* justa y al mismo tiempo se constituya como un Estado basado en la razón y en principios universales y necesarios. ¿Cuáles son, entonces, las condiciones de posibilidad de la justicia?

Ante la apertura de los muy diversos discursos que tienen lugar para esa época en el espacio público de la *polis*, Platón afirma la necesidad de tener claro qué es lo que se dice en cada discurso, es decir, a qué apunta cada uno de ellos. Lo anterior permitiría analizar la influencia que tienen en los ciudadanos y el modo en que constituirán a la ciudadanía y al Estado.

Dos discursos de gran relevancia se presentan como una posibilidad de constituir al ciudadano como tal: el filosófico y el poético. Por un lado, encontramos el papel que juega el poeta tradicional al interior de la *polis* como transmisor de las costumbres y educador de los ciudadanos y, por el otro, el del filósofo que es aquel que busca la verdad a partir de su discurso.

Así, pues, Platón se esfuerza por dejar en claro la diferencia que existe entre una disertación filosófica y un discurso poético. Para conseguir lo anterior, Platón analiza minuciosamente cada una de las características de ambas labores.

Es necesario analizar las condiciones que posibilitan la emergencia de ambos discursos, pues esto nos permitirá vislumbrar la influencia que tienen en la consolidación de los ciudadanos y, a partir de ello, poder dar cuenta de la utilidad que tendrán en la conformación de la *polis* griega.

Es importante aclarar, entonces, que cuando Platón está pensando en cada uno de los discursos, lo hace siempre en relación con la funcionalidad que tendrán al interior de la *polis*. El principal interés de Platón no consiste en profundizar en por qué la poesía es lo que resulta ser; el verdadero interés radica en el hecho de que Platón pretende fundar una *polis* basada en la razón, sin importar que este Estado ideal se quede sólo en el plano teórico, ya que lo importante es que éste se encontrará fundado en principios de carácter universal y necesario.



Otra de las características que debe presentarse en este Estado ideal tiene que ver con el fin que éste debe cumplir. El Estado debe encargarse de que los ciudadanos se encuentren en las mejores condiciones para que les sea posible llegar a ser hombres virtuosos. Esto es de vital importancia, porque al ocuparse los griegos de que un hombre sea virtuoso, no se está considerando el bien de ese hombre en particular, sino por el contrario, el colectivo, el de la totalidad de los ciudadanos. De modo que el bien de todos (del Estado) se definirá como el bien propio y el de la colectividad. Así, pues, el bien común y la conciencia del Estado en cuanto unidad es un principio universal.

Es importante recordar entonces la tesis planteada por Platón respecto de su ontología, donde establece la existencia de dos mundos, el de las Ideas (*Topos Uranus*), donde encontramos las cosas en sí mismas y lo Real, y el segundo mundo que es el mundo de los sentidos, de las apariencias, donde se encuentran los hombres. Este segundo mundo aparece ya como una copia del primero. La pregunta es, entonces, ¿cuál es el lugar de la poesía? ¿Dónde la ubicaremos en estas dos realidades y, por tanto, cuál será el grado ontológico de la misma? Es importante recalcar que para Platón ambos planos, el de las Ideas y el de lo contingente, se implican uno al otro, no se excluyen, es decir, se trata de un bipolarismo y no de un dualismo, ya que de cierta manera dependen uno del otro.

Por otro lado, el planteamiento de alcanzar la virtud tiene que ver con la finalidad del alma humana, ya que entre más se esfuerce el hombre por ser virtuoso más cerca se encontrará su alma de acceder al mundo de las Ideas (*Topos Uranus*) y acceder a su vez, a un conocimiento universal, necesario, eterno e inmutable.

Además, la poesía en esta época juega un papel determinante en la sociedad, ya que es a partir de ella que es posible la transmisión de costumbres y tradiciones que al final de cuentas constituyen a la ciudadanía como tal en la medida en que educan y moldean las acciones humanas conformando así el estado griego. “La poesía era un instrumento educativo y formativo de primer orden, y no un entrenamiento espiritual de carácter predominantemente estético.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Giovanni Reale, *Platón en búsqueda de la sabiduría secreta*, p. 159

Teniendo en cuenta la Idea del bien común y la importancia de la poesía como educadora y transmisora de tradiciones y costumbres, Platón establece que es necesario analizar qué es lo que transmiten los poetas a la ciudadanía. De ahí la importancia de analizar lo que se dice en el interior del Estado.

Después de un arduo análisis, Platón termina inclinándose por la filosofía como el discurso por excelencia, el cual se encuentra por encima del discurso poético por muchas y muy variadas razones que se tratarán a lo largo del capítulo.

Ahora bien, en este análisis hecho por Platón encontramos una fuerte crítica a la poesía tradicional, la cual es representada por Homero. Platón llega a la conclusión de que este tipo de poesía no es favorable para la constitución del Estado, entre muchas otras cosas, porque no ayuda a que el hombre alcance los fines que le son propios, ni como ciudadano, ni la que corresponde al alma, la cuál consiste en conocer las cosas en sí mismas.

Por eso Platón decide que sería mejor expulsar a los poetas de la República, debido a que atentan contra la formación de esa *polis* analítica y basada en la Razón y en la justicia que tanto interés tiene Platón en proponer. Pero, ¿de qué manera pueden los poetas interferir con el desarrollo de los ciudadanos y con la conformación de la *polis*?

Pero todavía no hemos formulado la más grave acusación contra esta poesía. Lo más terrible es sin duda su capacidad de corromper inclusive a los hombres de bien, con muy contadas excepciones.<sup>2</sup>

A continuación me daré a la tarea de delinear y profundizar en algunos de los argumentos que expone Platón para justificar la expulsión de los poetas de la República por considerarlos un peligro para la conformación de la *polis* griega.

---

<sup>2</sup> República X, 605c

## 1.1 Filosofía y poesía

El primer punto a considerar tiene que ver con la génesis de la filosofía y la poesía; con su punto de arranque en el individuo y su desarrollo progresivo, es decir, como va dándose cada una paso a paso en el hombre y la manera en que ambos quehaceres influyen en la conformación de lo moral.

En la lectura que Zambrano lleva a cabo de Platón, argumenta que ambos quehaceres, filosofía y poesía, tienen como base el mismo comienzo. Filósofo y poeta, parten del asombro ante el mundo, de una atracción provocada por lo que está ahí: del mundo.

Se maravillan entonces de lo que se encuentra sin necesidad de ser buscado ante sus ojos, esto es: lo contingente, lo natural, aquello que se ofrece a los sentidos, el mundo de las apariencias como lo llama Platón. El filósofo y el poeta entonces, impresionados y maravillados con lo que se encuentra a su alrededor, se deleitan en la contemplación de lo aparente.

Es importante atender a este punto, porque hasta este momento no hay ningún motivo para que filosofía y poesía entren en disputa, la discordia en este argumento se plantea a continuación. ¿Cómo es posible entonces que de compartir el mismo origen pasen a llevar una relación de tensión, discordia y hasta de competencia para ocupar un lugar privilegiado en la República platónica?

Zambrano dirá que aunque el origen es el mismo: el asombro (*Θαυμα*) ante lo inmediato; existe una gran diferencia en el modo en que cada una, filosofía y poesía, actuará a partir de este asombro, y es aquí donde inicia la primera gran distinción entre ambos quehaceres.

...el pensamiento no toma la cosa que ante sí tiene, más que como pretexto y su primitivo pasmo se ve enseguida negado y quién sabe si traicionado, por esa prisa de lanzarse a otras regiones, que le hacen romper su naciente éxtasis.<sup>3</sup>

Esto se debe a que a pesar de que el asombro es el mismo en ambos casos, la manera de reaccionar ante él es radicalmente distinta, y esto es porque a los ojos de Zambrano, filósofo y poeta poseen una condición que los

---

<sup>3</sup> María Zambrano, *Filosofía y poesía*, p.16

definirá como tales en su quehacer de acuerdo a la posición que tomen ante ese asombro causado por el mundo.

Esta diferencia posee una gran relevancia para entender la importancia del trabajo que realiza el filósofo, el cual no puede para nada compararse, según Zambrano, con el quehacer poético, ya que este último es muy fácil comparado con el del filósofo.

El filósofo no demora mucho tiempo en este primer asombro ante el mundo, ya que inmediatamente es tomado por una fuerza –inexplicable–, un impulso que lo arranca, que lo lleva a buscar “algo” más allá de eso que se encuentra ahí.

El filósofo desdeña las apariencias porque sabe que son perecederas. El poeta también lo sabe, por eso se aferra a ellas; por eso las llora antes de que pasen, las llora mientras las tiene, porque las está sintiendo irse en la misma posesión.<sup>4</sup>

El filósofo sabe, por alguna extraña razón, que eso que le fue dado morirá, perecerá y que, por tanto, no lo llevará a nada permanente, por lo cual, sin aferrarse a ello trata de buscar algo más, algo que sea imperecedero, que dure más que aquello que le es dado sin búsqueda alguna. Así pues el filósofo se da a la tarea de comenzar con una ardua búsqueda que no se compara con lo que el poeta hace.

Aquel que sufre ese arranque que lo aparta del asombro ante el mundo sabe que éste es contingente, aparente, y que, por tanto, no puede ser causa de certeza alguna, ya que eso que cambia, que muta y que es múltiple no puede servir como fundamento de nada. ¿Cómo podría lo contingente y múltiple fundar lo Real, lo único y verdadero? Es por eso que el filósofo se da a la tarea de buscar algo que sirva como base de un conocimiento Real y Verdadero, una certeza última que le permita conocer la Realidad. Busca entonces algo que le permita acceder a un conocimiento universal, necesario y eterno, y el filósofo astutamente se da cuenta de que esto no lo encontrará en el plano del asombro, es preciso entonces ir más allá de él.

De este modo, el filósofo toma el mundo contingente y su asombro ante éste como motor para ir más lejos, para tratar de acceder a un conocimiento

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.38

que no le es dado por la experiencia, un conocimiento que no puede alcanzarse por medio de los sentidos. El filósofo trata de conocer el mundo de lo permanente, de lo imperecedero, de lo inmutable, trata de acceder al Mundo de las Ideas. Esta labor emprendida por el filósofo es difícil y le hace padecer bastante, ya que alcanzar este tipo de conocimiento requiere de un trabajo arduo y constante, un trabajo que según Zambrano no todos pueden lograr.

Ahora bien, el poeta al igual que el filósofo se asombra de lo que tiene frente a él, de aquello que parece seducir sus sentidos, pero contrario a la actitud del filósofo, el poeta no sólo se asombra y se maravilla de lo dado a los sentidos, sino que además su pasmo no le permite nada más que quedarse en su asombro y deleitarse con aquello que es ofrecido ante él.

Mientras el filósofo va más allá de lo contingente y aparente, el poeta escribe poesía de la flor, de la naturaleza, de lo que ve en este mundo de apariencias y llora la condición efímera de las cosas y trata de aferrarse a ellas para que no mueran, pero esto es imposible, así pues, se aferra a lo perecedero sin éxito alguno.<sup>5</sup> De este modo el poeta escribe poesía de aquello que es causa de su asombro, es decir, hace poesía de lo aparente y de las cosas contingentes.

Así, pues, para Zambrano, el camino del poeta es por mucho, más fácil de lo que resulta ser el del filósofo. Esto se debe a que el poeta no hace nada más que sentarse a esperar a ver qué le da el mundo, mientras que el filósofo busca la Verdad trabajosa y lo Real.

[...] no todos fueron por el camino de la verdad trabajosa y quedaron aferrados a lo presente e inmediato a lo que regala su presencia y dona su figura, a lo que tiembla de tan cercano; ellos no sintieron violencia alguna o quizá no sintieron esa forma de violencia, no se lanzaron a buscar el trasunto ideal, ni se dispusieron a subir con esfuerzo el camino que lleva del simple encuentro con lo inmediato hasta aquello permanente, idéntico, Idea. Fieles a las cosas, fieles a su primitiva admiración extática, no se decidieron jamás a desgarrarla; no pudieron porque la cosa misma se había fijado ya en ellos, estaba impresa en su interior.<sup>6</sup>

Uno de los primeros reproches entonces, podría ser que los poetas no se dedicarían (como el filósofo sí lo hará) a buscar una verdad trabajosa más

---

<sup>5</sup> Cf. María Zambrano, *Filosofía y poesía*, p. 34

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 17

allá de lo que han visto y se ha presentado ante ellos, ya que mientras para los filósofos el primer pasmo se convierte en una persistente interrogación y motor para ir más allá, para los poetas ese mismo asombro no los lleva a ningún tipo de búsqueda; por el contrario, lo más que pueden hacer es quedarse con aquello que deleita a sus sentidos y escribir sobre esto.

El poeta, entonces, al elegir quedarse en ese asombro inicial demuestra que le tiene sin cuidado el que en este plano de asombro causado por las apariencias, no pueda accederse a ningún tipo de certeza o conocimiento universal, necesario y eterno.

De este modo se deja ver la primera distinción entre ambos quehaceres separándolos ya en dos órdenes distintos: por un lado nos encontramos con el quehacer poético, el cual atiende sólo a la belleza efímera de las cosas, sin ningún tipo de esfuerzo para acceder a su esencia y, por tanto, sin el interés de buscar la Verdad, ya que se complace con aquello que encuentra fácilmente, aquello que se ofrece a sus sentidos, quedándose con ello y haciendo poesía de todas aquellas apariencias. Y, por otro lado, encontramos el quehacer filosófico, el cual con un esfuerzo y trabajo arduo busca la Verdad, el conocimiento, y ese mundo que le es dado le sirve sólo como un primer impulso en la búsqueda del conocimiento.

Esta primera distinción entonces atiende a una cuestión epistémica donde cada discurso se distingue del otro por el grado de verdad que persiguen a la hora de llevarse a cabo.

Tiene razón Platón, pues poeta y poesía son inmorales, están fuera de la justicia. Frente – y estos “frente” los ve el filósofo, no el poeta – a la unidad descubierta por el pensamiento, la poesía se aferra a la dispersión. Frente al ser, trata de fijar únicamente las apariencias. Y frente a la razón y a la ley, la fuerza irresistible de las pasiones, el frenesí. Frente al logos, el hablar delirante.<sup>7</sup>

Así es como Platón deja ya muy mal parado al arte con respecto de la filosofía, ya que para él ambos quehaceres se refieren a distintos órdenes de la realidad, favoreciendo a la filosofía por referirse a una esfera mucho más alta ontológicamente que en la que se queda sumergido el poeta.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 45

Pero si bien éste es ya un argumento bastante fuerte con respecto a la condición epistémica del arte, éste no será el único argumento que Platón emplee para dejar claro que el arte se ubica ontológica y epistémicamente hablando aún más por debajo de lo que se encuentra la “realidad” misma, una realidad de apariencias.

Sin embargo, es importante atender a otra consideración, que tiene que ver con el tipo de poesía al que está haciendo referencia Zambrano, ya que la poesía de la que habla tiene que ver con la concepción actual de la poesía, la cual se considera con un carácter contemplativo.

En este sentido es de suma importancia recordar el significado que tiene la poesía para los griegos, ya que se considera como un cúmulo de narraciones que tienen un carácter educativo para el Estado y la ciudadanía, y no cumple sólo con una función contemplativa o estética.

Filosofía y poesía comparten, entonces, una historia juntas; ambos discursos surgen ante la necesidad de dar respuesta a un mismo cuestionamiento planteado por el hombre, que tiene que ver con la razón de ser de todas las cosas y la manera en que se explica y ordena el mundo.

La crítica que Platón lleva a cabo contra la poesía tradicional obedece a una razón aún más profunda, ya que Platón lo que pretende hacer es fundar una pedagogía a partir de una nueva poesía filosófica, la cual ha de servir como fundamento del Estado ideal y basado en la razón que tiene pretensiones de postular, por lo menos en el plano teórico.

La pregunta sigue siendo, entonces, ¿en qué orden de la realidad encontramos al arte y específicamente a la poesía en el planteamiento de estas dos realidades expuestas por Platón?

## **1.2 La función social del poeta y la inspiración divina**

La siguiente consideración en la que reparará Platón consiste en preguntarse por el origen del discurso poético y sus condiciones de emergencia. Este punto resulta sumamente importante, ya que el hilo de análisis que se ha seguido para tratar de dar respuesta a esta cuestión por Platón, debe conducirnos también a aclarar la manera en que él entiende el arte y especialmente la poesía.

Platón comienza por preguntarse qué es exactamente el discurso poético: ¿puede decirse que se trata de una *techné*? O si no se trata de una técnica ¿de qué se trata entonces la creación de discursos poéticos?

Para que la poesía, o cualquier otra cosa, pueda ser considerada como una *techné*, es preciso, que aquel que desempeña la labor técnica (el poeta, en este caso) cuente con un determinado conocimiento respecto al desarrollo o lineamientos que deben seguirse para obtener el resultado deseado. Es decir, el poeta debe poder dar cuenta del resultado de su creación poética o artística al final de la jornada. Debe tener la facilidad de expresar, detallar y explicar cómo es que llegó a la creación poética y su resultado. Dice Sócrates:

No es difícil, amigo, conjeturarlo; pues a todos nos es patente que tú no estás capacitado para hablar de Homero gracias a una técnica y ciencia; porque si fueras capaz de hablar por una cierta técnica, también serías capaz de hacerlo sobre los otros poetas, pues en cierta manera la poética es un todo, ¿o no?<sup>8</sup>

Ahora bien, el poeta en aquel entonces era considerado como un mediador entre los dioses y los hombres, y se creía además en la existencia de “la inspiración divina”, es decir, que los dioses y las musas hablaban inspirando a los poetas para comunicar sus designios a los hombres. He ahí la importancia del poeta.

Lo anterior era posible porque el poeta atravesaba por un “trance”, el cual le permitía ser ese puente entre lo humano y lo sagrado; de este modo le es posible la creación del discurso poético. Los poetas son entonces los mensajeros de revelaciones divinas que deben llegar a los hombres.

Para dejar aún más clara la importancia de los poetas en el orden social es importante atender a la consideración griega respecto a la cual la palabra salva la brecha entre lo humano y lo divino. Tomando en cuenta lo anterior, salta a la vista la importancia que posee el poeta ontológicamente para la constitución del orden social<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ión*, 532c

<sup>9</sup> Esta importancia consiste en varios aspectos, el primero de ellos tiene que ver con la relación que los poetas permiten estructurar, por medio de la palabra, entre los hombres y la divinidad, esta relación configura el ser del hombre griego y su relación con todo lo que le rodea. Por otro lado, el papel que jugaba la poesía para los griegos como educadora y portadora de tradiciones y principios sociales, determinan también el modo en que el hombre como tal se relaciona con él mismo y los otros.



El poeta era, entonces, el instrumento divino por medio del cual el hombre permanece unido a la divinidad y le permite mantener comunicación con los dioses.

[...] me parece a mí que la divinidad nos muestra claramente para que no vacilemos más, que todos estos hermosos poemas no son de factura humana ni hechos por los hombres, sino divinos y creados por los dioses, y que los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine.<sup>10</sup>

Lo anterior se debe a que la relación verbal con los dioses carece de literalidad, es decir, no hay un referente que de manera fáctica permita entablar una relación con lo divino. Así, pues, esta brecha se salva por la palabra y esto se logra sólo a través de aquel que es poseído en el trance; por lo tanto, el poeta resulta ser el mediador entre ambas partes.

De este modo, el poeta es el encargado no sólo de transmitir el mensaje divino, sino de construir en los ciudadanos su idea de ser hombre y la manera en que se constituye su ser social, ya que eso depende de lo que los dioses digan a través de ellos.

