

Graciela E. Marcos de Pinotti

Mentiras semejantes a verdades según Platón. Justificación y alcance del ψεύδος en *República II*

Abstract. *In this paper we examine the justification of the “noble lie” that Plato offers at the end of Republic Book II. Firstly, we focus on the distinction between a true, genuine lie or falsehood (alethôs pseûdos) and a merely verbal falsehood (en toîs lógois). Some famous passages of Meno, as well as the final myths of Gorgias or Republic, can be considered as “lies alike truths” in the sense that Plato defends in Republic. Secondly, we examine the voluntary nature of such lies and try to explain, on the basis of Hippias Menor, why it is preferable to lie willingly than to do it unwillingly.*

Key Words: noble lie – myth – willing lie.

Resumen. *En este trabajo examinamos la justificación de la “noble mentira” que Platón ofrece hacia el final de República II. En primer término, nos centramos en la distinción entre una verdadera, genuina mentira o falsedad (alethôs pseûdos) y una falsedad meramente verbal (en toîs lógois). Algunos pasajes célebres de Menón, al igual que los mitos del final de Gorgias o de República, pueden considerarse “mentiras semejantes a verdades” en el sentido que Platón defiende en República. En segundo lugar, examinamos la naturaleza voluntaria de tales mentiras e intentamos explicar, sobre la base de Hippias Menor, por qué es preferible mentir voluntariamente que hacerlo involuntariamente.*

Palabras clave: noble mentira – mito – mentira voluntaria.

Si bien Platón previene con frecuencia contra el uso meramente persuasivo del discurso, no ignora el poder que este puede ejercer sobre el oyente, ni desconoce que esa capacidad es en alguna medida independiente del contenido de verdad de lo expresado. Más allá de sus críticas frecuentes a la retórica practicada por sofistas y oradores, reconoce que la verdad puede ser insuficiente cuando se trata de influir sobre determinado auditorio y en ocasiones justifica, incluso recomienda, la práctica de la mentira. En estas páginas me referiré a esta singular recurrencia a la falsedad, remitiéndome puntualmente a la justificación, en *Rep. II*, de lo que luego en el libro III, Platón presentará en términos de una “noble mentira” (γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους, 414b9-c1).(1) En el marco de esa justificación, afirma que las narraciones son de dos clases, verdaderas y falsas, pero que son estas últimas las que ante todo sirven en el proceso de modelar el alma de los futuros guardianes del estado ideal cuando son aún niños. Poco después, en tren de valorizar las ficciones en función de su utilidad pedagógica, Platón no vacila en asignar al término ψεύδος un significado especial, positivo, valiéndose de una distinción entre mentira o falsedad genuina (ἀληθῶς ψεύδος, 382b7) y falsedad meramente verbal, en el plano de los discursos (τὸ ἐν τοῖς λόγοις ψεύδος, 382c7). Me concentraré en esta última, un tipo especial de mentira o falsedad cuya práctica quedará justificada en casos precisos y siempre en vista de su utilidad. Mi propósito es doble. En primer término, ensayaré algunas precisiones conceptuales sobre la noción de falsedad que Platón describe

en este contexto en términos de semejanza a la verdad, una falsedad –según interpreto– que no estaría reñida con lo verdadero sino a su servicio,(2) de ahí que ψεῦδος no posea aquí el sentido condenatorio que corrientemente damos nosotros a términos como ‘mentira’, o ‘falsedad’. (3) En el curso de mi examen, sugeriré que relatos tales como el de *Men.* 81b-d, que da apoyo a la tesis de que el conocimiento es reminiscencia, e incluso los elaborados mitos del final del *Gorg.* o de la misma *Rep.*, podrían describirse como ‘mentiras semejantes a verdades’ en el sentido indicado. En segundo término, examinaré el carácter voluntario, deliberado, de la falsedad que Platón reivindica con fines educativos, intentando explicar la aparente paradoja de que mentir voluntariamente se considere preferible a hacerlo involuntariamente. En la sección final, destinada a conclusiones, marcaré algunos nexos entre la justificación de la mentira en el libro II de *Rep.* y las consideraciones acerca de la verdad que hará Platón en el libro III, cuando traslade al escenario político las distinciones trazadas anteriormente. En este marco, restringiéndome a los textos analizados a lo largo del trabajo, ensayaré una distinción, tentativa, entre ψεῦδος y ἀπάτη.