Sin embargo, cuando el poeta despierta del trance, que le permite unir lo humano y lo divino, ya está ahí el resultado: la poesía, el discurso poético, el mensaje divino; así, cuando el poeta regresa, no le es posible siquiera repetir aquello que fue creado por él durante el momento que ha sido poseído.

Si los poetas no son más que un medio de expresión divina, quiere decir que no son realmente ellos los que escriben, ya que se limitan a ser entonces un simple instrumento de las musas que hablan a través de ellos. Los que hacen poesía, no aplican realmente una técnica al escribir, ya que cuando los hacen, no son ellos los que hablan. De modo que los poetas no saben qué es lo que escriben en el trance en que las musas los poseen. Esto explica el hecho de que cuando el poeta regresa de su trance, no tiene la menor idea de lo que ha escrito ni de cómo lo ha hecho.

[...] es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente y no habite ya más en él la inteligencia. Mientras no posea este

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 534e

don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar. Pero no es en virtud de una técnica como hacen estas cosas y hablan tanto y tan bellamente sobre sus temas [...] sino por una predisposición divina...<sup>11</sup>

Por lo tanto, no es posible decir que los discursos poéticos sean resultado de la aplicación de una *techné*, ya que como se ha dicho antes, para que sea considerado como tal, el poeta debe dar cuenta de su proceso de creación, y puesto que es poseído a la hora de escribir, no dará nunca cuenta de su proceso artístico.

Esta fuerza divina implica una pérdida de sentido que nada tiene que ver con el arte, con la ciencia o con la *techné*, lo cual significa que la poesía es algo que definitivamente no puede ser enseñado, ya que ni el poeta mismo puede estar consciente del modo en que hace poesía.

Debido a la función de la poesía y a que a través de ella es que se “imprimen en el ánimo humano improntas formativas decisivas”,<sup>12</sup> deben tomarse en cuenta numerosas consideraciones y reglas que deberán ser seguidas por los poetas para lograr transmitir sus mensajes.

Porque no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar bien de todas las cosas. Y si la divinidad les priva de la razón y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es para que, nosotros, que los oímos, sepamos que no son ellos, privados de razón como están, los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla.<sup>13</sup>

Esto da pie a que Platón postule otro argumento contra la poesía y a favor de la filosofía, porque el filósofo, a diferencia del poeta, puede perfectamente dar cuenta de su proceso de creación en la elaboración de sus discursos filosóficos. El filósofo no es poseído por nadie, su discurso es resultado de una tarea reflexiva y analítica llevada a cabo de manera consciente por sí mismo; por lo tanto, el filósofo puede hablar de su proceso creativo mientras que al poeta le es imposible dar cuenta de cómo hace lo que hace en tanto que su discurso es resultado de la posesión por las musas. Platón pone en labios de Sócrates las siguientes palabras:

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 534c

<sup>12</sup> G. Reale, *op. cit.*, p. 158.

<sup>13</sup> *Ión*, 534a

Ya miro, Ión, y es más, intento mostrarte lo que me parece que es. Porque no es una técnica lo que hay en ti al hablar bien sobre Homero; tal como yo decía hace un momento, una fuerza divina es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética y la mayoría heráclea. Por cierto que esta piedra no sólo atrae a los anillos de hierro, sino que mete en ellos una fuerza tal, que pueden hacer lo mismo que la piedra, o sea, atraer otros anillos, de modo que a veces se forma una gran cadena de anillos que penden unos de otros. A todos ellos les viene la fuerza que les sustenta de aquella piedra. Así también, la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos.<sup>14</sup>

Así concluye Platón que la creación filosófica a diferencia de la poética es una *techné*, porque el filósofo a diferencia del poeta sí sabe de lo que habla al momento de filosofar. El filósofo no habla como transmisor de mensajes divinos.<sup>15</sup>

El resultado del filosofar, por lo tanto, es algo que resulta producto de una reflexión consciente, motivo por el cual el filósofo es perfectamente capaz de describir el proceso por el cual ha llegado al resultado de su reflexión filosófica. Desde esta perspectiva, entonces, la poesía queda pensada como algo plenamente irracional, ya que es dominada por la divinidad y por el trance del poeta sin que esto implique ningún modo de consciencia.

Hay, entonces, un problema con la poesía al interior de la *polis*, debido a que el Estado en el que Platón está pensando es un Estado basado en la justicia, pero sobre todo en la razón; en esta medida no hay cabida para el discurso poético dentro de este Estado ideal, porque si el discurso poético es resultado de la inspiración divina, esto lo deja fuera del alcance de la racionalidad para convertirlo en una *manía*, en un estado de furor elevado. Así Platón da por sentado que la razón se encuentra separada de la *manía*, en tanto que ésta tiene que ver con estados de furor que la razón no admite, y menos un Estado justo y racional.

Además, poniendo atención en los requerimientos establecidos por Platón para fundar la *polis* perfecta, no hay lugar para la poesía en ella si se

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 533d-e

<sup>15</sup> Cf. M. Zambrano, *op. cit.*, p. 41

trata de una *manía*, es decir, de algo completamente irracional, ya que atenta contra la racionalidad de la *polis* misma. No podrían basarse las costumbres, tradiciones y mitos en un discurso irracional como lo sería el discurso poético, resultado del trance y la posesión de los poetas por las musas. Es preciso que aquello que se encuentre a la base de la República sea algo que dote de racionalidad al mundo y lo configure y conforme a través de su relato.

Ahora bien, en virtud de que los poetas son poseídos por los dioses, ellos son sólo un medio para la expresión de la inspiración divina. Y poniendo suma atención y consideración en lo anterior puede concluirse que las musas no revelan lo que quieren decir al poeta, sino que sólo lo inspiran; esto trae consigo un problema para Platón, ya que si las musas sólo “inspiran” al poeta, existe la posibilidad, entonces, de que los poetas sean abandonados por dicha inspiración. Esto significa que el poeta puede mentir, ya que no se encuentra bajo ninguna circunstancia obligado a transmitir un mensaje revelado por las musas.<sup>16</sup>

Esto trae consigo una serie de inconvenientes, pues ¿qué certeza puede tenerse de que lo que los poetas estén diciendo en sus discursos? No puede confiarse en su totalidad en ellos, porque hasta pueden llegar a ser peligrosos para la conformación del Estado que Platón pretende fundar. Pero, bajo estas circunstancias, ¿cómo podría un poeta ser peligroso para la *polis*? Así dice Sócrates en la *República*:

Después de esto, proseguí, habrá que considerar la tragedia y a su jefe que es Homero. Según lo hemos oído de algunos, en efecto, estos poetas tienen un conocimiento no solamente de todas las artes, sino también, en el orden de las cosas humanas, de todo aquello que atañe a la virtud y al vicio, e incluso de las cosas divinas, toda vez que el buen poeta, si ha de componer bellamente aquello que compusiere, ha de hacerlo necesariamente con conocimiento; en caso contrario, no será capaz de componer. Debemos examinar, por consiguiente, si estas gentes [*sic*] al toparse con tales imitadores, no han sido víctimas de una ilusión; si no se han percatado, al contemplar sus obras, de que se hallan a triple distancia del ser, y que es fácil hacer poesía para quien no conoce la verdad. Porque sus obras no son sino ilusiones y no realidades; y si algún valor tiene aquella tesis, será porque los

---

<sup>16</sup> Leticia Flores Farfán, *Atenas, Ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, p. 49

buenos poetas en realidad conocen aquello de que hablan tan bien, a juicio de la mayoría.<sup>17</sup>

Lo anterior se debe a que no puede fundarse el Estado ideal que pretende Platón, si existe la posibilidad de que los relatos poéticos nos digan invenciones de los poetas, lo cual no favorece a la constitución de la *polis*. Es decir, aquello que los poetas cuentan debe tener como finalidad una utilidad práctica para el bien común del Estado y no debe tratarse sólo de discursos hermosos y muy elaborados.

El poeta es una amenaza porque puede corromper incluso al hombre bueno, y mientras un arte es más complicado, es potencialmente más peligroso.<sup>18</sup>

¿Cómo pueden los poetas corromper a los hombres buenos? O ¿bajo qué circunstancias pueden ser los poetas peligrosos para la *polis*?

### **1.3 El discurso poético y su relación con lo Real, Bueno y Verdadero**

Por si todo lo anterior fuera poco, Platón plantea un problema más –y quizás el más importante de todos–: el problema que tiene que ver con la escala ontológica del discurso poético. Este problema se desprende de la presencia de la poesía en el interior de la *polis*, el cual consiste en que la poesía por quedarse en el plano de lo contingente y de las apariencias, tendrá entonces como resultado un discurso que verse justamente sobre las mismas apariencias y contingencias.

Esto es grave porque, como se ha mencionado antes, la finalidad primordial del alma es la de alcanzar el conocimiento último de las cosas, aquel conocimiento que el filósofo se ha dado a la tarea de buscar. Un conocimiento universal, necesario, eterno, bello y verdadero, y es evidente que no podrá ser nunca alcanzado en este mundo de apariencias donde todo es contingente.

Así, pues, es importante que el hombre llene su vida de acciones que le ayuden y motiven a su alma a cumplir su cometido, y todo aquello que no le

---

<sup>17</sup> *República X*, 598d – 599a.

<sup>18</sup> Iris Murdoch, *El fuego y el sol*, pp. 81 y 82

sirva para el cumplimiento de dicha tarea será también un impedimento para la conformación de la *polis* racional y justa que Platón pretende fundar. Y es preciso deshacerse de todo lo que represente un obstáculo para que el alma alcance su fin. Entre esta lista de impedimentos encontraremos, por supuesto, al arte, la poesía en este caso, ya que permanece en el mundo de lo aparente.

El arte hace que nos contentemos con las apariencias, y jugando mágicamente con las imágenes particulares le roba a la filosofía la maravilla educacional del mundo y confunde nuestro sentido de la dirección hacia la realidad y nuestros impulsos para discernirla. [...] El arte impide así la salvación del hombre completo ofreciéndole una seudoespiritualidad y una imitación plausible del conocimiento (visión, presencia) intuitivo directo, una derrota de la inteligencia discursiva en el extremo inferior de la escala del ser, no en el superior.<sup>19</sup>

En este sentido, el poeta es para Platón uno de los muchos impedimentos para que el alma alcance su propósito: el conocer las cosas en sí mismas. Y lo que resulta ser peor aun es que el arte no sólo no ayuda al alma a alcanzar la finalidad primordial de subir en los grados de conocimiento del ser hasta llegar al conocimiento absoluto, sino que además se complace en engañarla, la seduce para que no llegue a su fin, de modo que no le satisface ser sólo una distracción para ella, sino que además disfruta engañándole y seduciéndole para que no llegue nunca a su máximo fin, esto es, al conocimiento universal y necesario, y a la contemplación de lo Bello y de las cosas en sí.

Dejemos, pues, sentada la tesis de que todos los poetas, comenzando por Homero, no son sino imitadores de imágenes de virtud o de aquellas otras cosas de que tratan sus poemas; que no alcanzan la verdad, sino que son como el pintor de que hablamos hace poco, el cual hace algo que parece un zapatero a ojos de aquellos que no entienden de zapatería, como tampoco el mismo, y que solo juzgan por formas y colores.<sup>20</sup>

El arte, la poesía en este caso, no permite que el alma llegue a conocer las cosas en sí mismas porque el arte hace arte de este mundo que habitamos, es decir, se complace con las cosas que encontramos en el mundo de las

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 123

<sup>20</sup> *República X*, 600e–601a

apariencias, de modo que a lo único que puede hacer referencia es justo a este mundo aparente que no aporta ningún tipo de conocimiento al alma. Por ello es preciso ir más allá de esto que se nos presenta en las apariencias, y la poesía, el arte, no pretenden ir más allá de eso. Por lo menos no la poesía tradicional que por el momento critica Platón.

El arte frustra el impulso a explorar. Fascina y desvía al Eros que debiera, ya sea a través del amor a la gente o a la forma cósmica, conducirnos a la filosofía. El arte da una satisfacción mágicamente inducida a la parte más baja del alma, y desfigura la belleza al mezclarla con la brujería personal.<sup>21</sup>

Con respecto al lugar ontológico que el arte ocupa, éste no es más que la copia de las apariencias del mundo Real. De este modo el discurso del poeta, para Platón, queda reducido a una tercera copia, pues si de por sí se refiere a este mundo que habitamos, que es el mundo de las apariencias (es decir una primera copia de lo Real), ahora del arte dirá que no es más que la copia de la copia de lo Real.

Lo mismo será también, por consiguiente, el poeta trágico, por tratarse también de un imitador: el tercero en la sucesión que viene del rey y la verdad, y lo mismo todos los demás imitadores.<sup>22</sup>

Todo lo que el poeta narra son mentiras y, peor aún, mentira de las apariencias, esto es, mentira de las mentiras.

### 1.3.1 *Paideía* y poesía

Platón, en el Libro II de *La República*, establece algunos de los lineamientos que deben seguirse en la construcción de la *polis* griega. Entre ellos plantea que, para conformar la ciudadanía en cuanto tal, es necesario alejar a los ciudadanos de todo aquello que trate de atentar contra la construcción de la *polis*. Y la poética tradicional hace justo esto: atentar contra la ciudadanía.

---

<sup>21</sup> I. Murdoch, *op. cit.*, p. 86

<sup>22</sup> *República* II, 597e y cf. X.

En este momento, ni tú ni yo somos poetas sino fundadores de un Estado. Y a los fundadores de un Estado corresponde conocer las pautas según las cuales los poetas deberán forjar los mitos y de las cuales no deben apartarse sus creaciones; mas no corresponde a dichos fundadores componer mitos.<sup>23</sup>

Una de las primeras cosas que Platón establece es la imagen que los ciudadanos han de tener de los dioses. Esto es de vital importancia, ya que los dioses representan el ejemplo a seguir de cada uno de los integrantes de la *polis*. Son los dioses los que a través del ejemplo dictan las normas de conductas morales que deben ser seguidas para contar con una *polis* racional y justa.

La meta de la educación de los guardianes es el conocimiento de las virtudes (prudencia, valentía, etcétera), que surgen en el alma por el hábito y por el ejercicio constante, lo cual se logra si sus acciones se apegan al ejemplo de vidas virtuosas como lo son las vidas de los dioses y de los héroes.

Es preciso entonces educar al alma y el cuerpo para la conversión, ya que filosofar implica cambiar de modo de pensar. Así, pues, la virtud pertenece sólo a quien la elige; la virtud es una elección, pero una elección a partir de la educación.

Considerando lo anterior debe existir una teología que obedezca a la verdadera esencia de la divinidad; es decir, que hable de Dioses que no mientan, que no tengan debilidades humanas (como las que narran los poetas), que no engañen y que no seduzcan. Por el contrario, que sea bondadosos, buenos, etcétera, esto es, que representen sólo virtudes y no debilidades y corrupciones humanas.

He aquí un grave problema que Platón ve con los poetas tradicionales: sin importarles las características que deben poseer los dioses para ser un digno ejemplo a seguir, en sus narraciones antropomorfizan a los dioses y narran sus historias como si ellos –los dioses– amaran, odiaran, lloraran y poseyeran características humanas.

Sócrates.– Por consiguiente –proseguí–, no debemos dejarnos convencer por estas cosas, ni consentir que se afirme que Teseo, hijo de Poseidón, y Pirítoo, hijo de Zeus, hayan emprendido tan terribles raptos, o que cualquier otro héroe o

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 379a



hijo de un dios se haya atrevido a cometer obras horribles o sacrílegas como aquellas de las que ahora mendazmente se les acusa. Más bien hemos de obligar a los poetas a afirmar que estas obras no han sido cometidas por aquéllos, o bien que aquéllos no son hijos de dioses; pero no decir que ambas cosas son ciertas e intentar persuadir a los jóvenes de que los dioses engendran algo malo y de que los héroes no son en nada mejor que los hombres. Tales afirmaciones, como acabamos de decir, son sacrílegas y falsas, puesto que hemos demostrado que es imposible que se generen males a partir de los dioses.

Andimato.— Claro que sí.

Sócrates.— Tales afirmaciones, además, son perniciosas para quienes las escuchan. Pues todo hombre se perdonará a sí mismo tras obrar mal, si está convencido de que cosas semejantes hacen y han hecho también. [...] Por esta razón hay que poner término a semejantes mitos, no sea que creen en nuestros jóvenes una fuerte inclinación hacia la vileza.<sup>24</sup>

De este modo, las narraciones poéticas son relatos que atentan directamente contra la perspectiva que se debe tener de los dioses y, por lo tanto, atentan también contra lo que se quiere obtener de los ciudadanos de la *polis*.

Es preciso, entonces, terminar con estas narraciones, porque si no ¿qué podría inspirar o alentar a los hombres a imitar acciones que podrían encontrar en ellos mismos por el hecho de tratarse de debilidades y vicios humanos? Así que necesitan seguir actos que puedan ser considerados como universales y máximas que sólo los dioses pueden representar. Es necesario terminar de una vez por todas con las antropomorfizaciones que los poetas hacen de los dioses.

Esta tendencia antropomórfica de la poesía tradicional se basa en la creencia falsa e impía de que algo malo pueda provenir de los dioses y de los héroes, la cual da lugar a la operación de transferencia de las debilidades éticas psicológicas propias de los hombres a las acciones de aquéllos. La peligrosidad que encierra tal mentira propagada por los poetas tradicionales estriba en que, a juicio de Platón, los jóvenes destinatarios terminarán por justificar sus eventuales actos impíos y amorales a la luz de del ejemplo que ofrecen aquellos dioses y héroes antropomorfizados. De allí que el *týpos* de poesía alternativo que Platón, bajo la máscara de los fundadores de la *polis* ideal, empiece a delinear se traduzca en dos pautas (*typoi*) o normas (*nómoi*) generales que apuntan a regular el tratamiento de los aspectos religiosos en los relatos poéticos, y

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 391d–392a.

a establecer, al mismo tiempo, las bases de una teología no antropomórfica que permita difundir un carácter piadoso, valiente y moderado en los futuros guardianes.<sup>25</sup>

No puede ser posible que estos relatos sean escuchados por los niños y los jóvenes de la *polis*, aquellos a los cuales se está comenzando a educar, pues podrían con facilidad disculpar actos inmorales argumentando que son esas mismas las actitudes de los dioses. Así, pues, es preciso tener cuidado de las narraciones que los ciudadanos puedan llegar a escuchar.

Sócrates.- Lo que en primer lugar hay que censurar –y más que cualquier otra cosa– es sobre todo el caso de las mentiras innobles.

Adimanto. – ¿A qué llamas así?

Sócrates. – Al caso en que se representan mal con el lenguaje los dioses y los héroes, tal como un pintor que no pinta retratos semejantes a lo que se ha propuesto pintar.<sup>26</sup>

Y más adelante, Sócrates continúa diciendo:

Y no deben ser narrados en nuestro Estado, Adimanto, como tampoco hay que decir, a un joven que nos escucha, que al cometer los delitos más extremos no harían nada asombroso, o que si su padre delinque y él lo castiga de cualquier modo, sólo haría lo mismo que los dioses primeros y más importantes.<sup>27</sup>

Lo anterior deja varias cuestiones a considerar, entre las que se encuentra el hecho de que es necesario que la sociedad, los hombres, cuenten con modelos de conducta que les guíen en su actuar, y que de este modo ayuden a fundar lo moral y, por tanto, la vida ética de la *polis*. Y debido a que se trata de modelos de conducta, es preciso que estas narraciones ejemplares se cuenten bajo determinadas características, es decir, buscando siempre que el resultado que se obtenga a partir de ellas sea un resultado positivo que favorezca la conformación de la ciudadanía. Todo esto debe ser considerado si se quiere decir algo al respecto a los dioses.

En este caso, los poetas representan un peligro latente, ya que los poetas, según Platón, no narran más que mentiras. Además, nos hablan una y otra vez de la condición humana; y, por si esto fuera poco, los poetas nos

---

<sup>25</sup> Lucas Soares, *La utilidad religiosa y ético-política de la mentira en el paradigma poético platónico de la República*, p. 108

<sup>26</sup> *República* II, 377d – e

<sup>27</sup> *Ibid.*, 378b

muestran a los dioses con las debilidades y corrupciones humanas también, lo cual no puede ser posible, ya que estas características no pueden concebirse en los dioses<sup>28</sup>.

Ni admitamos en absoluto que los dioses hagan la guerra a los dioses, se confabulen o combatan unos contra otros; pues nada de esto es cierto; al menos si exigimos que los que van a guardar el Estado consideren como lo más vergonzoso el disputar entre sí.<sup>29</sup>

Es preciso, entonces, no permitir a los poetas mostrar imágenes falsas de los dioses y héroes como lo hacen en sus narraciones y en sus relatos míticos, donde los dioses cometen injusticias que no son propias de la divinidad o relatos que afecten en general el bienestar común. Lo anterior atenta directamente contra la constitución y mantenimiento de la *polis*, ya que los ciudadanos no pueden basar sus creencias en dioses impíos y corruptos.

La creencia en estos seres supremos debe ser tal que se sepa que son perfectos, incapaces de cometer cualquier tipo de error o debilidades que sólo aquejan a los seres humanos. Esto será entonces lo que Platón les reprochará a los poetas tradicionales.

Esto quiere decir que este tipo de narraciones poéticas son inútiles para que el alma pueda llegar a apreciar las cosas en sí mismas, y aún más, las narraciones y mentiras de los poetas no son más que un impedimento para la finalidad del alma; estas mentiras confunden y engañan al alma, lo cual no sólo no ayuda, sino que además representa un obstáculo, una cárcel aun peor que la que representa el cuerpo para el alma. Lo anterior impide que el alma vea lo Real y por lo tanto debilita también la creación de una República basada en la razón.

El arte acepta ingenua o premeditadamente las apariencias en lugar de cuestionarlas. [...] El arte a la vez expresa y gratifica la parte más baja del alma, y alimenta y vivifica emociones bajas que deberían dejarse marchitar.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Es importante recalcar que esta lectura se lleva a cabo desde *República*, y el modo en que Platón describe a los poetas en esta obra.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 378c.

<sup>30</sup> I. Murdoch, *op. cit.*, pp. 18 y 19

Para poder construir un estado justo y saludable es preciso, entonces, prohibir el deterioro moral que provocan los poetas y conformar también una teología en la cual se le puedan dar a la divinidad sólo características y atributos positivos que sirvan de modelos de conducta, los Dioses serán causa del bien, naturaleza inmutable y sobre todo, una divinidad que jamás mienta, robe o engañe.

Los hombres deben procurar imitar las acciones divinas porque los Dioses son la medida de todas las cosas, los Dioses y lo divino son el principio regulador de la historia, de la existencia humana.

He aquí, pues, continué, lo que teníamos que decir, al acordarnos de la poesía, en descargo de nuestra actitud al haberla desterrado de nuestra ciudad, por ser ella lo que es y con buen fundamento: era algo que, en efecto, nos dictaba la razón.<sup>31</sup>

Es de entenderse entonces el destierro que Platón plantea con respecto a los poetas de la República, pero ¿es preciso excluir a absolutamente todos los poetas de la República?

De este modo, si arribara a nuestro Estado un hombre cuya destreza lo capacitara para asumir las más variadas formas y para imitar todas las cosas y se propusiera hacer una exhibición de sus poemas, creo que nos prosternaríamos ante él como ante alguien digno de culto, maravilloso y encantador, pero le diríamos que en nuestro Estado no hay hombre alguno como él, ni está permitido que llegue a haberlo, y lo mandaríamos a otro Estado, tras derramar mirra sobre su cabeza y haberla coronado con cintillas de lana. En cuanto a nosotros, emplearemos un poeta y narrador de mitos más austero y menos agradable, pero que nos sea más provechoso, que imite el modo de hablar del hombre de bien y que cuente sus relatos ajustándose a aquellas pautas que hemos prescrito desde el comienzo, cuando nos dispusimos a educar a los militares.<sup>32</sup>

Platón dirá que no, que no todos los poetas han de ser desterrados, ya que ha de conservarse a aquellos que resulten útiles para la *polis*, ¿pero cómo habría de ser un poeta útil para la *polis*?

---

<sup>31</sup> República X, 607b

<sup>32</sup> Ibid., 398 a–b

Éstos serán aquellos que con sus relatos ayuden al alma a llegar a su propósito, es decir, a la contemplación de las Ideas y de las cosas en sí mismas. Y de este modo serán también los que ayuden a la comunidad y a la ciudadanía en cuanto tal a alcanzar el bien común de todos y de cada uno de los hombres.

Los poetas útiles entonces serán aquellos que “narren mitos más austeros y menos agradables”;<sup>33</sup> según Platón, estos poetas podrán no sólo permanecer en la *polis*, sino que además tendrán un papel muy importante en la constitución de la misma.

El arte es peligroso porque remeda lo espiritual y sutilmente lo encubre y lo trivializa. Los artistas juegan irresponsablemente con las imágenes religiosas que, si han de existir, deben ser controladas críticamente por la autoridad interna o externa de la razón. Los artistas oscurecen el poder iluminador del pensamiento y de la destreza al buscar la plausibilidad en lugar de la verdad. El arte se deleita en trivialidades insípidas y en la proliferación interminable de imágenes sin sentido.<sup>34</sup>

Para la conformación de la *polis* es muy importante la visión que los ciudadanos tengan en torno a cuestiones tales como las que puedan formarse de los dioses y de los héroes; esto, como se ha dicho ya, tiene que ver con el hecho de que estas figuras son sumamente representativas para los hombres e implican ejemplos de vida que deben ser seguidos si se quiere ser un hombre virtuoso y honorable.

No hay que olvidar, por ejemplo, que Atenas era una ciudad en la cual constantemente era preciso ir a luchar a la guerra. Era primordial entonces educar a los jóvenes y niños de tal modo que la guerra fuera tomada por ellos como una parte primordial de su vida, y entender así que era responsabilidad de ellos ir a luchar no sólo por el bien propio, sino por el bien común, esto es por el bien de los suyos y del Estado griego.

De este modo uno de los valores que se debían enaltecer al educarlos era el valor en el campo de batalla, en la guerra; y al mismo tiempo era importante también moldear la concepción que tuvieran de la muerte cuando ésta ocurría en la guerra.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, 607b

<sup>34</sup> I. Murdoch, *op. cit.*, pp. 120 y 121

Inculcaban en ellos el aprecio y valor al honor, y si morían en el campo de batalla morirían con honores y en la memoria colectiva viviría siempre el recuerdo de aquel que hubiera dejado todo en la guerra. De este modo crecerían sabiendo que es preferible inmortalizarse siendo jóvenes al morir en la guerra con honor y por defender a los suyos, que morir siendo viejos sin que nadie les recordara. Así, pues, los héroes habrían de ser valientes y aguerridos defendiendo su honor y poder brindar así el ejemplo adecuado a los ciudadanos.

En el Libro III de *La República* Platón analiza algunas de las narraciones en las que Homero se refiere a la muerte. En ellas habla de tal modo de la muerte que nadie desearía dejar la vida para ir a pelear por Atenas y morir en el intento, ya que plantea la muerte como un absurdo por el cual no vale la pena arriesgarse por defender el honor.

Pues entonces será necesario, creo, que supervisemos también a los que se ponen a contar tales clases de mitos, y que les pidamos que no desacrediten tan absolutamente lo que concierne al Hades, sino que más bien lo elogien; ya que lo que relatan ahora no es cierto ni provechoso para los que vayan a ser combatientes.<sup>35</sup>

Y más adelante reitera:

Por ello solicitaremos a Homero y a los demás poetas que no se encolericen si tachamos los versos que hemos citados y todos los que sean de esta índole, no porque estimemos que no sea poéticos o que no agraden a la mayoría, sino, al contrario, porque cuanto más poéticos, tanto menos conviene que los escuchen niños y hombres que tienen que ser libres y temer más a la esclavitud que a la muerte.<sup>36</sup>

Este tipo de narraciones deben ser censuradas entonces, porque si no los jóvenes que se encuentran siendo educados en el arte de la guerra, al escucharlas no querrán ya ir a la luchar por temor a la muerte. Esto provocará a la larga pérdida de territorio, por ejemplo, que terminaría finalmente por atentar contra el bien común de la *polis* y del Estado.

---

<sup>35</sup> *República* III, 386b

<sup>36</sup> *Ibid.*, 387b

Eso quiere decir que aun cuando los relatos narrados por los poetas fuesen reales o verdaderos, no pueden ser contados nunca a los ciudadanos, ya que tienen serias repercusiones en la constitución de la ciudadanía; si no se tiene cuidado con lo que se les narra a los hombres, corremos el riesgo de atentar contra el bienestar común.

Lo anterior deja una pregunta en el aire: si los relatos de los poetas no deben ser contados aunque sean verdad, ¿es preciso mentir entonces por el bien de la *polis*?

Aquí hay una consideración importante que es preciso atender, ya que para Platón no importará tanto la verdad de las narraciones cuanto su utilidad en función del bien de la *polis* y su conformación, es decir, que sirvan a la construcción y constitución del Estado justo y razonable que pretende fundar.

Esto significa que la transmisión de los actos buenos, propios y morales de los dioses, así como todos los modelos de conducta a seguir por los hombres, necesitan hacerse llegar a ellos de algún modo. La pregunta entonces será: ¿cómo serán transmitidos a los hombres?

## 2. Lo mitos y su importancia para los atenienses

Un segundo paso a seguir en esta investigación es atender el modo en que los valores esenciales para la constitución de la *polis*, representados por los dioses, son transmitidos a los jóvenes y niños de la misma para su adecuada educación.

Una educación (*paideia*) que sirva de preparación no sólo a los ciudadanos de la *polis* para que sepan cuáles serán las normas o modelos de conducta que deben ser seguidos, sino también a los gobernantes de la ciudad.

Así, pues, la pregunta que surge es ¿de qué manera o en qué medio se hará llegar a los ciudadanos o futuros ciudadanos de la *polis* las normas de conducta que deben seguirse para conformar una *polis* basada en la justicia y en la razón?

Para que los hombres den el apropiado valor a los modelos de conducta, o más bien, para que tengan validez para cada uno de los individuos y merezcan ser imitados por ellos, es necesario que provengan de “algo” ajeno y superior a ellos, algo que sea digno de enaltecer siguiéndolo e imitándolo al actuar; esto es que para que determinados modelos de conducta puedan ser tomados como máximas morales, es preciso que se den primero en los dioses.

De este modo ese “algo” se encontrará en los actos que han llevado a cabo los dioses, los cuales por ser honestos, buenos y perfectos son de un recto actuar, lo que es sumamente apropiado si se está buscando algo bueno para imitar en el actuar cotidiano.

Los hombres poseen registro de los actos divinos gracias a todo lo que “se” cuenta de ellos, es decir que existen narraciones que les permiten conocer los sucesos que han marcado al mundo como tal, antes de la existencia misma del hombre en él.

Estas narraciones a través de las cuales se transmiten las acciones primeras de los dioses son los mitos. Comencemos entonces analizando el concepto de ‘mito’, así como sus muy variadas acepciones.

La pregunta a responder podría ser, para empezar, ¿qué es el mito? Esta interrogante trae consigo una gran problemática, ya que resulta imposible de responder. Es sumamente difícil analizar la cuestión referente a la definición del mito y más aun su connotación en la vida griega, ya que los mitos en



general son indefinibles en sí mismos; esto se debe a que no pertenecen a una única categoría.

Los mitos no pueden ser acotados o delimitados a una descripción que logre englobarlos en su totalidad, esto es porque el mito designa realidades muy diversas, cuenta con una gran cantidad de experiencias. No sólo se refiere a relatos sagrados, su narración no se limita a las vivencias de dioses y héroes; engloba todo lo que tiene que ver con el “se dice”, esto incluye leyendas, cuentos, cosmogonías, teogonías, moralejas, etc. Lo anterior nos deja ver lo múltiple que es el mito, es por tanto un término que en sí mismo encierra demasiadas narraciones y muy diversas concepciones.

Así que ¿cómo sería posible establecer una definición que incluya cada una de las narraciones o relatos mencionados que se encuentran considerados en el concepto de mito? No es posible, entonces, encontrar una definición que pueda ser lo suficientemente flexible, de tal modo que permita englobar cada una de las narraciones que incluye en sí la categoría de mito. Cualquier determinación que le fuera impuesta estaría excluyendo a más de una de las distintas acepciones que se encuentran implícitas ya en esta categoría. No es posible por tanto dar una definición del concepto como tal.

Sin embargo, y según palabras de Mircea Eliade, aunque no nos sea posible definirlo y delimitarlo, sí podemos clasificarlo. Esto se logra a partir de sus diferencias significativas y es posible distinguirlo de otras narraciones debido a rasgos característicos, de tal modo que este podría ser un buen comienzo.<sup>37</sup>

Una de las interrogantes que surgen entonces es ¿Qué es el mito (en su forma más original y atendiendo a cada una de sus multiplicidades) en cada una de sus distintas acepciones y que se juega en él?, es decir, ¿cuál es la condición de emergencia del mito?, ¿de qué nos hablan los mitos? y ¿cuál es la función de todas y cada una de estas historias narradas?

Es evidente que algo de peso debe jugarse en esas narraciones; ya que si llevamos a cabo un rastreo general y sin atender demasiado a los detalles, encontraremos que no hay tribu, comunidad, cultura o entramado social que no posea en sus orígenes la huella de un relato mítico.

---

<sup>37</sup> Cf. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, p. 8

En cada cultura, y especialmente en lo que a los griegos concierne, es frecuente encontrarse con este tipo de narraciones a cada momento. La pregunta que surge entonces es ¿para qué los mitos?, ¿por qué aparecen en cada cultura? Y ¿qué dicen los mitos de dicha cultura o entramado social?

Es preciso entonces analizar bajo que circunstancias nos encontramos con los mitos, rastrear el momento en que “se dan” o “se cuentan” en los entramados sociales para poder saber a que cuestionamientos tratan de dar respuesta, para poder dar cuenta de a qué necesidades atienden en la vida social de una comunidad.

Resulta entonces que indagando en la historia social de cada cultura es notorio que los mitos nos hablan de un origen, refieren siempre a la creación de algo, narran el momento fundacional de un orden ontológico. Es en los mitos donde se habla de la razón de ser de las cosas y se configura lo Real.

Todo mito de origen narra y justifica una <<situación nueva>>-nueva en el sentido de que no estaba *desde el principio del Mundo*-. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan como el Mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido.<sup>38</sup>

Antes de los mitos, el “mundo” no existe como tal. El mito surge entonces, como la primera respuesta a lo que el hombre encuentra ante él, sin lógica, sin relación causal, “eso” que se encuentra ahí sin forma y sin nombre. El mito surge entonces como un modo de explicarse lo Real, representa un modo de estar en el mundo y de aferrarse a él.

El valor de los mitos es evidente, ya que permiten dar cuenta del presente por referencia a los orígenes, al comienzo de los tiempos que se narra en ellos; gracias a los mitos es que el hombre puede dar cuenta de su existencia, del mundo que le rodea, es a partir de los mitos que el hombre construye su mundo y estructura la realidad.

“Los perros, pues, ladran a lo que no conocen”<sup>39</sup> nos dice Heráclito, sin duda es evidente que ante un mundo desconocido para el hombre es preciso volverlo cercano, hacerlo suyo, es necesario entonces: dotarlo de sentido, estructurarlo: crear mitos.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>39</sup> Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, frag. 97.

Es a través de esta explicación del mundo que el hombre dota de sentido aquello que hay ante él, de tal modo que da razón a la lluvia, al fuego, a su entorno; rompe así la incertidumbre, ya que le da un “porque” y un “para que” a todo aquello que hay sobre la tierra.

El mito no es, en sí mismo, una garantía de <<bondad>> ni de moral. Su función es revelar modelos, proporcionar así una significación al Mundo y a la existencia humana. Por ellos, su papel en la constitución del hombre es inmenso. Gracias al mito, como dijimos, las ideas de la realidad, de valor, de trascendencia, se abren paso adelante. Gracias al mito, el Mundo se deja aprehender en cuanto Cosmos perfectamente articulado, inteligible y significativo. Al contar cómo fueron hechas las cosas, los mitos revelan por quién y por qué lo fueron y en qué circunstancias. Todas estas <<revelaciones>> comprometen más o menos directamente al hombre, puesto que constituyen una <<historia sagrada>>.<sup>40</sup>

Al darle valor a una narración como “historia sagrada” se convierte en algo susceptible de ser seguido o imitado. Al conocer el mundo a través del mito, el hombre sabe qué debe hacer por ejemplo, en caso de que algo se acabe o perezca.

Esto quiere decir que en los mitos el hombre encuentra el modo de rendir culto a los dioses, con la finalidad de que el mundo sea un mundo habitable para él; sabe qué debe hacer para que llueva, para que deje de hacerlo, para sembrar, etcétera. El mito salva, entonces, la brecha entre lo humano y lo divino.

Los mitos dan al hombre el poder de dominar y controlar el mundo natural y lo que hay en él. Es ésta una de las primordiales funciones de los mitos; al explicar el mundo, lo hace un conjunto ordenado de cosas, lo convierte en algo accesible, ya no se trata del caos que llena de miedo y horror al hombre. Al explicárselo a través de los mitos, lo dota de sentido y se vuelve parte de él, parte de este conjunto ordenado de cosas. De este modo el mundo ya no es algo ajeno y desconocido para el hombre; por el contrario, se vuelve su entorno, su realidad.

La toma de distancia tiene que ver, entonces, con una fundamental necesidad de resguardo, de conservación, con

---

<sup>40</sup> M. Eliade, *op. cit.*, pp. 62

una especie de des-cubrimiento de la propia impotencia frente al absolutismo de la realidad y de la necesidad de la onomástica y la narración, precisamente como tácticas de distanciamiento. [...] y desde el empoderamiento del mundo a través del lenguaje y la narración, da origen a lo que llamaré una *segunda realidad* de la que el hombre intentará de nuevo distanciarse en una continua actividad de mitificación, es decir, la realidad domesticada y narrada en el mito se convierte en una suerte de dispositivo que provee al hombre seguridad ontológica.<sup>41</sup>

Con ello se quiere decir también que el hombre configura entonces su manera de actuar ante lo Real, ante lo que acaba de cobrar sentido frente a él. Es a través de los mitos que se fundan las reglas morales y de comportamiento frente al mundo, un mundo que ha sido ya construido por el hombre.

De este modo el mito a la vez que configura y estructura lo real, está configurando y estructurando también el orden social, ya que determina las prácticas cotidianas, la manera de pensar, de analizar, de concebir, etcétera, de una comunidad en su totalidad.

Los mitos revelan una realidad original a través de la cual se informa la experiencia, se rigen los ritos, se garantiza la eficacia de los cultos, se codifican las creencias, se fundan las reglas morales, se determinan cada una de las prácticas cotidianas, toda una manera de concebir, de analizar, reordenar, de reaccionar, de pensar, de expresarse.<sup>42</sup>

Los mitos completan la concepción de la cosmología porque configuran lo Real, ordenan el Mundo y las comunidades construyen a partir de ellos toda su estructura ética y ontológica. De este modo, el origen que *se cuenta* en los mitos es anterior incluso a la existencia humana. Es en los mitos donde se funda la posibilidad de saber algo del mundo y del devenir; sólo así se hace accesible el mundo en cuanto a totalidad de un orden.