1. Mentiras semejantes a verdades según Platón

En *Rep.* II, en el marco del programa educativo para los guardianes del estado ideal, Platón condena los mitos tradicionales acerca de los dioses y propone, allí cuando se ignora la verdad sobre los hechos antiguos, forjar relatos que asemejen lo más posible la mentira a la verdad (...ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, 382d2-3). Veamos en qué consiste para Platón tal asimilación de la mentira a la verdad, expresión seguramente inspirada en Homero y en Hesíodo,(4) principales blancos de sus críticas a la παιδεία tradicional.

La verdad a la que habrán de asimilarse tales relatos atañe a la naturaleza de los dioses, autores únicamente de bienes e incapaces de cambiar por sí mismos o hacernos creer algo así, mintiendo de palabra o de obra. Para Platón va de suyo que

tales rasgos son propios de lo divino. Estas verdades ofician de principios, por así decirlo, que no considera necesario justificar, y que asumen la forma de preceptos destinados a regir la composición de relatos sobre los dioses en los que se formarán los futuros guardianes. En cuanto a la noción de ψεῦδος empleada en este contexto, si bien podemos traducir ‘mentira’, no se ajusta totalmente al sentido que nosotros solemos dar a este término. Platón mismo se encarga de aclarar este punto, trazando una cuidadosa distinción entre la verdadera mentira, un estado del alma en el que nadie, ni dioses ni hombres, querría estar, y la falsedad o mentira “en las palabras”, imitación (μίμημα) y reflejo (εἶδωλον) de la anterior,(5) que bajo ciertas condiciones resultará justificada e incluso recomendada.

Uno de estos casos es el de ignorancia sobre el pasado, que puede colmarse a través de relatos que, fácticamente falsos, se asemejarían no obstante a lo verdadero. El relato que Platón tiene en mente *no* es un relato histórico ligado a un evento real, acaecido en un tiempo y en un lugar dados,(6) pero su carácter ficticio no le resta valor: aspira a inculcar opiniones rectas en las almas de aquellos a quienes va dirigido. Este tipo de ficciones conmueven al alma y sirven a su mejoramiento, sin llegar a coaccionarla, ni a exigirle un asentimiento dogmático de las opiniones que contribuyen a formar en ella.(7) En el caso presente, la conformidad de esos relatos a lo verdadero está garantizada por su sujeción a las dos normas sobre los dioses antes mencionadas, esto es, no exhibirlos como fuente de males, sino solo de bienes para nosotros, ni convertirlos en hechiceros capaces de engañarnos asumiendo apariencias alejadas de lo real. No se trata, insistamos en ello, de que tales relatos fabriquen mentiras sobre hechos históricos, antes bien tratan cuestiones acerca de las cuales *no* hay, propiamente, hechos que puedan ser narrados. La mentira en palabras que Platón promueve no procede, en fin, de quien conoce la verdad y la encubre, sino de quien *finge* tener por verdadero algo de lo que no tiene certeza –no podría tenerla– que lo sea, pero que así y todo le merece credibilidad por conformarse a una verdad más alta sobre la que ya no abriga dudas.(8) El estado cognitivo propio de quien asimila la mentira a la verdad conlleva,

por un lado, un conocimiento de esta última que habilita para forjar ficciones como las que Platón reivindicaba, mas por otro lado envuelve cierta ignorancia, que hace que lo dicho no sea fácticamente verdadero, sino ficticio. A diferencia, empero, del que está genuinamente engañado y tiene por verdadero algo que es falso, quien incurrir en mentiras semejantes a verdades sólo *finge* dar por verdadero algo que no considera tal sin más –vale decir, *finge* tener una creencia que en realidad no tiene–, con el propósito de transmitir a otro idéntica credibilidad. Tratándose de dioses, héroes y cuestiones de esta índole, que exceden la capacidad humana de conocer, no es dado hacer aseveraciones que los hechos puedan atestiguar, pero para Platón esto no impide hablar sobre ello teniendo en vista aquellas verdades primeras, fundantes, a las que todo discurso humano acerca de lo divino se ha de ceñir.⁽⁹⁾ Un discurso tal no será fácticamente verdadero –no podría serlo– pero se intentará hacerlo tan semejante a la verdad como sea posible, afinidad con lo verdadero que redundará en un beneficio para el alma.