Ahora bien, por otro lado ¿cómo es posible conocer la historia si ésta se refiere al no-ser (que liga un ser parcial, movable y cambiante)? El único modo de conocerla será por medio del mito; es por eso que la historia sobrepasa el conocimiento humano y no permite un conocimiento verdadero, de modo que la

---

<sup>41</sup> Sergio Roncallo Dow, *El juego de la distancia: entre la significatividad y la recepción. Un viaje por los Prometeos de Blumenberg*, p. 62.

<sup>42</sup> L. Flores F., *op. cit.*, p. 45

representación mítica de la historia representa el carácter incompleto de la misma.

Los mitos, por lo tanto, son narraciones de acontecimientos que se han dado en el pasado y que su objeto es básicamente la tradición; no existe entonces una datación precisa en las narraciones míticas y se presenta en ellos una ignorancia de lo que ha pasado realmente. Ésta es la principal diferencia con la historia, ya que ella a diferencia del mito, sí necesita una datación precisa.

Para el mito el pasado no es un objeto sino un proyecto que debe adaptarse a la realización propia del mito; cuando se objetiviza el pasado la escritura no permite ya la adaptación del pasado al presente, lo cual trae como consecuencia la muerte del mito, porque la relación que guarda con la realidad es denunciada como inverificable.

Lo que se explica porque, en una civilización oral, el pasado llega a ser presente cada vez que es transmitido, y al no poder entonces distinguirse fabricación, emisión y recepción de un mensaje, se reconstruye el contenido del mensaje transmitido en función de las exigencias del contexto (religioso, político, social, económico, etc.) de su enunciación. Desde esta perspectiva, para el que fabrica y/o cuenta un mito, el pasado no es un objeto, como para el historiador, sino un proyecto que debe adaptarse a la circunstancias de su realización.<sup>43</sup>

Para que estos acontecimientos puedan ser narrados posteriormente por los hombres, es preciso que las culturas o entramados sociales recuerden y tengan presentes estos sucesos, aún a pesar de que se trate de hechos completamente al margen de la historia. Acordarse significa “hacer mención” de acontecimientos que han ocurrido en el pasado. ¿Pero qué se requiere para que un suceso se quede en la memoria colectiva y que después sea contado como una narración mítica?

Pero volvamos a lo que es más importante en este pasaje, es decir, a la fabricación de la poesía. El primer proceso de esta acción trata del contenido de la poesía. Este contenido es necesariamente un discurso que Sócrates denomina <<mito>> y que opone al tipo de discurso que debe fabricar el filósofo, es decir, a un <<discurso argumentativo>> designado aquí con el

---

<sup>43</sup> Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos*, p. 35.

término *logos*. El poeta fabrica el mito no creando algo a partir de la nada, sino abordando como un relato un (o varios) elemento (s) de una tradición dada –objeto en este momento de una elaboración poética o no–, para preservarla o evocar el recuerdo, en función de un contexto determinado.<sup>44</sup>

Para que algo se guarde en la memoria colectiva no basta con que sea un hecho extraordinario, sino que además debe tratarse de algo verdaderamente significativo respecto a los valores de la colectividad, para que de este modo dicha narración pueda servir posteriormente a modo de defensa o de ilustración de la colectividad o entramado social que lo guarda en su memoria.

Así, pues, esto que se guarda en la memoria colectiva se referirá a acontecimientos que tengan que ver con los dioses, con actividades militares o políticas, humanos que se encuentran en situaciones excepcionales o genealogías que establecen relaciones entre dioses y hombres y viceversa, o en última instancia referirá a catástrofes naturales.

Todo esto da lugar a juicios de valor explícito que pueden llegar a ser objeto de alabanza o de sanción.

[...] sólo llega a ser objeto de memoria colectiva un acontecimiento que sale de lo ordinario y que además posee una significación en el marco del sistema de valores reconocido por la colectividad en cuestión, tanto si ese acontecimiento se ha desarrollado en el interior de esta colectividad como en otra parte. En otras palabras, los criterios que permiten a la memoria colectiva hacer una selección entre el conjunto de acontecimientos son de dos órdenes. Se trata de un criterio objetivo: la *singularidad*, lo que presenta una diferenciación respecto al orden habitual de las cosas; y de un criterio ético: la *ejemplaridad*, lo que puede integrarse en el sistema de valores reconocido por la colectividad en cuestión.<sup>45</sup>

Los mitos viven en la “memoria colectiva” de una comunidad, fijan la naturaleza de las cosas y su razón de ser. Para lograr que este relato mítico se conserve en dicha memoria, es necesario que se repita la narración una y otra vez y, además, que en cada una de las repeticiones de la narración, el mito

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 62

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 32

debe actualizarse de acuerdo a las necesidades actuales de la comunidad que lo cuenta una y otra vez.

Además, cada vez que el hombre reactualiza los mitos, se juega una relación de vital importancia con él; es decir, cada vez que los mitos son narrados, el hombre salva la distancia y da vigencia del vínculo que le une a los dioses, ya que revive sus actos y con ellos resignifica también su existencia. Así pues, los mitos son el puente que conecta lo humano demasiado humano con lo divino.

Esto se debe a que los mitos permiten que el hombre repita las acciones que los dioses llevaron a cabo en un inicio, en los orígenes, y así hacer perdurar las tradiciones y configurar el *ethos* de la comunidad. Se necesita entonces que cada vez que el mito sea contado, el narrador se haga contemporáneo de la narración, del comienzo, es decir, es preciso entonces que el mito no deje nunca de ritualizarse.

El mito garantiza al hombre que lo que se dispone a hacer ha sido ya hecho, le ayuda a borrar las dudas que pudiera concebir sobre el resultado de su empresa. [...] Basta simplemente con repetir el ritual cosmogónico y el territorio desconocido (=el <<Caos>>) se transforma en <<Cosmos>>, se hace un *imago mundi*, una <<habitación legitimada ritualmente>>. La existencia de un modelo ejemplar no dificulta en modo alguno la marcha creadora. El modelo mítico es susceptible de ilimitadas aplicaciones.<sup>46</sup>

Por otro lado, el mito nunca es una narración cerrada o acabada en sí misma, se enfrenta continuamente a los cambios; esto se debe a que la memoria oral no puede ser exacta, y como toda repetición que es contada, presentará variaciones cada vez que se le narre. Esta consideración es de suma importancia, ya que cada una de las variantes que pudieran presentarse en la narración del mito depende de las necesidades éticas, morales, sociales y políticas que cada comunidad requiera satisfacer en cada uno de los momentos en que el mito necesite ser contado.

La palabra sonora no es vista como un objeto inerte separado de la cosa que nombra, sino como un poder íntimamente ligado a la acción porque en cada enunciación en cada recitación

---

<sup>46</sup> M. Eliade, *op. cit.*, p. 61

formularia, en cada evocación mítica, el mundo y sus objetos se configuran.<sup>47</sup>

Además, cada una de las variaciones que el mito pudiera presentar al ritualizarse una y otra vez se encuentran configurando al mundo, estructurando la Realidad y por tanto ordenando el *kosmos*. De modo tal que cada vez que el mito sea contado, se estará poniendo en juego la concepción del mundo de cada una de las comunidades que lo narren.

Ahora bien, la imitación que se lleva a cabo en los mitos de diversas realidades, se convierte al final en una evocación que las hace parecer incluso como si se tratara de realidades sensibles, así pues, se hacen accesibles, ya que de otro modo estas realidades escaparían a cualquier comprensión.

Las tradiciones son inteligibles, pero esto no quiere decir que sean ajenas a la realidad; por ejemplo, la inmortalidad del alma, lo divino y lo pasado son concepciones que influyen en la manera de entender el mundo de los hombres, por lo tanto afecta de manera fáctica lo real, es decir, la manera que los hombres se comportaran en el mundo. Así, pues, aunque un mito no se conforme a un orden racional sí obedece a un orden que tiene como finalidad el aflorar el análisis, mismo que tiene como fin buscar una síntesis, comprensión o razón de ser del Mundo. Este análisis permite que realidades intangibles cobren realidad fáctica reflejada en las acciones humanas, en el actuar cotidiano del hombre y en la manera que configure su idea de *ser* hombre.

Pero el mito no tiene que ver solamente con la forma –o sea, con la comunicación de mensajes mediante la escritura, en cuanto sólo en la dimensión de la oralidad dialéctica se impone el discurso como coherente, sólido y completo– sino que tiene que ver también con ciertos contenidos, o sea, con ciertas temáticas que, por su naturaleza, no pueden expresarse en rigurosos conceptos dialécticos.<sup>48</sup>

Lo que permite pensar estas realidades intangibles a través del mito tiene que ver con que el mito representa e implica un pensar por imágenes y no por conceptos; éste es el único modo de tener acceso a este tipo de narraciones que se encuentran al margen del tiempo fáctico y que no cuentan con un referente conceptual. Por tanto, el mito abre la posibilidad de hablar en

---

<sup>47</sup> L. Flores F., *op. cit.*, p. 39

<sup>48</sup> G. Reale, *op. cit.*, p. 313



un nuevo lenguaje, un lenguaje metafórico que podría entenderse menos severo que el conceptual, ya que permite la posibilidad de referirse aquello que se encuentra limitado por el lenguaje conceptual y referente.

Aquí existe un gran problema: si el *logos* sólo sirve para hacer referencia a lo real y los mitos a esta parte metafórica inalcanzable por el lenguaje conceptual, ¿qué ocurre con aquellos discursos que son inverificables y que por tanto no pueden ser juzgados como verdaderos o falsos? ¿Cómo podemos hablar de realidades de las que debemos suponer que existen, pero de las que no podemos tener un discurso verificable? Esto si el *logos* se limita sólo a expresar un discurso verificable susceptible de ser verdadero o falso.

Si un discurso no puede declararse ni verdadero ni falso es entonces inverificable, lo cual quiere decir que se confronta con la realidad. Y esto es lo que ocurre con las narraciones míticas.

Es importante aclarar aquí, que a diferencia del mito (ya que mientras el mito es un pensar por imágenes), el *logos* es un pensar por conceptos, lo que vendría a ser la gran distinción entre ambos órdenes. Sin embargo, y al final de cuentas, ambos términos remiten al pensar y los dos tienen como meta común la verdad. Mitos y *logos* son caminos paralelos para acceder a la verdad, es decir, son complementarios uno al otro.

Ahora bien, ya hemos hablado de cómo los mitos estructuran lo Real, pero atendiendo las necesidades de la *polis*, y en los términos planteados por Nicole Loraux, ¿qué será entonces lo que convenga a Atenas? Y ¿cómo es que los mitos dejarán ver a los hombres lo que es conviene para Atenas?

Discurso sobre el ordenamiento del *kosmos* humano, el mito cuenta a la ciudad y en nombre de la ciudad el advenimiento de la cultura: en cada ateniense nutre la presentación que conviene hacerse de Atenas o darse de Atenas.<sup>49</sup>

Así como los mitos en general narran el origen del *kosmos*, existen otro tipo de narraciones que completan la concepción y construcción del mundo: los mitos de autoctonía. Este tipo de narraciones habla también del origen, sólo que se refiere a un origen más particular que los que se refieren a la conformación del *kosmos*.

---

<sup>49</sup> Nicole Loraux, *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, p. 54

Los mitos de autoctonía dejan claro para cada ateniense lo que requiere y necesita su *polis*, porque para empezar establecen claramente quiénes son los atenienses y por qué lo son. Eso se debe a que los mitos de autoctonía dotan a los hombres de una identidad, de una igualdad entre ellos, que les permite conformar una hermandad donde literalmente todos son hijos de la misma tierra (madre).

Así pues, estos mitos sirven a la integración de la comunidad, ya que iguala sus orígenes, dota su existencia de un rasgo común a todos ellos superior a cualquier convención social, convirtiendo los lazos sociales en uniones sólidas y fuertes, aun más que si se tratara de lazos sanguíneos. Crea lazos afectivos que permiten fundar y estructurar una vida común entre los integrantes de este entramado social.

De este modo esas narraciones se vuelven indispensables en la conformación de una ciudadanía o en la estructuración de la vida ética y social de cualquier sociedad.

Una de las primeras cosas que debe hacer la ciudadanía o la *polis* en cuanto tal, es crear sus propios muros (metafórica y literalmente hablando). Esto quiere decir que deben quedar claros los límites de la *polis*, no sólo territorialmente, sino en lo que concierne también a los hombres, lo cual se logrará con la construcción de una conciencia que implica un “nosotros” y un “ellos”.

Es entonces que una vez más se hará uso de los mitos; es preciso que haya un fundamento que sea capaz de sustentar y de dar firmeza a la ciudadanía. Los mitos, entonces, dotan de identidad a la cultura que está haciendo uso de ellos encontrándose a la base de la estructura social de cualquier comunidad.

Los mitos de autoctonía se encargan de narrar los orígenes de las culturas; son los encargados de dotar de identidad a los integrantes de un determinado entramado social. En estos mitos los hombres encontrarán “algo” que los hará comunes e iguales a los demás integrantes de la *polis*. Del mismo modo encontrarán también aquello que los hará distinguirse de los que no son parte de la comunidad.

A través de la fundación de las costumbres sociales, los mitos juegan un papel unificador en la sociedad, pues hacen que todos los individuos se

identifiquen y reconozcan entre ellos, dotándolos así de rasgos característicos y particulares que les son propios sólo a ellos y no guarda relación con ninguna otra cultura, lo que les permite distinguirse de las demás agrupaciones sociales. Sólo a partir de una creencia compartida puede fundarse una ciudad, una *común-unidad*.

Los mitos no poseen un creador como tal, es decir, nunca sabremos quién fue el primero que contó la historia; son historias que han sido narradas muchos años atrás, esto da fidelidad y certeza a las narraciones míticas. Son actos sagrados que han funcionado antes por los ejecutantes originales (dioses) y para los que han escuchado esta historia antes y han tomado como ejemplo estos mismos actos. Por lo tanto, no hay razón para pensar que estos mismos actos no funcionarán igualmente para el tiempo presente.

Los acontecimientos que se narran en los mitos deben desarrollarse entonces en un pasado muy alejado, para que quien los cuente esté imposibilitado de verificar la validez fáctica del suceso que se narra.

Así, pues, lo que dota de valor fáctico a los mitos es el resultado de aplicar esos mismos procesos que sirven como ejemplo de vida y siempre son benéficos para el hombre, como en su momento lo fue para los personajes sagrados. En este sentido los mitos son siempre una realidad viva, pues se actualizan a la vez que siguen dotando de identidad a un grupo de individuos.

Lo anterior contrae otra característica importante de las narraciones míticas: su naturaleza es fragmentaria, por su correr en el tiempo, por el paso de boca en boca. Eso hace que sufra deformaciones y que haya elementos en ella que se dispersen o que, en ocasiones, terminen incluso por desaparecer. Es inevitable que el mito cambie y se transforme en cada narración.

Otra función primordial de los mitos es el hecho de que dan sentido a la existencia humana y le dan a cada cual el lugar que le corresponde en la sociedad. Dotan de sentido las labores que se requieren para que la *polis* funcione adecuadamente por una disposición anterior a todos ellos, por disposiciones divinas, por ejemplo.

[...] hemos asignado a cada uno de los demás una tarea única, respecto de la cual cada uno estaba dotado naturalmente, y en la cual debía trabajar a lo largo de su vida, liberado de las

demás tareas, sin dejar pasar los momentos propicios para realizarla bien.<sup>50</sup>

Se refiere al mito de los metales, planteado por Platón en el Libro III de *República*, un muy adecuado ejemplo para mostrar lo anterior, ya que ahí Platón narra cómo cada uno de los hombres pertenece a distintas jerarquías sociales, y el mito sirve para que cada individuo acepte el puesto que le toque desempeñar al interior de la *polis*.

Platón equipara la generación o existencia de la raza humana dividida por eras, y cada una de éstas es regida por un metal distinto. Quienes posean menor calidad metálica (es decir, los compuestos por plata, hierro o bronce) aceptarán que su destino es acatar lo que manden los de superioridad de metales, todos los que han sido hechos de oro, los más calificados. Los filósofos, entonces, son quienes habrán de gobernar.

Así, pues, las características poseídas por cada una de las funciones que requiere la *polis* para constituirse como tal, son innatas en los hombres, no adquiridas por ellos mismos, sino que dependerán de la era de metal en que hayan nacidos.

Por medio de la narración de este mito a los ciudadanos, pueden entender el lugar que requiere la *polis* que ocupen para que ésta funcione como tal. Por consiguiente, cada cual ocupará el lugar que le corresponda atender en pro del beneficio de la ciudadanía y teniendo en cuenta que es la mejor opción, para todos. En esta medida, el mito es de autoctonía, ya que ayuda a que los hombres expliquen su existencia y su lugar, no sólo en el mundo sino en la sociedad y el papel que le es preciso desarrollar en ella. De este modo constituye una concepción del mundo, de la realidad y de su propia constitución como ciudadanos de la *polis*, así como también con su concepción de hombres libres.

Gracias a los mitos y a su paso a través de los años, los ciudadanos pueden sentirse unidos y comunes entre cada uno de ellos y así establecer sus ritos, costumbres y tradiciones, para poder fundar entonces su vida social, política y moral. Resulta, entonces, de suma importancia la existencia del mito en la *polis*.

---

<sup>50</sup> *República* II, 374c

Pero, es inevitable plantearse otra pregunta más con respecto a los mitos: ¿cómo es transmitida una narración de esta índole? ¿Cómo es que el mito pasa de generación en generación con la misma vigencia que con la primera de ellas? Es decir, ¿qué es aquello que permite que a pesar del paso del tiempo el mito aún tenga validez simbólica en la sociedad?

Los mitos son historias que pasan de generación en generación, y esto se debe a que son historias que no poseen un autor como tal. Su origen no se debe a aquel que lo contó o narró por vez primera, ya que nunca se sabrá quién fue aquél. No puede por tanto, adjudicársele esta creación a un particular, sino que son historias de una antigüedad tal que no puede ser localizado su creador o compositor original. De este modo nunca pierden vigencia.

Sin embargo, y a pesar de lo anterior, los mitos configuran la realidad de cada una de las comunidades que hacen uso de ellos, en el momento en que “se narran” o “se cuentan”; no importa qué tan viejo sea, el mito siempre se hará vigente.

[...] aquello que pasa de boca en boca, persuade gracias a que no hay autor, sino que es un relato que se construye paulatinamente a través de las distintas veces en que es narrado a lo largo de los siglos reflejando así el sentir propio de la comunidad que lo sigue validando.<sup>51</sup>

Así, pues, la fuerza de los mitos se encuentra justo en el hecho de que no es un solo hombre el que los creó, sino que es un relato que se ha ido construyendo de manera colectiva por el entramado social que lo dota de simbolismos y representaciones que le son de utilidad para fundar su comunidad.<sup>52</sup>

Queda una pregunta todavía en el aire: ¿qué es aquello que permite que los mitos cobren vigencia cada vez que son contados? Es decir, cuando alguien en algún lugar de Grecia contaba un mito qué era lo que lo llevaba,

---

<sup>51</sup> L. Flores F., *Atenas*, *op. cit.*, p. 33

<sup>52</sup> Ahora bien, aunque atendemos ahora sólo a la parte del *logos* en la transmisión del mito, es fundamental recalcar que esta transmisión no se encuentra limitada única y exclusivamente al *logos*, ya que existen, por ejemplo, pinturas en diversos santuarios religiosos que tienen como fin el de representar las acciones que los dioses y los héroes llevaron a cabo en el nacimiento o constitución de la *polis*.

como ciudadanía, a volverlo a hacer. Realmente ¿podría ser el caso que los siguieran contando a través de los años, por considerarlas historias absolutamente verdaderas? De ser así, ¿cuál es el valor de verdad que posee un mito?

El valor de verdad que se juega en los mitos no tiene que ver con una verdad de hecho, no se trata de un suceso histórico o de un hecho que pueda ser constatable y verificable en la historia de la humanidad. La verdad que se encuentra en los mitos se refiere a una verdad ontológico-existencial. Es, como se ha dicho ya, una verdad que dota de sentido la Realidad humana. No se trata de proposiciones verdaderas en el sentido de que no son proposiciones demostrables en lo fáctico, son como se ha dicho ya inverificables. Su valor es incluso más fuerte que eso. Al final de cuentas el mundo está ahí para constatar lo que los mitos narran, es una verdad de tipo ontológico-existencial porque obedece al orden y estructuración de lo Real.

Aunque sea un discurso inverificable, el mito constituye el medio por el cual se comunique saber de base compartido por todos los miembros de una colectividad, asegurando su transmisión de generación en generación. Y aunque no comparte el carácter de necesidad del discurso argumentativo, el relato en el que consiste el mito no constituye en absoluto un instrumento privilegiado para modificar el comportamiento de la parte inferior del alma humana, pudiendo presentarse esta acción como extraordinaria, a la manera de la que producen encantamiento y hechizo, o como ordinaria, a la manera de la que emplea la persuasión en general.<sup>53</sup>

Así, pues, todo este lenguaje simbólico no pretende tener nunca una validez literal. Más bien es preciso preguntarse qué tienen que decir los mitos que se narran de lo que actualmente es el hombre. ¿Qué dice Aristófanes del hombre que no puede decirse literalmente? El mito narrado por Aristófanes en el *Banquete* habla de la condición del hombre, de su contingencia y de la carencia que posee por ser un ser imperfecto y finito, siempre en busca de eso que le hace falta: el otro, su mitad. Se expresa en él el ser social del hombre y queda dicho porque la necesidad del hombre por buscar siempre algo más allá

---

<sup>53</sup> L. Brisson, *op. cit.*, p. 157

de sí mismo y de su propio ser. Y se juega, además de ello, una relación con los dioses, en la cual queda establecido que los hombres están para honrarlos.

Lo anterior estaba sumamente claro para los atenienses, ya que no se trata de *creer* si lo que narra mito ocurrió en algún momento en la historia, sino de tener presente que gracias a esa narración se es lo que se es y se tiene lo que se tiene en el momento actual. El presente es resultado de esa historia mítica, por eso es que configura lo Real en el momento actual, justamente cuando es contado.

[...] los mitos son esencia atemporales y ahistóricos, porque se sitúan en *in illo tempore*, en un tiempo que no se puede fechar pero en el que se fija el destino de todas las cosas, su naturaleza, su razón de ser.<sup>54</sup>

Detallando entonces la función que los mitos poseen, es importante recalcar que se encargan de recordar, o mejor dicho de *re-vivir* los actos que han sido llevados a cabo por los Seres sobrenaturales en los inicios de los tiempos antes de que el hombre existiera en la faz de la tierra. De este modo esta historia es considerada como verdadera en un sentido existencial, ya que habla de la realidad, la explica, la configura, habla de ella en su sentido más primordial.

De este modo el mito ayuda al hombre explicarse lo Real, a ordenar el Mundo de manera ritual, en palabras de Mircea Eliade:

De una manera general se puede decir que el mito, tal como es vivido por las sociedades arcaicas, 1º, constituye la historia de los actos de los Seres Sobrenaturales; 2º, que esta Historia se considera absolutamente *verdadera* (porque se refiere a realidades) y *sagrada* (porque es obra de los Seres Sobrenaturales); 3º, que el mito se refiere siempre a una <<creación>>, nueva cuenta Cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar se han fundado: es ésta la razón de que los mitos constituyan los paradigmas de todo acta humano significativo; 4º, que al conocer el mito, se conoce el <<origen>> de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento <<exterior>>, <<abstracto>>, si no de un conocimiento que se <<vive>> ritualmente, ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que

---

<sup>54</sup> L. Flores F., *op. cit.*, p. 33

sirve de justificación; 5º, que, de una manera o de otra, se <<vive>> el mito, en el sentido en el que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan.<sup>55</sup>

Un mito o una narración de este tipo entonces, no puede ser leído nunca de manera literal: ya que cada uno de los sucesos que narran ocurren fuera de la historia que le es imposible captar al hombre de manera sensible, estos es, ocurren más allá del aquí y del ahora.

Lo que los mitos nos cuentan, se ha dicho ya, son modelos de conducta que son necesarios para que la *polis* funcione de manera adecuada, que configuren la vida social, ética y política de la ciudadanía que lleve a alcanzar una finalidad común a todos los hombres que forman parte de la *polis*, el cual consiste en fundar una *polis* justa. De tal suerte que al repetir las acciones que dioses y héroes llevaron a cabo desde el comienzo de los tiempos se pueda asegurar el bien común de la *polis* y por lo tanto de sus individuos.

Por otro lado, Giovanni Reale hace un listado de las 15 reglas que han de ser seguidas para que la poesía pueda ser útil al Estado respetando así la imagen que se debe tener de los dioses y los héroes.<sup>56</sup>

Ahora bien, sigue habiendo un problema, ya que a pesar de que la poesía siga estas quince reglas para poder seguir existiendo dentro del Estado, eso no cambia el hecho de que la poesía es imitación de lo verdadero. Lo anterior quiere decir que la poesía es una imitación axiológica de modelos de conducta de los valores que deben seguir los hombres.

Además, aunque la poesía y los mitos sigan estas quince reglas que se resumen en la no antropomorfización de los dioses, en no corromper su imagen ni la de los héroes, la poesía y los mitos siguen quedándose en el plano de la opinión. Sin embargo, aún a este nivel hay una distinción entre una opinión verdadera y la falsa. La imitación de modelos múltiples tiene como resultado una opinión falsa, mientras que la opinión basada en un modelo unitario de conducta tendrá como consecuencia una opinión verdadera.

La imitación se da cuando el poeta al escribir renuncia al <<yo>> para esconderse detrás de aquello que narra; cuando hace uso del <<yo>>, el autor

---

<sup>55</sup> M. Eliade, *op. cit.*, p. 11

<sup>56</sup> Cf. G. Reale, *op. cit.*, pp. 159-160.



habla desde sí mismo y se trata entonces de una exposición, pero cuando hace este pequeño cambio de enunciación, le otorga estatuto de realidad a lo que escribe y pasa de ser una exposición a convertirse en una imitación, y esto es entonces lo confuso de la poesía y por tanto su parte peligrosa.

Así pues será necesario que los mitos se construyan teniendo como base una opinión verdadera, es decir, un modelo único y por lo tanto universal que puedan imitar los hombres teniendo la certeza de que no hay ningún otro camino que seguir, es decir, que ésa es la mejor opción, por ser la única que existe.

Ésta es una seria crítica a la poesía tradicional, ya que ésta propone no sólo uno, sino varios modelos de conducta, lo cual tendrá como resultado la formación de hombres polivalentes y esto no puede ser concebido así dentro del Estado ideal que postula Platón.

Por otra parte, es evidente que el poeta imitativo no tiene una afinidad natural con este principio racional del alma, ni su talento está determinado a obsequiarlo, si de lo que trata es de granjearse el aprecio de la multitud, sino que su inclinación le lleva más bien al carácter irritable y multiforme, que es el más fácil de imitar.<sup>57</sup>

Por otro lado, el mito es el discurso del otro, representa la autoridad fundada en la tradición, y el discurso para el otro, para ejercer autoridad por medio de la persuasión y no de la argumentación. El mito, entonces, no sigue un orden racional, en la medida en que se trata de un discurso, como se ha dicho ya, inverificable; se califica como un relato, por lo tanto no se trata de un discurso argumentativo.

La verdad o falsedad de un mito depende entonces de su conformidad con el discurso del filósofo sobre las formas inteligibles de las que participan las entidades individuales que son los sujetos de ese mito.<sup>58</sup>

Ahora bien, se ha establecido ya que mitos y *logos* son complementarios uno del otro, sin embargo y aun siendo esto cierto, el mito tiene la ventaja de ser más persuasivo y comunicativo; por lo tanto no pueden más que darse

---

<sup>57</sup> República X, 605a

<sup>58</sup> L. Brisson, *op. cit.*, p. 148

ambos y complementarse uno al otro. Así, pues, la propuesta de Platón consiste entonces en pensar por conceptos y a la vez un investigar mediante mitos, es decir, mediante imágenes. Un pensar por imágenes en simbiosis estructural y armónica.

A manera de breve conclusión nos encontramos en el entendido de que los mitos son más que sólo historias fantásticas; en ellos se juegan la comprensión del Mundo, de lo Real, del *Kosmos*, es a partir de los mitos que es posible fundar las normas sociales que permitirán a los ciudadanos de la *polis* la conformación de un Estado sano, y que procure el bien común y el desarrollo de todas y cada una de las capacidades de los hombres para bien del Estado.

Nos acercamos entonces a un punto importante a considerar. Si bien, como se ha dicho ya, los mitos sirven para conformar un Estado en la medida en que hace a los hombres hijos de la misma tierra, formando una *común-unidad* entre los ciudadanos, ¿cómo es entonces que los mitos son contados?, es decir, ¿quién será el encargado de vigilar que mitos son contados y qué características deben contener para fundar que ciudad y qué tipo de comunidad? Porque, como ya ha dicho Platón, no todas las historias o mitos deben ser contados.

De este modo, Platón no pretende eliminar del Estado los mitos y la poesía, sino más bien pretende purificarlas y deshacerse de todo aquello que provoca el deterioro moral en ellos, es decir, toda esa parte en la que los mitos y la poesía antropomorfizan a los dioses y los corrompen.

Platón presenta esta fusión emotiva como el efecto de un hechizo, de un encantamiento, o sencillamente, de una persuasión que suscita el placer proporcionado por la comunicación del mito a la parte más baja del alma humana, así Platón, reconoce una eficacia al mito y denuncia energéticamente sus efectos nocivos, sin prohibir no obstante recurrir a ella como alternativa a la violencia en los dominios de la ética y de la política.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 25

### 3. El origen de la autoridad

Los mitos, como se ha establecido ya, son aquellos que dan a cada cual su lugar en la sociedad, otorgan una razón de ser a las diferencias entre cada uno de los hombres. De este modo el hombre justifica a través de los mitos su existencia y su razón de ser en el mundo y se reconoce en él, lo cual permite su conformación como ser social permitiendo así que se funde la autoridad y dando de este modo legalidad y fuerza a las leyes que regirán la vida del Estado y sus ciudadanos. Ya que es sólo a partir de una creencia compartida que puede fundarse una ciudadanía.

La autoridad no puede ser producto de una consideración o reflexión entre los hombres, ya que esto la convertiría en sólo un acuerdo, contingente, sujeto a la voluntad y contingencia humana y aquello que sustente a la justicia debe ser más que un acuerdo contingente. Así pues, la autoridad debe estar dada por un fundamento que no pueda ser puesto en duda y esto es la ley divina, los relatos míticos. La ley no tiene otro modo de hacerse obedecer más que por el hábito y los mitos logran imprimir una conducta en las nuevas generaciones

¿Pero cómo es que los mitos pueden dar origen a la autoridad? ¿Qué es lo que se juega en ellos que configuran toda la vida política, ética y social de los ciudadanos del Estado?

#### 3.1 La estructura social ateniense

Es importante recordar que los gobernantes atenienses no son gobernantes por poseer un derecho divino para serlo, su poder es aleatorio y es tal gracias a cualidades éticas y de dirección que surgen como mérito reconocido por la comunidad. De este modo el gobernante no es propietario legítimo de la *polis* como sí lo sería un rey.

Los gobernantes surgen entonces como símbolo de la decisión humana, elecciones de las cuales se conforman magistraturas. Estas decisiones humanas tienen como fundamento la discusión, el uso del lenguaje, el intercambio verbal que tiene como finalidad la de convencer, la de persuadir al otro, y todo esto se da en el *ágora*, he aquí en que radica la función e

importancia de este espacio y el por qué le da a la ciudad su condición de autonomía, de soberanía y de independencia.

Es pertinente dejar ver en este punto la importancia que juega el espacio público para los griegos, en este caso el *ágora*. El *ágora* representa ese espacio vacío o vaciado de poder absoluto, es el espacio público y cívico en que se desarrollan las actividades humanas de la *polis* vaciadas de poder.

Este espacio es de vital importancia porque es el centro, el origen de la ciudadanía que posibilita el *logos*, es decir que da lugar o las condiciones de emergencia a la palabra, al discurso. Es por tanto el centro de relaciones religiosas, políticas y comerciales.

La confrontación en el *ágora*, la posibilidad de discurrir que se abre ante el espacio público, entre los distintos grupos sociales, da lugar a la aparición de la *polis* como tal, entendida como una unidad soberana, autónoma e independiente.

De este modo la *arché*, el comienzo de la *polis*, escapa a la posibilidad de ser propiedad de un individuo para ponerse al centro de las deliberaciones ciudadanas. Su escenario, por lo tanto, es representado por el *ágora*, por ese espacio común, vacío, que posibilita el encuentro y la exposición de lo público.

En tal sentido es pertinente aclarar la importancia del concepto de ciudadanía para los griegos, ya que para ellos es claro a qué se refieren cuando hablan de la ciudadanía o de la *polis* en cuanto tal. La ciudadanía son ellos mismos, su memoria colectiva está supeditada más allá de la geografía, es decir, Atenas son los atenienses mismos y no sólo el territorio que ocupan. Esto, es lo que les permite configurar sus estructuras sociales del modo en que éstas se encontraban configuradas y la conciencia social que poseían.

Teniendo claro su lugar en la estructura social y política ateniense, su vida política siempre tendría como finalidad la de mantener en tensión la identidad personal y la identidad cívica de los hombres. Ello se debe a que la ciudad fue imaginada como una comunidad de amigos, donde absolutamente todo es común a todos.

Es importante la concepción que los atenienses tienen de lo público, hasta qué punto puede jugarse o puede separarse lo público de lo privado: cuando el bien de la ciudadanía implica siempre la búsqueda de un bien común que debe ser defendido y encontrado por todos y cada uno de los ciudadanos de la *polis*,

y que por lo tanto es un asunto de carácter público que atañe a todos los que conforman el Estado.

Por eso tratan de mantener en tensión la identidad personal que busca el bien para sí con la identidad cívica que implica que ese bien que se persigue para sí mismo sea el bien que se busque para la ciudadanía y todos los demás que la integran al actuar. De este modo se logra una armonía entre ambos niveles permitiendo que siempre, en las acciones de cada ciudadano se juegue el bien común de todos.

La ciudad tiene entonces como base la *philia*, esta unión que permite que los hombres se consideren como hermanos unos a otros y posibilite una República basada en una comunidad donde todos son amigos y hermanos.

Sin embargo, ésta no será la única fuerza que fundamente la vida política ateniense, habrá entonces una segunda fuerza. Esta segunda fuerza surge a partir de que los hombres se reconocen como iguales y como consecuencia inmediata del espacio público (*ágora*) y las posibilidades que éste abre a las condiciones de emergencia de discusión, de argumentación, y de elección. Surgirá entonces *eris*, la cual representa el afán de convencer al otro por medio de la persuasión y haciendo uso del discurso en el espacio público.

Entonces la *polis* queda ya estructurada a partir de dos fuerzas: por un lado la *philia*, que representa la unión entre los hombres y la base primordial del entramado social; el ideal de amistad para la conformación de la ciudadanía, es decir, aquello que es común a todos los ciudadanos. Y por otro lado la *eris* que implica el poder conflictivo, que, gracias al espacio público emerge en el lenguaje y la discusión para tratar de persuadir las creencias del otro, *eris* representa entonces el concurso de los iguales.<sup>60</sup>

Cómo se ha dicho ya, otro aspecto fundamental en la consolidación y conformación de la *polis* es la creación y levantamiento de muros,<sup>61</sup> el establecimiento de límites, de barreras. Es decir, la ciudadanía requiere de manera necesaria, establecer la demarcación de los límites de la ciudadanía, esto no sólo con la finalidad de protegerse de ataques vecinos, sino también

---

<sup>60</sup> Nótese que para que *eris* entre en acción es preciso que ya haya un reconocimiento del "otro" como igual a mí para que a partir del lenguaje tenga la posibilidad de con-vencerlo. Lo cual implica entonces que primero debe haber un reconocimiento de lo común (*philia*).

<sup>61</sup> Justo la palabra *polis* nos hace referencia por sí misma ya al límite, esto se debe a que su derivado proviene justamente de la raíz que tiene como significado *muro*.

para institucionalizar todo aquello que servirá a modo de lazos simbólicos que mantendrán unida a la sociedad en su totalidad y permitirá la integración de la ciudadanía, esto quiere decir que estos límites servirán también para marcar o dejar claras las condiciones necesarias que se requieren para ser ciudadano de la *polis*.

El levantamiento de estos muros alrededor del Estado metafóricamente, implica, de manera evidente, establecer una división que deje dentro sólo a aquellos que son ciudadanos atenienses dejando automáticamente fuera a todos aquellos que no lo son (*ellos*). Se construye entonces un *ellos* y un *nosotros*. *Ellos*: la esclavitud, la tiranía, los bárbaros, etcétera; *Nosotros*: atenienses.

Como consecuencia de lo anterior, como integrantes de la *polis* y porque se reconocen los ciudadanos como tales, saben que política y socialmente deben cumplir con determinadas obligaciones, esto es, deben participar en los asuntos políticos que se den al interior de la *polis*. Esto se debe a que estos asuntos no conciernen, como se ha dicho ya, a un solo hombre, no son sólo cosas que convengan al gobernador por ser gobernador, sino en el entendido de que Atenas son los atenienses mismos es preciso que todos se ocupen de la vida pública y política ateniense, porque al final los resultados se verán directamente reflejados en ellos como integrantes de la ciudadanía y nada más.

Por esta razón las funciones militares, administrativas y religiosas de la ciudad son responsabilidad de todos y cada uno de los ciudadanos atenienses y no recaen en manos de un solo hombre. La materialización de lo anterior da lugar a instituciones políticas.

En lo que concierne a la vida social de los atenienses cabe mencionar algunas jerarquizaciones importantes para que quede claro como cada quién tiene ya establecido su lugar en la *polis* y debe cumplir con esta finalidad.

En el Estado la sociedad se encuentra dividida de manera tal que cada grupo satisface distintas necesidades: por un lado encontramos a los artesanos, encargados de crear los bienes que servirán a todos los ciudadanos (alimentos, vestidos, instrumentos, etcétera); los guardianes o guerreros que se encargan de la seguridad del Estado, de mantener el orden interno y defender a la ciudadanía de agresiones externas; y finalmente, los gobernantes, que son

los encargados de promulgar las leyes y de establecer la justicia entre todos los miembros de la comunidad.

Platón, deja ver un poco de desdén por las actividades mercantiles, esto se debe a que para el modo en que se construyen los valores atenienses, la labor del comerciante no pone en juego ningún tipo de valor o reflexión consciente. Por ejemplo, no hay una entrega al combate como sí la hay de parte de un joven guerrero de la nobleza (la nobleza para los atenienses constituye un orden militar), o el deseo de ser el mejor en la guerra para morir con honor.