Las falsedades pueden ser útiles, en suma, si guardan semejanza, afinidad con la verdad. El hecho de que Platón no se limite a recomendar los relatos verdaderos y a condenar los falsos muestra a las claras que cuando se trata de influir mediante ellos a determinado auditorio, no considera determinante el valor de verdad de lo dicho en todos sus detalles. Así p.e. en *Rep.* II, 378a2, haciendo mención a pasajes hesiódicos que narran la mutilación de Urano a manos de su hijo Cronos, afirma que este tipo de historias no deberían difundirse “aunque fueran verdad” (οὐδ’ ἂν εἰ ᾗν ἀληθῆ). Inversamente, hay relatos de cuya verdad el Sócrates platónico se declara incapaz de dar razón, pero que así y todo le merecen plena credibilidad, por las consecuencias provechosas que tal creencia deparará al agente. Si en un relato de esta naturaleza puede verse, como creo, una falsedad verbal tal como Platón la entiende en el pasaje que nos ocupa, tenemos derecho a suponer que la noción de ψεῦδος posee un alcance bastante más amplio que el que estaríamos dispuestos a asignarle en un primer momento, al punto de resultar aplicable a pasajes bien conocidos de sus diálogos en los que no está en juego, al menos no explícitamente, el problema de lo falso.

Un ejemplo particularmente claro, que a mi entender echa luz sobre el planteo de *Rep.* que nos ocupa, lo brinda *Men.* 81b4-d6,⁽¹⁰⁾ pasaje que conduce a la tesis de la reminiscencia. En respuesta a la paradoja según la cual no tiene sentido la búsqueda de conocimiento porque no cabe buscar lo que se conoce, puesto que ya se lo conoce, ni lo que no se conoce, en cuyo caso no sabríamos siquiera qué buscar, argumento que, de tenerlo por verdadero, nos volvería indolentes, Sócrates aduce el relato de origen órfico-pitagórico que proclama la inmortalidad del alma. Este *lógos* es mejor que el otro, afirma, porque “nos hace laboriosos e indagadores” (ἐργατικούς τε καὶ ζητητικούς, 81e1), vale decir, porque darlo por verdadero nos mueve a adoptar un curso de acción preferible al que se seguiría de creer el argumento erístico de Menón, lo que se considera suficiente como para que abracemos su verdad. Líneas después, mediante el ejercicio mayéutico de Sócrates con el esclavo, la tesis de que conocer es recordar resulta, por así decirlo, verificada empíricamente, lo que no hace más que consolidar la creencia en que el alma es inmortal. Un presupuesto mítico, con función de fundamento, se transforma así en conclusión, la fe deviene certidumbre y el μῦθος se vuelve λόγος,⁽¹¹⁾ con la particularidad de que es en el plano de la práctica, a través de una cierta experiencia adecuada, donde consigue corroborarse. Las palabras que Platón pone en boca de Sócrates no dejan lugar a dudas: “creemos que es preciso buscar lo que no se sabe para ser mejores, más valerosos y menos perezosos que si creyésemos que no conocemos ni somos capaces de encontrar, ni que es necesario buscar (*Men.* 86b8-c1)”.

En esta misma dirección se desarrolla el mito del final de *Rep.* Una vez expuesto el destino del alma tras la muerte, el Sócrates platónico afirma su valor curativo. El relato, en efecto, así como ha quedado a salvo gracias al soldado Er, “nos puede salvar a nosotros, si le damos crédito” (ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, *Rep.* X, 621c1). Una vez más, lo que otorga credibilidad a este relato que versa sobre lo divino no es sino su valor práctico, su influjo sobre nuestra conducta: si lo tenemos por verdadero y actuamos conforme a esa creencia, nos volveremos mejores.

Sabido es que la inmortalidad del alma, tanto como la naturaleza bondadosa y veraz de la divinidad en los pasajes de *Rep.* antes mencionados, constituyen tesis que merecen plena adhesión por parte de Platón. Los relatos que se tejan en torno a esas cuestiones, inevitablemente ficticios, serán semejantes a la verdad en tanto resulten consistentes con tales tesis, contribuyendo a instalar en el alma creencias que servirán a su ennoblecimiento, llevándola a una vida buena.