El comerciante por lo tanto no sabe nada de la defensa del honor o de venganza a los muertos, y a pesar de que se encuentran conscientes de la importancia que esta labor tiene en la *polis* en cuanto tal, no es por ello una labor que haga a los hombres merecedores de honores como lo será la guerra o el orden militar en general.

Además la acumulación de riqueza por medio del comercio hace a los hombres depender del dinero, y esto los convierte en esclavos de la necesidad y una de las determinaciones del ciudadano ateniense es justamente el de ser hombres libres, por lo tanto alguien que sólo se dedica a la acumulación de riqueza no podría ser considerado con los mismos honores que aquel que es libre y defiende los honores en la guerra. Además aquí se juega un concepto importantísimo y una característica primordial de un ciudadano ateniense: la libertad. “Ni tampoco debemos permitir que los varones que educamos sean sobornables o apegados a las riquezas”.<sup>62</sup>

La *polis* implica el constante ejercicio de la libertad en todos sus sentidos, el no ser un hombre esclavo de las necesidades económicas, el de ejercer cada uno ese elemento discursivo y persuasivo que se juega en el espacio público, para poder elegir y discurrir, etcétera. Es importante este valor para los atenienses porque es justamente la libertad la que asegura que la ciudad sea autónoma y que de este modo se garantice el respeto a la ley.

Con respecto a la función que desempeña un comerciante en la ciudadanía, la acumulación de riqueza implicaría también la desmesura (*hybris*) en el ciudadano. Vislumbrando este inconveniente, Solón redacta leyes iguales para todos, donde lo primero que hace es denunciar esta desmesura que no es

---

<sup>62</sup> República III, 390d

propia tampoco del ciudadano ateniense. Esto sustenta el ideal de que la ley se instituye superior a las partes y convoca una *Dike* que no sólo tiene como pretensión la de ser igual para todos, sino que intenta cobijar a cada uno por igual en una comunidad, en un espíritu de grupo.

Lo anterior se debe a que la *polis* es, como se ha dicho ya, una gran familia, de modo tal que el atentado contra uno solo, es un atentado contra todos, por eso se persigue la injusticia aunque no se haya sufrido en carne propia.

Es entonces cuando se toca de nuevo el punto de lo privado y lo público, ya que si la ley pretende cobijar a cada uno por igual en una comunidad, esto quiere decir que cuando se cometen injusticias dejan de ser ofensas personales. Las ofensas o transgresiones a la ley son una impureza para la comunidad en conjunto, esto porque como se ha establecido ya, lo político no concierne nunca a un solo hombre.

### **3. 2 La construcción de la política ateniense a partir de los mitos**

En los escritos platónicos convergen la narración, la lírica, el drama, la poesía y la prosa, dando origen a un nuevo estilo narrativo que echa abajo la visión de una forma unitaria de la lingüística. Así pues, Platón proporcionó un nuevo tipo de escritura a la posteridad. Esto es una nueva forma de poesía que tiene como base el conocimiento de la verdad porque se encuentra fundada en la investigación, y además es filosófica en el sentido en que se orienta a la comunicación y dialéctica.

El triunfo de la nueva poesía filosófica propuesta por Platón supera cualquier discurso y a cualquier comedia, lo cual es evidente en el *Banquete* con la coronación de Sócrates en el festejo y casa del propio Agatón.

Esta renovación que lleva a cabo Platón en la poesía, tiene como finalidad la de educar a los jóvenes y a los ciudadanos de la *polis*. Afirmando así que sus diálogos son modelos de verdadera poesía formativa, y aún más no sólo se trata de una nueva poesía filosófica, sino que una poesía que ha absorbido en sí misma a la comedia y la tragedia, transformando así el diálogo mimético de la imitación de la vida bella, en diálogo dialéctico filosófico y poético al mismo tiempo.



Platón con los principios fundamentales de lo real, con el mundo de las ideas y el *Topos Uranus*, revalora y replantea la cuestión de los mitos y leyendas ya que teniendo como base la existencia de lo real en un plano superior, adquieren entonces un significado filosófico. Si bien el conocimiento de los principios fundamentales se da en el mundo de las ideas, el conocimiento filosófico de estos principios resulta determinante para lo que concierne a la forma y al contenido de la representación mítica.

A través del proceso de comunicación, la realidad que constituye el objeto del mensaje comunicado llega a hacerse presente al receptor de un modo tan intenso que su ausencia efectiva se olvida y, por consiguiente, desencadena un proceso de identificación que modifica el comportamiento físico y moral del receptor en cuestión.

En última instancia, los personajes y los seres que intervienen en el mito son análogos a ninguna otra realidad accesible al intelecto o a los sentidos. Se trata de entidades específicas, dotadas de consistencia ontológica. Ahora bien, precisamente Platón denuncia ese carácter ilusorio persiguiendo la imitación de la obra en cada etapa de la comunicación del mito. Y sus conclusiones son más severas aún cuando, para él, la realidad sensible es ya sólo una imagen del ser verdadero.

Pero el carácter ilusorio del mito no le impide estar dotado de una eficacia temible.<sup>63</sup>

Gracias al poder que poseen los mitos para fundar las costumbres, las tradiciones y la moral griega la ciudadanía no tiene que preocuparse por crear barreras y prohibiciones, esto se debe a que las normas son vistas como reglas consentidas, y al hablar de este consentimiento nos referimos también a que no sólo son respetadas las normas y leyes escritas, sino que se respetan también las costumbres y todas aquellas leyes que no se encuentran escritas y se dan en el plano de la discursividad.

Es importante hacer notar en este punto que Atenas se encuentra basada en una cultura oral, es en esta época que comienza a introducirse la cuestión de la escritura gracias a los sofistas para hacer perdurar la memoria, sin embargo, será Platón mismo el que se encargue de replantear la cuestión de la escritura analizando los pros y los contras que tendrá en la conformación de la idea de ser hombre para los ciudadanos del Estado.

---

<sup>63</sup> L. Brisson, *op. cit.*, p. 101

Este cambio, representa el pasar de la comunicación poética, que es inverificable, y de una fusión emotiva como lo es la oralidad a una nueva concepción del ser y de lo real: la escritura. Este paso que se da de la oralidad a la escritura es un paso sumamente importante, ya que implica la afirmación de un pensamiento conceptual, es decir, implica pasar de un pensar por imágenes a representaciones conceptuales.

Platón por su parte considera la escritura, ontológicamente hablando, como algo muy alejado de la realidad, además de que representa variadas complicaciones, entre ellas destaca que no puede aclararse nada de lo que se lee, ya que la escritura representa una ausencia, la ausencia nada menos que del orador, además no es posible seleccionar al interlocutor adecuado para que escuche el discurso, es decir, éste se encuentra a disposición de cualquiera.

Ahora bien, Platón está plenamente consciente de que es fundamental contarles mitos a los hombres que conforman la *polis* para poder crear lazos afectivos entre ellos. Esto es porque la unidad social en cuanto tal es débil si se le compara con la unión afectiva que tiene como resultado el mito en la sociedad. Así pues, fundamentando en el mito la unión social del hombre se puede tener la seguridad de que ellos no actuarán en contra de esta constitución por sentirla parte de ellos afectivamente.

El ideal es, por tanto, que el deber formal, el cual representa la ley y las normas universales, sea una y la misma cosa que la obligación, costumbres y tradiciones morales que representan la sociedad y el mito en cuanto tal con sus simbolismos y fundamentos.

El mito sirve para garantizar la conformidad de la conducta con las reglas y leyes, esto para que pueda darse una correspondencia entre la obligación física, que es aquella que se ejerce sobre el cuerpo por violación de la ley y por otro lado la obligación moral que implica el ejercer sobre el alma por persuasión, es decir, el introducir en el alma las leyes a modo de normas y costumbres en el entramado social de la ciudadanía. Esta persuasión se lleva a cabo, entonces, por medio del mito y es preferible a la violencia que se pudiera ejercer sobre el cuerpo por violación de la ley.

Así Platón no duda en retomar un relato del que, por otra parte, denuncia la falsedad en el estado actual de las cosas, pero que

tiene la ventaja de ser conocido por todos; por lo que la conducta de los ciudadanos de la ciudad, tanto si se trata de la descrita en la *República* o de la descrita en las *Leyes*, concuerda con las necesidades fundamentales de la vida en común y, particularmente, con la defensa del territorio.<sup>64</sup>

El legislador da cuenta de la ciudadanía estructurando mitos que sirvan para ilustrar los comportamientos requeridos por la ley, para fundar una vida social que tenga los fundamentos tales que permitan estar a la base del constructo social y de las legalidades del Estado, esto hace que la ley sea más fácil de aceptar aunque vaya en contra de la práctica general de la comunidad, ya que se introyectarán en el sujeto a modo de costumbre, de tal manera que termine viéndolo como algo normal en su actuar cotidiano.

Aunque sea un discurso inverificable que no presente un carácter argumentativo, el mito está investido de una eficacia mayor aún cuando transmite un saber de base compartido por todos los miembros de la colectividad dada, donde, de hecho, puede desempeñar el papel de instrumento de persuasión con un alcance universal. Única alternativa a la violencia, permite la preeminencia en el alma humana de la razón sobre la parte mortal, y garantiza en la ciudad la sumisión de la mayoría a las prescripciones del fundador de la ciudad o del legislador, que son filósofos. En los dos casos, el mito desempeña el papel de paradigma, al que, no por medio de la enseñanza sino de la persuasión, vienen a referirse, para conformar a él su comportamiento, todos los que no son filósofos, es decir, la mayoría de los humanos.<sup>65</sup>

La *polis* regula la vida individual del hombre, es en ella donde se postulan los principios éticos que aplican primero al individuo y luego a la sociedad y estos valores regulativos deben partir de la ética. Así mismo, es importante recordar el origen del Estado y la ciudadanía, las cuales se originan a partir de la insuficiencia humana, este es el modo en que el hombre puede bastarse a sí mismo. De tal modo que es preciso buscar legalidades y normas que ayuden y estructuren la vida social de la comunidad construyendo así la vida ética, moral y política del Estado.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 162

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 164

Pues bien -dije-, según estimo, el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas. ¿O piensas que es otro el origen de la fundación del Estado? [...] En tal caso, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de “Estado”?<sup>66</sup>

De esta manera al obedecer o seguir la obligación moral que dictan los mitos, se esté obedeciendo al mismo tiempo la ley o el deber universal sin que esto resulte ser un sometimiento, es decir, no se está forzando al individuo a que actúe de determinado modo, sino más bien la asimilación de las leyes y costumbres de la ciudadanía permiten los comportamientos adecuados del ciudadano para el bien de la *polis*.

De este modo los ciudadanos al sentirse hermanos unidos por algo más fuerte que la razón, asimilan por medio del mito lo que cada uno debe ser en lo social. Así pues, actúan de modo correcto no porque se les obliguen a hacerlo; sino porque es así como debe ser, porque los antepasados y los dioses así lo han hecho. Las narraciones míticas son por tanto indispensables para la conformación de una ciudadanía.

El mito al final, responde a la necesidad de la que nace la filosofía misma. Pero el mito es un discurso que encanta, se dirige no sólo al alma racional sino también a las otras fuerzas del alma, ejerciendo así persuasión. “El destinatario del mito tiende a identificarse a consecuencia de una fusión emotiva”.<sup>67</sup>

El mito escrito se encuentra ahí para educar, la reflexión dialéctica se hace posterior a él y es sólo oral. El verdadero resultado del filosofar se da en la oralidad dialéctica, no en la escritura, y el mito es un discurso por vía de imágenes.

De este modo se puede concluir que los mitos legitiman la autoridad, porque gracias a los mitos es posible que los hombres tomen cada uno el papel que les toque desenvolver en la *polis* y realizar con gusto lo que corresponda a su orden jerárquico, de modo tal que nadie querrá cambiar su suerte por la de otro. Es gracias a ellos que los hombres explican el mundo como tal, y sirven

---

<sup>66</sup> *República II*, 369b-c

<sup>67</sup> L. Brisson, *op. cit.*, p. 25

como fundamento en la medida en que su narración escapa a cualquier autoría temporal, de lo que ellos nos hablan está más allá de la concepción de los orígenes de la sociedad, así pues lo narran no puede ser de otro modo, no puede ser discutido, y por lo tanto sirven perfectamente para fundamentar la autoridad.

De igual manera es respetada la autoridad, porque al igual que ellos, a aquel que le toque gobernar (el filósofo) no se le dio a elegir el rol que deseaba tener en la sociedad, sino que fue el rol que le toco jugar en ella por una disposición anterior incluso a él.

[...] el mito está ahí, siempre ya ahí, vieja historia inscrita en el espacio cívico, repetida en la práctica cotidiana y en las decisiones más circunstanciales, contando otra vez los orígenes o fundando el presente de la *polis*.<sup>68</sup>

De ese modo se asegura que cada uno de los ciudadanos de la *polis* atenderá la tarea que le toque atender con gusto. Teniendo la certeza que de este modo garantizará el buen funcionamiento de la *polis*.

Ahora bien, existe un problema que radica principalmente en la educación ya que ésta desafortunadamente no es perfecta. Esto quiere decir que existe la posibilidad de que haya alguien que actúe de manera contraria a lo que se encuentra establecido ya en los mitos; esto puede poner en riesgo a la *polis* en su totalidad, es por eso que el Estado, la ciudadanía debe buscar medios para garantizar que ambas cosas se cumplan.

Cabe aclarar que no es a partir de Platón que el mito comenzara a fundamentar la ciudadanía y la comunidad como tal, es más bien que a partir de Platón queda dicho claramente cuál es el fundamento de la *polis* y el modo en que esta se constituye a partir de él.

Así pues, por medio del mito es que se logra guiar a los hombres que conforman la ciudadanía hacia la adopción de una idea, actitud, o acción, es mediante significados racionales y simbólicos que el hombre asimila su lugar en el mundo y en el interior del Estado. Estas actitudes que se pretenden sean adoptadas a través de los mitos, son necesarias para que el Estado funcione,

---

<sup>68</sup> N. Loraux, *op. cit.*, p. 48

para que se unifique lo social y para que sea sustentada la autoridad y obedecida, no por coacción, sino por persuasión.

Es importante atender otro hecho ¿Cómo es posible que a partir de este sistema compartido de creencias pueda darse paso a la autoridad que se requiere para consolidar la *polis*? ¿Por qué es a través de los mitos que Platón pretende legitimar la autoridad y el vínculo político?

Platón en sus múltiples consideraciones se da cuenta de que es necesario crear un fundamento sólido e indudable para todo aquello que está permitido en la *polis* y para poder delimitar también lo que ha de prohibirse en la misma. Esto se debe a que de lo contrario ninguna ley tendría la fuerza de convocar a su cumplimiento y aquello que fundamenta la legalidad en el entramado social es nada más y nada menos que la justicia.

Cuando los hombres aceptan como verdad ontológica-existencial el contenido simbólico del mito, están (como se ha dicho ya) estructurando no solo lo Real, sino que están fundamentando y articulando también lo ético, lo social, las costumbres, la moral, etc. están fundando una creencia compartida porque lo que se narra en los mitos es algo que está dicho ya y constituido a partir de una legalidad superior a la voluntad y contingencia humana, es por lo tanto digno de ser obedecido y susceptible para ser tomado como guía para la conformación y estructuración de la *polis*.

Así pues, los hombres aceptan cada uno su lugar en el Estado, aceptando así el rol que en él les toca desempeñar; de este modo aceptan también que alguien debe ser el encargado de salvaguardar el bienestar de la *polis*. Ese alguien debe cumplir con determinadas características, las cuales están establecidas ya en estos relatos míticos, y como todo esto es algo que ha sucedido incluso antes de que ellos hubiesen podido comenzar a existir es tomado ya, como verdadero.

Es gracias a los mitos que los hombres se aferran a su ciudad como lo harían con su casa, defienden su espacio cívico, esto es porque este espacio propio configura sus esperanzas y acciones; justo porque se sienten parte de este entramado social constituido así para todos y cada uno de los que conforman la *polis*.

Lo anterior tiene como consecuencia que los hombres se entreguen sin reparos a las manos de aquel que es el encargado de salvaguardar la *polis* en

su totalidad. De este modo es como los mitos ayudan a fundar también la autoridad, ya que los ciudadanos de manera libre y por propia convicción respetan la autoridad del Estado. Esto sucede porque como se ha dicho ya, el valor de los mitos radica en que se desconoce quién fue aquel que lo contó por vez primera, pero los relatos fundan su validez y contemporaneidad en la medida en que siguen siendo vigentes cuando son contados, estructuran la vida ética y social cada vez que se hace mención de ellos, teniendo la certeza de que lo que se narra en ellos ha funcionado ya con anterioridad desde tiempos remotos, así que no hay razón para dudar de su aplicabilidad y de su valor de verdad.

De este modo lo que se narra en ellos puede ser aplicado a cualquier tiempo o momento, lo cual le permite cobrar vigencia cada que es narrado. Y como todo aquello que se narra en él es concebido en un tiempo original y en un orden divino, nada de lo que en ellos se plasma puede ser cuestionado entonces.

La autoridad no puede ser producto de un acuerdo entre los hombres, ya que esto la convertiría en sólo un acuerdo, contingente, sujeto la voluntad y contingencia humana y aquello que sustente a la justicia debe ser más que un acuerdo contingente decidido por los hombres. Así pues, la autoridad debe estar dada por un fundamento que no pueda ser puesto en duda y esto es la ley divina, es decir, los relatos míticos.

Es preciso hallar el punto de partida de la justicia, esta debe encontrarse al margen de cualquier legislación presente, y que siendo aquella que fundamenta lo permitido de lo que no lo es, debe tratarse de algo que es anterior a todo tipo de legalidad temporal impuesta por el hombre o relativa a él.

Partiendo de lo anterior, es imposible que el origen de la justicia se encuentre sujeto a una disposición humana, ya que esto la haría contingente y para que tenga un carácter de obligatoriedad y fundamento de cualquier legalidad humana debe estar más allá de todo ello.

La autoridad es entonces el fundamento de cualquier principio, en un Estado solidamente construido a través de las narraciones míticas, la autoridad se encuentra bien fundamentada y puede por lo tanto, ser condición de posibilidad de cualquier otro principio, teniendo la certeza de que este será

obedecido. Es por lo tanto, la que rescata a la soberanía de todo lo contingente, de todo lo humano.

La dimensión fundamental del lazo social es representada por la autoridad, y los mitos por tanto, resguardan la legitimidad del vínculo político, ya que son ellos los que legitiman la autoridad al mismo tiempo que dotan de sentido la existencia humana.

La autoridad implica siempre la obediencia, la cual no debe ser confundida nunca con el poder coactivo, por eso es de suma importancia que cada uno de los individuos obedezca la autoridad de manera voluntaria a través de los mitos; así la autoridad excluye medios externos de coacción.

No hay autoridad sin obediencia, ya que para Platón ni la persuasión ni la violencia son suficientes para impedir que los lazos sociales se rompan, y no puede haber una verdadera integración social sin un sentimiento de pertenencia y sin la defensa de valores comunitarios, por eso es preciso que estos queden establecidos desde el inicio, he aquí la utilidad de los mitos.

Así pues, la ley no tiene otro modo de hacerse obedecer más que por el hábito y los mitos logran imprimir una conducta en las nuevas generaciones. Para Platón entonces, es de suma importancia que para que la autoridad funcione cada uno de los individuos de la sociedad deben dar su obediencia consentida hacia ella, ya que esto implica el cumplimiento voluntario de las obligaciones de cada uno de los ciudadanos.

Los mitos dan a cada cual su lugar en la sociedad, ya que otorgan una razón de ser a las diferencias entre cada uno de los hombres. De este modo el hombre justifica a través de los mitos su existencia en el mundo y se reconoce en él, lo cual permite su conformación como ser social y de este modo da paso a la autoridad.

La creencia es compartida; la incredulidad, como la duda es inicialmente individual. La fe no es nunca la de uno solo, aunque la viva cada uno a solas consigo mismo. Aquello en que se cree es algo que, por su misma existencia, se cree que afecta a todas las existencias. La vinculación declarada con unas divinidades no es sólo una comunión con ellas; establece la base de una participación entre los participantes. Por serlo, estos comulgan unos con otros.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, p. 130



El soberano no tiene que convencer a nadie de nada, no persuade; la autoridad se distingue de la coacción por la fuerza como de la persuasión por argumentos. Por esto es preciso que la ciudadanía tenga mitos que sustenten su estructura social y política, ya que será entonces a través de los mitos que la ciudadanía se de cuenta de sus necesidades políticas, de tal manera que el gobernante no tiene que convencerles porque es él y no otro el que debe gobernar, ya que esta respuesta será encontrada a través de los mitos.

La autoridad entonces, debe ser fundamentada en los inicios mismos en que comienza a construirse la ciudad, cuando comienzan a figurar los hábitos y las costumbres de un conjunto social. La autoridad debe tener origen justo en este punto porque como se ha dicho antes, la ley no tiene otro modo de hacerse obedecer más que por medio del hábito.

El nacimiento de la justicia se liga, entonces, al nacimiento de la ciudad, esto se debe a que al entender cada cual su origen común y el lugar que cada quien ocupa en la sociedad permite que los hombres, respeten un orden legal. Este orden legal se pone por escrito, lo cual implica una tarea que no puede posponerse ni dejarse pasar; ya que el escribir la ley implica también enclavar la sanción del delito en el espacio público.

Con lo anterior Platón confirma que el Estado no se encuentra basado en principios racionales, sino sentimentales. Serán de mayor peso los lazos que se establezcan entre los hombres gracias a los mitos, que aquellos que se encuentren basados en principio legales; por el contrario, serán justo los primeros los que se encuentren a la base de todas las legalidades y legislaciones posteriormente establecidas por los hombres.

La relación entre el que manda y el que obedece no es una relación que atienda a una razón común, ni al poder impuesto por el que manda; tienen en común la jerarquía misma, cuya legitimidad reconocen ambos y ocupan cada uno un puesto establecido ya. Es por ello que los mitos juegan poseen gran importancia, ya que dan a cada cual el lugar que les corresponde y propician que cada uno le acepte como tal sin objetar nada al respecto.

El acatamiento a las leyes, el cumplimiento al que impelen, emana de que tienen autoridad y de que esta se emplaza en el fundamento mítico en el cual se cree y el vínculo realizativo que su sutura simbólica propone; la autoridad que puede tener

un tejido de significación emana siempre de su fuerza interpretativa, es decir, de su capacidad para entretelar las múltiples experiencias en una unidad articulada comunicable entre los hombres, de su habilidad para dar sentido.<sup>70</sup>

De este modo se confirma nuevamente que si los mitos sirven para legitimar la autoridad es porque se trata de relatos en los cuales el hombre cree (con todo lo que implica el creer en algo), es decir, es a través de ellos que se explica el mundo y la realidad de manera común a todos los hombres del Estado, es una creencia compartida que configura la misma estructuración y manera de ver, entender y ser en el mundo de manera colectiva.

Así pues el mito representa el entramado de experiencias de cada uno de los individuos que se reconocen en la creencia de este mito identificándose entre sí, apropiándose de este modo de una identidad común a todos, que explica y configura no sólo al mundo, sino que a su vez, sustenta también la autoridad en la medida en que la vuelve común a todos los hombres a partir de esta misma creencia compartida por todos, y por tanto otorga también a las leyes el poder que es debido para que posean la fuerza necesaria para ser cumplidas por los ciudadanos en el hábito de su actuar.

Es importante recalcar, para continuar con el tema, lo que significa para los griegos el origen mismo de la justicia entendida como *Diké*, ya que esto nos deja claro porque la justicia es lo que es en el orden social y el modo en que está fundamentada a través de lo mítico.

*Diké* es hija de la Justicia cósmica *Themis*, la cual representa el orden primordial de las cosas, debido a esto es considerada también como intemporal, imperecedera y la sitúan fuera de cualquier legalidad u orden impuesto por los hombres. *Diké*, en tanto hija de *Themis*, representa la justicia humana, la cual podría decirse que es temporal, pero no en términos de leyes y determinaciones contingentes en una sociedad determinada, sino entendida como el orden característico de la esfera de los hombres.

Aunque podría decirse que el carácter de *Diké* es menos intemporal que el de *Themis*, su orden sigue obedeciendo a un orden superior al orden establecido por los hombres; es sólo que mientras *Themis* representa el orden total y primero del mundo, la conformación y estructuración en cuanto *kosmos*,

---

<sup>70</sup> L. Flores F., *op. cit.*, p. 77

*Diké*, su hija, representa en menor grado este orden. Ya que corresponde al orden de lo humano; sin embargo, al igual que *Themis* este orden se encuentra dispuesto así desde el principio de todos los tiempos. Desde este punto *Diké* es considerada también como inmutable.

Es por ello pertinente establecer cualquier otro principio que obedezca la legalidad de la existencia humana a partir de la *Dike*; ya que se tiene la certeza de que este principio lleva como fundamento algo que no es contingente, que no puede ser modificado por el parecer humano y que es un vínculo legítimo por estar planteado antes, incluso, que la existencia humana.

Desde esta perspectiva se establece que antes de las determinaciones o decisiones judiciales concretas establecidas por los hombres hay una Justicia anterior a ellas. De esta manera *Diké* no es un conjunto de leyes determinadas por el hombre que regulan el comportamiento legal humano, sino que es el marco referencial valorativo y significativo a partir del cual los hombres construirán sus leyes y el respeto a las mismas.

De modo tal que sin este fundamento mítico de lo que está y no permitido, ninguna ley humana tendría la fuerza para convocar a su cumplimiento. Es por lo tanto el parentesco mítico entre *Diké* y *Themis* que el hombre, por un lado, marca su cuadro referencial entre lo bueno y lo malo, y por otro lado establece la distinción entre aquello que no tiene más remedio que ser lo que es porque no tiene otro modo de ser.

La justicia por tanto, es aquello que fundamenta lo prohibido y también lo permitido, es la que delimita lo que se debe hacer de aquello que no es correcto que se haga. La justicia es entonces, la autoridad a partir de la cual los hombres garantizan la permanencia de las instituciones en las que se ancla la vida común, la justicia es, por lo tanto, el marco valorativo que servirá para que cada sociedad instaure a partir de sus mitos todas las sus instituciones y legalidades.

Esto quiere decir que las leyes, las determinaciones históricamente determinadas y construidas por los hombres legitiman la fuerza de su aplicabilidad en el relato mítico en el cual construyen su fuerza; fuerza que no debe ser entendida bajo ninguna circunstancia como violencia caótica sino más bien como fuerza justa y legítima.

Cada sociedad articuló, configuró y dibujó los límites significativos en donde se arma el campo de lo común, el vínculo de pertenencia que le permite a cada hombre reconocerse ante y frente al otro; y estos límites significativos encontraron su soporte y fundamento en los relatos fundacionales o mitos en donde se resguardaron los marcos y coordenadas de referencia a partir de las cuales se pudo dar una respuesta a las preguntas sobre el hombre, sobre la justicia, sobre la verdad.<sup>71</sup>

### **3.1 Los mitos para Platón. El gobernante ideal de la República: El Rey-Filósofo**

Es importante atender a una cuestión primordial en esta investigación, y tiene que ver con la manera en que Platón ve los mitos, y lo que para él implican. No pretendo demorar demasiado en este punto, sólo lo suficiente para poder tener un panorama general del modo en que Platón mismo hace uso del discurso simbólico (los mitos) para tratar de resolver diversos problemas teóricos. Esto con el fin de tener una idea más clara de la función que pueden llegar a tener los mitos en la *polis*.

Así pues, pretendo demostrar también que Platón no toma al mito sólo como historias fantásticas que son contadas por los antepasados, sino dejar en claro que para él los mitos son de vital importancia en la construcción no sólo de lo Real, sino también de lo moral, de lo social y de lo político.

Es curioso que si nos damos a la tarea de analizar los diálogos de Platón, la mayoría de ellos contiene una historia, un relato mítico que se entrecruza con la argumentación o la conversación de los personajes. Ahora bien, cada uno de sus diálogos pretende abordar problemas fundamentales, no sólo de carácter ontológico-existencial, sino problemas que tienen que ver con la epistemología, con la ética y con la conformación del Estado griego, esto quiere decir que son escritos que tienen pretensiones de fundar teorías que permitan hablar del modo de conocer las cosas, y de la conformación de un estado justo y saludable, así como la instauración de leyes y costumbres.

La paradoja más evidente en el problema que estamos considerando es que Platón es un gran artista. No debiera imaginarse quizá que esta paradoja le haya preocupado

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 82

mucho. En la tierra de la posteridad los estudiosos reúnen la obra e inventan los problemas. Platón tenía otros problemas, muchos de ellos políticos. Sostuvo una larga batalla contra la sofistería y la magia y, no obstante, produjo algunas de las imágenes más memorables de la filosofía europea: la Caverna, el cochero, el astuto y desamparado Eros, el Demiurgo que corta el *Anima Mundi* en tajadas y la estira a lo ancho. Platón no dejó de insistir en la remota ausencia de la imagen del bien; sin embargo, en su exposición siguió regresando a los usos más elaborados del arte. La misma forma de diálogo es artística e indirecta y abundan en ella los recursos irónicos y el juego.<sup>72</sup>

Sin embargo, no importa todo el rigor que busquen cada uno de los diálogos platónicos, la mayoría de ellos son historias que narran encuentros “casuales” de Sócrates con amigos y conocidos; y casi siempre al comenzar a hablar lo harán teniendo como base cosas que han pasado ya, cuestiones que le son referidas a Sócrates la mayoría de las veces, como historias que han sido contadas por alguien más y que a veces llegan hasta él incluso por un tercer o cuarto relato.

Todas estas historias que nos encontramos en algunos de los diálogos platónicos, son historias que contienen una gran carga narrativa y simbólica cuyas representaciones requieren de un minucioso estudio que ayude a interpretar cada una de las cosas a las que pretenden hacer referencia.

Los diálogos de Platón parecen, de pronto, ser obras teatrales donde cada conversación se lleva a cabo en un escenario concreto y particular que no está elegido nunca al azar, está cargado de representaciones simbólicas que aunque no se diga de manera explícita, son parte importante del relato.

De modo que los que participan en los diálogos se encuentran inmersos también en circunstancias o acciones que no son tampoco situaciones distantes del contenido del diálogo; por el contrario se trata de condiciones que terminan por completar la narración en su totalidad, para seguir dotándola de sentido.

Podría pensarse incluso que el trabajo de Platón; más que ser una disertación de carácter filosófico es un trabajo de carácter poético ¿qué es lo que lleva a Platón a que en sus diálogos emplee siempre representaciones y simbolismos? ¿Podría ser que haya temas de los cuales no sea posible hablar

---

<sup>72</sup> I. Murdoch, *op. cit.*, pp. 159

de manera objetiva sino sólo de manera simbólica? ¿Puede ser que cada vez que uno requiera hablar de esta selección de temas, y en lo que Platón respecta, será necesario hacerlo utilizando siempre la poética para lograr desmenuzar su trabajo?

Puede ser que todo lo que tiene que ver con los anteriores cuestionamientos respondan a una deficiencia del lenguaje, una deficiencia que deja al descubierto Platón al recurrir a los discursos míticos una y otra vez dejando ver que llega un punto en que el lenguaje objetivo ya no puede seguir hablando; ¿Cuáles son entonces los límites del lenguaje?

Platón mismo llega a señalar en algún momento que es difícil comprender las cosas superiores sin una imagen sensible, es así como encuentra un abismo en el conocimiento; una imposibilidad del lenguaje que lo hace encontrar sus límites, en lo que respecta a la esfera de lo divino Platón pone al descubierto una brecha que hace indispensable utilizar como recurso último el lenguaje simbólico, esto es, acudir a las representaciones de todas aquellas acciones o circunstancias que se dan en un origen suprahistórico, esas que se dan entre los límites de la esfera humana y la divina más allá del aquí y del ahora.

Puede decirse entonces que Platón no sigue en sus diálogos un pensamiento sistemático y racionalista. Esto debido a que funda sus teorías poniendo como cimiento el discurso metafórico siempre que el lenguaje objetivo no le es suficiente. Esto me lleva a preguntar, ¿Cómo puede ser posible que al tratar temas tan delicados en sus diálogos, como la conformación del Estado, la constitución del ser del hombre, etc. lo haga poniendo a la base los relatos míticos?, es decir, ¿cómo es que teniendo como pretensión la de fundar una República basada siempre en la Razón, Platón recurra a fundamentarla por medio del discurso mítico y no tomando como base un pensamiento sistemático y racionalista?

Podríamos afirmar que Platón fue un gran poeta después de haberse convertido en filósofo, capaz de darle nueva forma a la comedia, a la tragedia y a la poesía con un fin educador para el estado.

Esto quiere decir que los mitos adquieren un papel fundamental en el discurso platónico, ya que deja en claro que el discurso mítico posee una fuerza superior al que puede llegar a poseer la razón o el logos como discurso

puramente conceptual, sin metáforas. Es por ello importante siempre crear lazos simbólicos entre los hombres que serán más sólidos que los que pudieran fundarse con base en tratados o teorías.

Sin embargo es importante recalcar de nuevo que esto no debe entenderse como si el lenguaje simbólico encontrado en las narraciones míticas, careciera de toda razón y fuera un producto total de la imaginación, afirmar lo anterior implicaría que los fundamentos que se encuentran a la base del Estado son producto de la creación imaginaria, y no puede ser así porque perderían validez y verdad para los hombres, así que los mitos no pueden ser considerados como tales.

¿Qué tipo de verdad o validez se juega en los mitos para que Platón los introduzca para tratar de dar respuesta a los problemas fundamentales que aquejan la existencia humana?

Puede decirse que el hombre no tiene modo de acceder a la esfera divina de manera objetiva. Esto significa que el único medio de acceso del hombre frente a lo divino será por medio del mito, del lenguaje simbólico y a través de las representaciones. Con esto se quiere decir que la única “verdad” (si bien no absoluta, pero sí la más cercana) a la que puede tener acceso el hombre como verdad máxima, sería encontrada en las narraciones míticas.

Así pues, encontramos los mitos en los diálogos platónicos a cada momento no porque Platón de hecho crea en lo que se dice en ellos como verdad fáctica, sino porque es el único modo de hablar de los dioses y sus hazañas. Y como se ha dicho ya, es importante hacer saber al hombre contemporáneo lo que los dioses han hecho para que él sea lo que es actualmente. De este modo los mitos son para Platón, relatos útiles que ayudarán al hombre en su conformación y estructuración no sólo del mundo y de lo Real, sino de la concepción que tenga de sí mismo y de su ser hombre.

De este modo Platón al narrar un mito en sus diálogos conjunta en sus narraciones lo que se “cree” con lo que se sabe, así pues, si escucha<sup>73</sup> los relatos que se cuentan de los dioses, no deja de lado todo aquello que sabe de manera natural, de este modo, las narraciones míticas no son decisivas para él,

---

<sup>73</sup> La palabra “escuchar” tiene gran importancia para Platón, ya que es siempre la manera en que introduce el relato mítico en el curso del diálogo y al final es la palabra con la que da por concluido el relato.

sino que pertenecen a todo un proceso dialéctico donde se dará paso a lo que podría ser decisivo.

Si bien, lo que se dice en ellos puede ser cierto, para Platón no puede ser tomado como un dogma, sino como algo que debe ser sometido aún a una discusión y a un examen ya en la conversación. Este tipo de narraciones deben estar sujetas a exámenes para garantizar su efectividad; y aún a pesar de ello (debido a la naturaleza de los mismos, y del propio lenguaje simbólico) nunca expresará de manera adecuada, acabada o completa el pensamiento en su totalidad; no llegará entonces a un resultado que sea plenamente satisfactorio, por lo tanto siempre estará sujeto a nuevos exámenes y nuevas revisiones.

Lo cual no quiere decir que en cada nuevo examen se juegue su valor o su validez como fundador de la comunidad humana, sino lo que se pretende en cada puesta en cuestión del mismo mito es recuperar esta validez que lo hace tan especial para la consolidación de la *polis*, sin perder por ello su valor original y tratando siempre de limpiar o dejar más clara aún la parte de objetividad que se juega en ellos.

Platón introduce entonces los mitos en sus diálogos no como un dogma indudable en el cuál se debe creer sin lugar a dudas, sino más bien para poder, a partir de ellos, encontrar lo que al final sea lo más conveniente para la conformación del Estado y del hombre, así pues los mitos, nunca son narraciones que terminen por aclarar las dudas y grandes problemas existenciales del hombre, sino que más bien se trata del punto de arranque que permitirá que a partir de ellos y su minucioso análisis, se trate de dar respuesta a los conflictos y problemas humanos.

Otro punto importante a considerar para Platón, es preguntarse ¿qué es aquello que les da a los mitos la validez que poseen para él? Así nos encontramos con el hecho de que lo que provoca que Platón valore tanto una narración mítica tiene que ver con el hecho de que se trata siempre de narraciones que no poseen un autor como tal.

Platón resalta la validez de los mitos porque estos han sido narrados por todos aquellos que él llama los antiguos, que son los primeros en recibir una noticia, en este caso el relato mítico, de procedencia divina. Es esto lo que fundamenta la verdad o utilidad de los mitos. Así pues, estos que son los



primeros receptores no inventan ellos el mito ni le agregan nada al mismo, sino que sólo transmiten el mensaje que han recibido de cuenta de los dioses.

Cada que se dispone a hacer uso de alguna narración mítica, Platón se encarga de dejar muy en claro que los mitos que él utiliza en cada uno de sus diálogos no son autoría suya y menos aún de Sócrates; siempre aclara que estas narraciones llegan hasta él de “oídas” que la “escuchó” de boca de alguien más, a quien también han narrado esa misma historia otra persona y a esa otra y a aquella otra...y así sucesivamente sin poder encontrar jamás al primer narrador. No se trata nunca de testigos presénciales del suceso que se refiere. Por esto agrega siempre también que él no podría quitar o añadir algo de la narración que le es contada.

Cuando Platón establece lo anterior, deja éste discurso (el mito que está por narrar) fuera del curso habitual del lenguaje conceptual y del diálogo en cuanto tal; si bien es cierto que Platón asienta claramente que no es él nunca un testigo precencial del hecho esto no lo hace que deje de utilizar este argumento a su favor.

Ya que lo anterior le permite narrar los mitos que le han contado ya con su propia creatividad y su propio lenguaje, es decir, con su propia reestructuración, lo cual da lugar a que los mitos sean aún más provechosos para él, ya que aunque no les agregue nada más y que se límite sólo a la narración de los hechos; al contarlos sí le es posible narrarlos con su propio lenguaje, el cual ayuda a que los mitos que utiliza expliquen y representen de una manera más clara los contenidos metafísicos de sus teorías.