Si la lectura que sugiero es correcta, la defensa de la mentira en *Rep.* no implica que Platón se despreocupe de la verdad para atender sólo al efecto que un discurso puede tener sobre el oyente. Los buenos relatos, sean verdaderos o falsos desde el punto de vista fáctico, son los que tienen consecuencias provechosas para el alma, pero deparan tal beneficio gracias a que *no* están reñidos con la verdad, sino diseñados en conformidad con ella. Platón, a mi modo de ver, está lejos de ser indiferente al contenido de verdad de lo dicho, simplemente centra su interés en aquellos discursos que contribuyen a mejorar el alma del destinatario, de modo que éste tenga para sí como verdadero aquello que lo mueve a practicar la virtud. Y si para instalar una opinión verdadera capaz de guiar acciones virtuosas hay que tejer ficciones, estas son bienvenidas.

2. Voluntariedad de la mentira

Aclarada la vinculación que la mentira recomendada en *Rep.* mantiene con la verdad, quiero detenerme en un aspecto singular, incluso paradójico, del planteo que brinda Platón. Me refiero a su reivindicación de una mentira deliberada, voluntaria, frente a la mentira involuntaria en que incurriría de manera espontánea el que ignora. En efecto, al distinguir en 382b-c ambos tipos de ψεύδος, Platón afirma que la verdadera mentira –la falsedad genuina, diríamos–, es odiada por todos: ni dioses ni hombres querrían albergarla en su alma. La expresión ἀληθῶς ψεύδος hace referencia a la condición epistémica del ignorante, quien en razón de no saber, tiene por verdadero algo que es falso, y Platón la pinta como una situación en la que nadie querría de buen

grado hallarse. Una situación, por otra parte, que engendra falsedades en el terreno de las palabras, solo que a diferencia de las falsedades verbales que Platón se empeña en justificar en razón de su utilidad pedagógica, estas otras reflejarían un engaño genuino por parte del hablante, produciéndose espontáneamente a causa de ignorar. No caben dudas, pues, de su carácter involuntario. ¿Pero por qué habría de ser preferible la mentira o falsedad voluntaria a la involuntaria?

El carácter paradójico del planteo es explotado en el *Hip. Men.* La noción de fingimiento envuelta en la descripción platónica de la falsedad verbal aparece en la sección 366e-367d del diálogo, citado por Aristóteles, cuando se contrapone la habilidad del experto en cálculo, que puede, si así lo desea, responder siempre falsamente a la pregunta de cuál es el producto de setecientos por tres, al ignorante que aun queriendo mentir, podría por azar decir la verdad. La conclusión, a simple vista paradójica, que extrae allí Sócrates de este y otros ejemplos similares,⁽¹²⁾ es que es mejor mentir deliberadamente que por obra de la ignorancia. Ahora bien, ¿estamos ante una apología del engaño, de la capacidad de mentir? Entiendo que no, que otro ha de ser el sentido del pasaje, para el cual se ofrecen, hasta donde puedo ver, dos explicaciones alternativas. En primer lugar, si asumimos que nadie querría estar genuinamente engañado, como declara Platón en el pasaje de *Rep.* II que examinamos, no es sorprendente que la mentira expresada en palabras, que de ella se trata en el *Hip. Men.*, se presente como una situación preferible a la anterior, de la misma manera, diríamos, en que es preferible fingir estar enfermo a estarlo realmente, o fingir una discapacidad cualquiera a estar realmente aquejado de ella.⁽¹³⁾ La asimilación de la ignorancia a un estado de enfermedad del alma explica, a mi entender, la singular valoración de la mentira voluntaria en este diálogo, consonante con el espíritu de la distinción de *Rep.* II entre falsedad genuina y falsedad verbal, donde la última, de carácter voluntario, es evaluada de forma más benévola que la primera, despreciable bajo todo aspecto. Otra posible explicación del pasaje, compatible con la anterior, se alcanza a la luz de la noción de ignorancia que Platón hereda de su maestro, como consistiendo en creer saber

lo que en realidad no se sabe, en otras palabras, tener por verdadero algo falso. Al fin y al cabo, quien miente voluntariamente está libre de esta, la mayor ignorancia, pues solo *finge* tener una creencia falsa.(14)