Así pues esto deja claro la importancia que poseen los mitos para Platón, la cual no radica en su verdad fáctica, sino en su utilidad práctica. Esto se debe a que ellos imprimen una determinada conducta en los hombres instaurando costumbres y fundando la comunidad. Es por ello que a los niños, por ejemplo, no se les debe contar ciertos mitos aún cuando sean verdaderos porque atentarían contra sus modelos de conducta. Además claro de que le permiten discurrir y elaborar teorías a partir de ellos.

Lo anterior provoca también que sus diálogos estén llenos de fragmentos míticos que se encuentran combinados con partes de argumentaciones enteramente conceptuales y discursivas. Esto hace que la parte objetiva del

discurso en su totalidad, quede en una situación en la cual es sumamente difícil reconocerle.

Así pues, serán sólo las narraciones míticas las que puedan fundamentar la ciudadanía y el Estado y permitir por lo tanto la conformación de todas y cada una de las instituciones que estructurarán a la *polis* como tal.

Platón entonces no repara ni por un momento si aquello que se relata en los mitos es verdad o no, lo que interesa en una narración de este tipo es la manera en que interviene en los individuos, en la conformación de la ciudadanía y de la comunidad que en ellos se funden. Para Platón no hay nada más importante en la conformación de la *polis* como tal que aquello que les da unidad a sus integrantes y hace que todos se reconozcan como ciudadanos de la misma y como hermanos por ser hijos, literalmente, de la misma tierra.

Así pues, cuando Platón narra un mito en sus diálogos no espera que se crean las narraciones como verdades de hecho; sino como narraciones que dotan de identidad a los hombres para formar una *común-unidad*. De este modo, Platón no “cree” en lo que se narra en los mitos como una verdad literal; sino que se limita a utilizarlos siempre por el bien y la salud de la *polis* y para poder representar de mejor modo todas y cada una de sus teorías.

En este punto considero pertinente establecer el desacuerdo con respecto a lo planteado por Josef Pieper, quien asegura que Platón acepta el mito como una forma de la verdad y que él (Platón) personalmente cree en esta verdad como algo en lo cual no es posible dudar.<sup>74</sup>

Ahora bien, es en el Libro II de *La República* donde Platón deja claro que partiendo del hecho de que los mitos unen a los hombres de la *polis* en la adecuada educación de los próximos vigilantes de la ciudadanía no puede ser posible permitir entonces que los mitos falsos sean escuchados por ellos. Platón se refiere a todas aquellas narraciones que son contadas por los poetas tradicionales tales como Hesíodo, Homero y otros tantos poetas.

Entonces “¿Dónde pueden encontrarse los mitos verdaderos?” Pregunta Adimanto a Platón después de que este arremete fuertes críticas sobre el modo en que Homero se refiere a los dioses, así pues, como se he dicho ya, Platón

---

<sup>74</sup> Cf. Josef Pieper, *Sobre los mitos platónicos*, p. 56

expulsa a los poetas de la República porque las representaciones que conforman de ellos, de los dioses, son indignas.

En cuanto a la mentira expresada en palabras, ¿Cuándo y a quién es útil como para no merecer ser odiosa? ¿No se volverá útil, tal como un remedio que se emplea preventivamente, frente a los enemigos, y también cuando los llamados amigos intenten hacer algo malo, por un arranque de locura o de algún tipo de insensatez? Y también en la composición de los mitos de que acabamos de hablar ¿no tornamos a la mentira útil cuando, por desconocer hasta qué punto son ciertos los hechos de la antigüedad, la asimilamos lo más posible a la verdad?<sup>75</sup>

De este modo Platón abre paso a un nuevo tipo de narración. Como hemos establecido ya Platón bajo numerosos argumentos excluye a los poetas de la República por considerarlos un peligro para la salud de la *polis*, de este modo Platón deja claro que no puede permitirse que a los niños y jóvenes se les hable de narraciones que atentan contra la concepción que deben tener de los dioses, y del alma en general. Así pues como dice Eduardo Nicol “Lo decisivo no es aquilatar la Validez epistemológica de la creencia, sino el efecto real que produce en quien la vive.”<sup>76</sup>

Sin embargo como se ha dicho también, Platón reconoce que para que la ciudadanía funcione de manera adecuada es preciso poseer narraciones que los hagan identificarse entre ellos mismos. Así pues, Platón deja dicho que no hay nada más importante que aquello que da unión a lo ciudadanía y que la fundamenta, y esto sabe muy bien que es lo que hacen los mitos de autoctonía.

Pero de acuerdo a lo que Platón había establecido antes ¿Cuáles serán estos relatos? Y mejor aún, si ha desterrado ya a todos los poetas de la República que se encargan de transmitir las tradiciones de la sociedad por medio de las narraciones míticas ¿quién será entonces el responsable de narrar a los ciudadanos las narraciones apropiadas que sirvan al bien de la *polis*?

Platón establece entonces que no es preciso expulsar a todos los poetas de la República, Y es aquí donde el filósofo juega un papel importantísimo en la conformación de la *polis*. Los poetas útiles entonces serán aquellos que “narren

---

<sup>75</sup> República II, 382c-d

<sup>76</sup> E. Nicol, *op. cit.*, p. 128

mitos más austeros y menos agradables”;<sup>77</sup> según Platón, estos poetas pondrán no sólo permanecer en la *polis*, sino que además tendrán un papel muy importante en la constitución de la misma.

Los mitos de autoctonía son entonces, “mentiras nobles” y es la primera mentira medicinal que debe ser contada por el Rey-filósofo para lograr esa comunidad entre los individuos y legitimar la autoridad, su autoridad. Este mito de autoctonía, la primera mentira, es el armazón de la ciudad y sobre la cual a de construirse el Estado.

De este modo es evidente porque las mentiras del Rey-filósofo son mentiras nobles porque acercan al hombre a su virtud, son pues, drogas saludables que fundamentarán la comunidad dentro del Estado.

Es sólo el filósofo el que puede utilizar los mitos en beneficio de la *polis*, esto se debe a que es el único que ha conocido lo inteligible, lo eterno, lo Real, la Verdad y por lo tanto él es el único que puede resistir la tentación que supone el uso de este *phármakon*.

Se han establecido ya por Platón las características que distinguen al filósofo del poeta, y se ha dicho también que Platón favorece el quehacer filosófico sobre un trabajo de carácter poético. Ahora bien, Platón también estableció que el único que va en busca de la verdad en estos dos quehaceres es el filósofo, motivo por el cual su trabajo está muy por encima de lo que podría estarlo el del poeta.

En la *República*, Libro VII, Platón habla de las características que se requieren para que el gobernante pueda ser un buen gobernante, y específicamente Platón deja claro que aquel que sea el gobernante de la *polis* y que sea el encargado de mantener siempre el bien de la ciudadanía será aquel que haya conocido ya la idea del Bien.

Esto quiere decir que para que alguien pueda ser gobernante debe tener un conocimiento objetivo del bien. Y hay sólo un tipo de hombre, dentro de la estructura en que se encuentra dividida la sociedad, que es capaz de lograr esto, este hombre será ni más ni menos que la figura representada por el filósofo.

---

<sup>77</sup> *República* X, 607b

De este modo el gobierno no estará en manos de gobernantes elegidos por la mayoría, sino en manos de aquellos que han podido acceder al conocimiento de la ciencia verdadera y del Bien, esto es, los filósofos. Así pues el filósofo llega a donde no puede llegar cualquier hombre, y para que puede ser un gobernante requiere mucho tiempo de preparación, con lo cual se garantizará que sabrá como cuidar el bienestar de la *polis*. El filósofo sólo puede tener un discurso verdadero de absoluta estabilidad, esto debido a que contempla el mundo inteligible de las formas.

Lo cual no se tendría por seguro si fuera un gobernante elegido por la mayoría de los ciudadanos. Ya que de este modo se está convencido de que de verdad sabe lo que hace. Así pues, el no tiene que convencer a la mayoría de los ciudadanos para ser él quien gobierne, sino que lo será por ser el más apto del Estado. Y Platón lo llamará Rey-filósofo.

Los mitos de autoctonía son entonces, “mentiras nobles” y es la primera mentira medicinal que debe ser contada por el Rey-filósofo para lograr esa comunidad entre los individuos y legitimar la autoridad, su autoridad. Este mito de autoctonía, la primera mentira, es el armazón de la ciudad y sobre la cual a de construirse el Estado.

De este modo es evidente porque las mentiras del Rey-filósofo son mentiras nobles porque acercan al hombre a su virtud, son pues, drogas saludables que fundamentarán la comunidad dentro del Estado.

Es sólo el filósofo el que puede utilizar los mitos en beneficio de la *polis*, esto se debe a que es el único que ha conocido lo inteligible, lo eterno, lo Real, la Verdad y por lo tanto él es el único que puede resistir la tentación que supone el uso de este *phármakon*.

Después de dicho lo anterior Platón establece las tareas fundamentales que debe llevar a cabo el Rey-filósofo, y atendiendo a la importancia que para él tienen los mitos, dirá que la primera tarea que debe llevar a cabo un gobernante es establecer los mitos de autoctonía que darán fundamento cívico a la *polis*.

[...] las [mentiras] relatadas por el poeta de tipo platónico adquiere justificación en vista de su noble finalidad, que no es otra que la de moldear correctamente el carácter religioso y ético-político de los niños y jóvenes. Finalidad terapéutica que,

a juicio de Platón, el poeta tradicional no persigue, aún cuando también se sirva de la mentira para narrar los hechos del pasado.<sup>78</sup>

En respuesta a esto Platón utilizará una imagen muy importante, Platón se refiere entonces al Rey filósofo. Este Rey filósofo es el gobernante idóneo de la *polis* que Platón propone, él y solo él puede narrar, al estado que pretende fundar como autoridad, los mitos necesarios para su conformación y consolidación. Es entonces para Platón la primera tarea de la que debe hacerse cargo el gobernante, ya que de ésta dependerá todo lo que venga después como parte de su gobierno en la *polis*.

Los mitos de autoctonía son entonces, “mentiras nobles” y es la primera mentira medicinal que debe ser contada por el Rey-filósofo para lograr esa comunidad entre los individuos y legitimar la autoridad, su autoridad. Este mito de autoctonía, la primera mentira, es el armazón de la ciudad.

De este modo queda establecido que el mito no es malo en cuanto tal por sí solo, sino que depende de cómo, por quién y para qué sea usado. El mito queda entendido entonces como un *phármakon*, ya que es capaz de aliviar (si se usa correctamente como toda droga) o puede enfermar si es mal utilizado.

Esto quiere decir que los mitos en manos del Rey-filósofo dan la garantía de mantener un Estado saludable y con un buen funcionamiento, mientras que los mitos que cuentan los poetas tradicionales son un mal para la ciudadanía en la medida en que dividen y separan a los integrantes de la *polis* y no permiten fundar en ellos una *polis* basada en la Razón y la justicia por la manera en que se refieren a las divinidades. Cosa que no podrá hacer nunca el filósofo, ya que éste sabe muy bien las necesidades y requerimientos de los ciudadanos para crear lazos emocionales que le permiten fundamentar su autoridad y de este modo comenzar a construir un Estado justo y saludable.

Es importante no perder de vista que si bien, el filósofo es el más apto para dirigir la *polis* no por ello deja de ser un mentiroso, un mentiroso noble, pero al fin un mentiroso. Esto porque como se ha dicho ya (y lo recalco), a Platón no le interesa si el mito es verdadero o no, y como ha quedado establecido ya, se trata de hechos que puede no hayan ocurrido nunca fácticamente, pero que son de utilidad para la constitución del Estado.

---

<sup>78</sup> L. Soares, *op. cit.*, p.114

Platón plantea entonces por medio del Rey-filósofo una reapropiación del mito, el cual siendo un médico de almas puede utilizar la mentira y el engaño a favor y para el bien de la *polis*. De este modo es evidente porque las mentiras del Rey-filósofo son mentiras nobles porque acercan al hombre a su virtud, son pues, drogas saludables.

La utilidad de la mentira para tal tipo de poeta se revela, en efecto, cuando éste se apresta no tanto a la tarea de supervisión y censura de las obras poéticas tradicionales, como a la de apropiación y recreación de un legado mitológico, cuyo resultado implica una nueva versión de los hechos antiguos que contrasta con la ofrecida por los poetas tradicionales. [...] Este nuevo relato de los hechos antiguos a cargo del poeta de tipo platónico implicará, en términos *religiosos*, una imitación de la divinidad como esencialmente buena, simple, inmutable y veraz en hechos y palabras [...]<sup>79</sup>

Esto quiere decir que el filósofo puede utilizar el *phármakon* de modo tal que no haga otra cosa más que serle útil a la *polis*. Queda asentado entonces que si no se sabe hacer buen uso de esta mentira, de este *phármakon* el Estado puede enfermar. ¿Qué es entonces lo que garantiza que el Rey-filósofo no fallará?

Es sólo el filósofo el que puede utilizar los mitos en beneficio de la *polis*, ya que él ha conocido ya lo inteligible, lo eterno, lo Real, la Verdad y por lo tanto él es el único que puede resistir la tentación que supone el uso de este *phármakon*. Es decir, es el único hombre con la capacidad para hacer un buen uso del mito y la mentira puesto que él ha podido contemplar las cosas en sí mismas.

La primer tarea del gobernador consiste en forjar sus propios mitos, esto con la finalidad de crear una identidad común a aquellos a los que gobierna, la vida social del hombre no se encuentra cifrada entonces en lazos racionales, sino afectivos, el constructo social por lo tanto no es un constructo que obedezca a la razón.

Con esto los ciudadanos se apropian de las normas y leyes, por ello no es necesario instaurar prohibiciones y castigos para que prevalezca el orden social, sino empezar por cimentar la autoridad desde el origen de la sociedad.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 112

Esto trae como consecuencia que el incumplimiento de las leyes no se limitará sólo a aquellas que se encuentren escritas en la legalidad establecida por el gobernante, sino que se respetarán también las costumbres y legalidades que no se encuentran escritas.

Los mitos del filósofo rey, las mentiras del gobernante son drogas saludables, esta primer mentira establecida por el Rey filósofo es de suma importancia en el origen o establecimiento de la ciudad, ya que esto sitúa a la autoridad en un plano superior, es decir, la autoridad no se encuentra subsumida al plano de los acuerdos humanos, y a su contingencia, ni se encuentran basados en cualquier situación emocional azarosa.

Se trata de algo que se encuentra anteriormente establecido, en un orden divino, motivo por el cual debe ser obedecido, y le vuelve una verdad inmune a ser menoscabada por situaciones cuales quiera que pudieran ser humanas.

El filósofo es el único que ha conocido lo inteligible y lo verdadero, por lo tanto, es el único que puede hacer uso del *pharmakón* por el bien común.

Sócrates.— Pero además la verdad debe ser muy estimada. Porque si hace un momento hemos hablado correctamente, y la mentira es en realidad inútil para los dioses, aunque útil para los hombres bajo la forma de un remedio, es evidente que semejante remedio debe ser reservado a los médicos, mientras que los profanos no beben tocarlos.

Adimanto.— Es evidente

Sócrates.— Si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernen el Estado, y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado; a todos los demás le estará vedado.<sup>80</sup>

Platón deja claro entonces que la separación del quehacer filosófico y las narraciones míticas no tiene por qué ser separada tajantemente. Por el contrario, Platón entiende la narración mítica como parte incluso del quehacer filosófico. Esto se debe a que emplea los mitos como argumentos sólidos y decisivos después de encontrarse con el límite de la racionalidad y el lenguaje objetivo.

---

<sup>80</sup> República III, 389b



## Conclusiones

Los mitos sirven al Estado y a la construcción de la *polis* griega. Es gracias a ellos que puede fundarse la autoridad, ya que es sólo a partir de principios comunes a los integrantes del Estado que puede reconocerse una comunidad como tal y fundar, así, una vida ética, política y moral que aplique a todos los ciudadanos.

Es importante atender a la consideración en la cual el Estado se funda en principios emotivos y no racionales o lógicos que afectan así a todos los que conforman la *polis*; es por ello la necesidad apremiante del mito, ya que será sólo a partir de la creación de lazos afectivos que la sociedad pueda constituirse como tal.

El mito, entonces, cumple con la función de persuadir, de encantar a aquel que lo escucha; se cautiva la atención de los ciudadanos por medio de narraciones. De ese modo logra influir en sus comportamientos habituales y busca entonces un modo determinado de actuar que sirva a las finalidades propias del Estado, de su gobernante y de la autoridad en general.

Así, pues, el Rey-filósofo pide la obediencia consentida de los ciudadanos al Estado y sus legalidades, a partir de lo que pueden llegar a generar en ellos los mitos y su narración. De este modo el gobernante de la *polis* persuade y no convence al ciudadano.

El lenguaje juega un papel determinante y el uso que de él se haga para persuadir al ciudadano de ceder su obediencia al Estado y al representante del mismo. Es importante la estructuración del discurso que el gobernante emplee para persuadir al ciudadano, esto en la medida en que el gobernante no requiere hacer uso de una prueba o razón para justificar algo como verdad o como acción razonable, ya que como se ha establecido, las bases del Estado no son racionales, de modo que los métodos empleados por el gobernante tendrán naturaleza emotiva.

Una vez que los ciudadanos acceden y se comprometen a llevar a cabo lo que han decidido que es correcto por encantamiento del mito y por persuasión del gobernante, oralmente o por escrito, hacen honor a aquel compromiso, gracias al valor que se juega en los mitos y a la aceptación que

tienen en la comunidad. De ahí la importancia de narrar vidas honorables de seres supremos, héroes y dioses, ya que será a partir de entonces que pueda estructurarse el Estado y la comunidad como tal.

Por lo tanto, a Platón le tiene sin cuidado si se cree en los mitos como verdades de hecho o no, o si pudieron haber tenido lugar en la historia humana en determinado momento. Lo verdaderamente importante es la utilidad que tienen para el Rey-filósofo y la manera en que aquéllos le ayudarán a consolidar su autoridad ante los hombres.

De esta manera resulta evidente también cómo para Platón la importancia de los mitos no radica en su valor de veracidad en un sentido fáctico, su valor no se juega en que sean sucesos que de hecho hayan ocurrido, sino que más bien el valor que poseen lo adquieren de acuerdo a la utilidad que puedan tener al conformar el Estado ideal, al encontrarse a la base de la ciudadanía y de la *polis* como tal.

De este modo queda claro también el triunfo de esta nueva corriente literaria propuesta por Platón: una poesía filosófica que constituye al Estado, persuadiendo y encantando a los ciudadanos a partir de la construcción y narración de mitos que educan a los hombres.

## Bibliografía

Brisson, Luc. *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* Trad. José Ma. Zamora Calvo. París, Abada Editores, 2005.

Castoríafis, Cornelius. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto.* Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1983.

Eliade, Mircea. *Mito y realidad.* Bogotá, Labor, 1994.

Flores Farfán, Leticia. *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua.* México, Seminarios/Facultad de Filosofía y Letras/UNAM/Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2006.

Loroux, Nicole. *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas.* Trad. Diego Tatián. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2007.

Murdoch, Iris. *El fuego y el sol: Por qué Platón desterró a los artistas.* Trad. Pablo Rosenblueth. México, FCE, 1982.

Nicol, Eduardo. *La idea del hombre.* México, FCE, 1977.

Pieper, Josef. *Sobre los mitos platónicos.* Barcelona, Herder, 1984.

Reale, Giovanni. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta.* Trad. Roberto Heraldo Bernet. Barcelona, Herder, 2002.

Soares, Lucas. "La utilidad religiosa y ético-política de la mentira en el paradigma poético platónico de *República*", en *Signos Filosóficos*. Núm. 22, julio-diciembre, 2009, pp. 101-121.

Zambrano, María. *Filosofía y poesía.* México, FCE, 1996.