Vale la pena destacar algunos rasgos de la argumentación desplegada por Sócrates en *Hip. Men.* 365b-369b para mostrar, contra Hipias, que lejos de ser el veraz y el mentiroso dos individuos distintos, aun contrarios entre sí, son en realidad uno y el mismo. La discusión se centra en saber a quién ha hecho mejor Homero, si a Aquiles o a Odiseo. Hipias mantiene que el primero es veraz y simple, mientras que el segundo es astuto y mentiroso (ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς... πολύτροπός τε καὶ ψευδής, 365b4-5). Pues bien, para desarticular esta posición, Sócrates comienza por hacer reconocer a su interlocutor que los mentirosos son al fin y al cabo capaces de hacer algo, inteligentes y conocedores, al menos en lo que a mentir respecta. Hipias insiste una y otra vez en que tal capacidad y conocimiento lo son sólo para el engaño (ἀπάτη),(15) mas la descalificación que busca hacer del mentiroso no prospera. Queda así en pie la caracterización socrática del mismo como capaz, conocedor e incluso sabio o conocedor, descripción paradójica en la medida en que pondera positivamente capacidades envueltas en el ejercicio de una práctica condenable como es, en principio, la mentira.(16) pero que adquiere buen sentido a la luz de la distinción de *Rep.* entre estar verdaderamente engañado y el mero fingir convicción sobre algo que sabemos no verdadero, o, como dará en decir Hipias citando versos homéricos, el estado propio de quien tiene en su mente una cosa y dice otra.(17)

Significativamente, en la discusión que mantienen Hipias y Sócrates, el primero se sirve del término ἀπάτη en sentido claramente peyorativo, con el afán de descalificar la figura de Odiseo, a quien atribuye una conducta maliciosa y condenable, en oposición a la de quien miente sin proponérselo, por ignorancia y simplicidad. Y Sócrates, que evalúa positivamente la mentira voluntaria y premeditada, al replicar a su interlocutor insiste permanentemente en asociar la acción de engañar a una cierta capacidad, a la astucia y a la inteligencia propias de quien miente intencionadamente y no contra su voluntad. Lo

cierto es que más allá de la diferente valoración que hacen del engaño (ἀπάτη), ambos coinciden en vincularlo a la duplicidad y al ocultamiento premeditado de la verdad, lo que constituye una diferencia importante con ψεύδος, que en su sentido genuino, ha afirmado *Rep. II*, es detestado por todos, una condición en la que nadie querría voluntariamente estar. Otra diferencia entre las posiciones de Hipias y de Sócrates es que para el primero, el que engaña oculta y este ocultamiento lo hace innoble, mientras que Sócrates insiste en que quienes engañan no son incapaces de hacer algo, como lo son p.e. los enfermos, sino capaces.(18) En cuanto a los planteos que proporcionan uno y otro diálogo, en *Rep.*, como vimos, se trata de acercarse a la verdad tanto como sea posible, mientras que en el caso que comentamos del *Hip. Men.* se describe una suerte de juego en el que el experto se presta a no dar nunca una respuesta correcta, sin mayores consecuencias para su interlocutor. En ambos casos, no obstante, la mentira de la que parece tratarse no iría dirigida a turbar o a confundir al oyente y consistiría básicamente en un fingimiento, una suerte de juego o destreza que sólo puede poner en práctica el que tiene conocimiento, sabe la verdad, pero asume –en el ejemplo del *Hip. Men.*, más claramente quizás– la apariencia de ignorante respecto a eso mismo que sabe. Es su conocimiento, después de todo, lo que le permite presentarse como ignorante y mentir voluntariamente, sin decir jamás la verdad, a diferencia del verdadero ignorante que, aun proponiéndose mentir sobre la cuestión de la que ignora, podría, por azar, decir la verdad.(19)

Bien mirado, el resultado de la discusión entre Sócrates e Hipias, a saber, que aquel que está capacitado para hacer bien una cosa es también, si así lo quisiera, el más capacitado para hacerla mal, y que es mejor mentir de buen grado que hacerlo involuntariamente, dado que lo uno delata conocimiento y lo otro, ignorancia, no es paradójico. No solo porque siempre sería preferible fingir estar aquejados de un mal a padecerlo realmente, sino por el saber que envuelve y por la variedad de capacidades que estarían presupuestas en la práctica de la mentira suficientemente persuasiva. El planteo del *Hip. Men.*, así interpretado, deja la puerta abierta al de *Rep. II*, donde la mentira deliberada tiene a tal punto valor agente,

que es por su medio que se vuelve eficaz la verdad. Esta eficacia se traduce, según sugerimos, en acciones rectas, conformes a la virtud, aunque no se pueda dar razón de ellas.

* * *

Si algo pone de manifiesto el singular juego de enmascaramientos implicado en ciertos usos persuasivos del *lógos*, es que este, reflejo oral del pensamiento,(20) puede encubrirlo y producir engaño no solamente con relación a su contenido, allí cuando se dicen cosas diferentes de las que son, sino con respecto a su propia realidad, tomando la apariencia del discurso verdadero que no es.(21) Aplicado esto a la distinción de *Rep.* II entre falsedad genuina y falsedad meramente verbal, diremos que estamos ante la primera, “verdadera mentira”, cuando tenemos por verdadero algo falso, ignorando que hemos sido engañados. En términos de Schofield, este tipo de $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ no consiste tanto en decir una mentira, como en creerla.(22) Es la falsedad en el terreno de los discursos, empero, la que concita el interés de Platón en los pasajes aquí examinados, que allanan el camino que transitarán los libros III y V, donde quedará justificado el monopolio de la mentira por parte de los gobernantes. La resignificación platónica del concepto de $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ legítima, por cierto, la práctica de un discurso que si bien no es verdadero en tanto descripción de un hecho o estado de cosas, no por ello merece considerarse engañoso: no sólo no está reñido con lo verdadero, sino que cura al alma de la ignorancia, contribuyendo a ennoblecerla.

Del análisis efectuado aflora una diferencia, digna de destacar, entre falsedad y engaño, entre $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ y $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\tau\eta$. El empleo de este último en los pasajes que comentamos del *Hip. Men.* sugiere que se trata de un acto siempre deliberado,(23) a diferencia de $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$, mentira que, como vimos, puede ser tanto voluntaria –tal es la que de hecho interesa a Platón– como involuntaria.(24) Si a esto añadimos que la mentira cuyo ejercicio recomienda la *Rep.* es la mentira útil, la que persigue un fin noble, se impone distinguirla de otra mentira voluntaria pero guiada por un propósito innoble, puramente engañoso. Lo cierto es que algunos empleos de $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\tau\eta$ en *Rep.* apuntan justamente

hacia esta dirección. El término encierra un aspecto negativo, en efecto, asociado a la hechicería y al fraude, tanto en la discusión del final del libro II, al rechazar Platón la presentación tradicional de la divinidad como capaz de engañar ($\acute{\epsilon}\xi\alpha\pi\alpha\tau\acute{\omega}\nu\tau\epsilon\varsigma$ καὶ γοητεύοντες, *Rep.* II, 381e10, cf. 382e9), como en el pasaje del libro III en que se mencionan las pruebas a las que serán sometidos los futuros guardianes para comprobar la solidez de sus opiniones, en cuyo marco Sócrates afirma que todo cuanto engaña seduce ($\gamma\omicron\eta\tau\acute{\epsilon}\upsilon\epsilon\iota\nu$ πάντα ὅσα ἀπάτῃ, *Rep.* III, 413c4). En ambos casos, $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\tau\eta$ posee una connotación decididamente negativa, ya sea porque siembra ignorancia en el alma, ya porque conduce al abandono de una opinión verdadera instalando en su lugar una falsedad.(25) A propósito de esto último, y a modo de conclusión, no me parece ocioso aclarar que en el libro III de *Rep.*, a poco de referirse a la “noble mentira”, Platón hace una apreciación sobre la verdad plenamente consistente con la que en el libro II le ha merecido la falsedad y que, en cierta medida, la complementa. Mientras que allí se nos dijo que la verdadera mentira es detestada por todos, dioses y hombres, pues nadie querría voluntariamente estar en el error, aquí Platón hará hincapié en que nadie querría de buen grado desprenderse de una opinión verdadera. Una opinión puede ser abandonada, en efecto, voluntaria o involuntariamente (η ἑκουσίως ἢ ἀκουσίως, 413a1): voluntariamente, cuando reconocemos su falsedad y salimos del engaño, pero sólo contra nuestra voluntad si se trata de una opinión verdadera de la que ningún hombre querría, en rigor, desprenderse. Sólo que, frágiles e inestables como son siempre las opiniones, también las verdaderas, al igual que las estatuas de Dédalo –para servirnos de la imagen del *Menón*– pueden huir de nuestra alma, privándola del bien que su presencia reporta. Esto hace necesario vigilar la conducta de los futuros guardianes a lo largo de su vida, para comprobar, propone Platón, si permanecen fieles a sus convicciones, i.e. a los principios ($\delta\acute{\omicron}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$) que le fueron inculcados en cuanto a actuar siempre en pos de lo que estiman útil para la ciudad, o si mediante seducción o violencia llegan a echar por la borda esos preceptos. En este punto –otro paralelo con el planteo del libro II, allí cuando se enumeraban casos en que

resultaba útil incurrir en falsedad— Platón precisará aquellos en los que se corre el riesgo de echar por la borda una opinión verdadera. (26)

No puedo emprender aquí un examen detallado de esta cuestión, pues excedería los límites que me he fijado en este trabajo. Baste decir que el planteo en su conjunto toma sentido en el horizonte de la *δόξα*, modo de saber cuya precariedad, al tiempo que explica la eficacia que puede alcanzar un discurso hecho con arte, para Platón justifica la práctica de la mentira, más precisamente aquella que emana de quien posee el conocimiento suficiente para no estar genuinamente engañado y cuyo móvil es terapéutico. En este sentido, además de la distinción explícitamente trazada en *Rep. II* entre ἀληθῶς ψεύδος y τὸ ἐν τοῖς λόγοις ψεύδος, entre verdadera mentira y otra meramente verbal, parece posible reconocer distintos tipos de falsedad verbal según sea un propósito noble o bien innoble, i.e. puramente engañador, el que la guía.

Lo cierto es que avanzada la discusión del libro III, trasladadas al escenario político las distinciones entre tipos de mentira trazadas en el libro II, Platón anunciará, por fin, que los gobernantes del estado de ideal podrán servirse de la mentira, siempre en bien de los gobernados, a modo de φάρμακον. Quienes están habilitados para mentir son los que poseen conocimiento y ponen en práctica *mutatis mutandis* lo que en *Gorg.* 503a Platón concebía como la verdadera retórica: la que practica el verdadero político, que no es otro que el filósofo, en aras de mejorar las almas de los ciudadanos, intentando que en ellas nazca la justicia. En la *Rep.* parece haberse superado, sin embargo, la fuerte oposición que establecía el *Gorg.* entre una retórica puramente adulatoria y otra, propia del filósofo, poco o nada complaciente a los oídos de la mayoría. Posiblemente se deba a que el filósofo, que continúa siendo para Platón el verdadero político, es ahora quien gobierna la *pólis*.

Notas

1. Las citas de *República* siguen la edición de S. R. Slings, *Platonis Rempublicam...*
2. Esta singular asociación de la falsedad a la verdad distingue a Platón de sofistas como Gorgias, para quien la persuasión, estrechamente asociada al engaño, carece en cambio de cualquier nexo con la verdad. Como observa W. Verdenius, “Gorgias’ doctrine...”, p. 116, la teoría del conocimiento defendida por Gorgias conlleva que la persuasión es una forma de engaño.
3. En cuanto a la traducción más adecuada de *pseudos* en los pasajes a los que haré referencia en este trabajo, usaré indistintamente ‘mentira’ o ‘falsedad’. De ceñirnos a los sentidos que habitualmente damos a estos términos, ‘mentira’ sería quizás el más adecuado en el contexto de *Rep. III*, donde se trata de tejer una ficción con un propósito noble, pero ‘falsedad’, cuyo sentido es más neutral en tanto no implica forzosamente engaño deliberado, se ajustaría mejor a la distinción del libro II entre dos tipos de *pseudos* uno de los cuales no es otra cosa que ignorancia en el alma. Sobre las discusiones que ha generado la traducción del término cf. M. Schofield, “The Noble ...”, p. 138, quien se inclina por ‘mentira’ (*‘lie’*).
4. Tanto Homero, *Od.* XIX, 203, como Hesíodo, *Teog.* 27, se refieren a la posibilidad de decir mentiras semejantes a verdades. Sobre la distinción entre las Musas homéricas y las de *Teog.* cf. E. Belfiore, “Lies Unlike...”, p. 55. Platón, según la autora, ataca a Hesíodo no por decir falsedades, sino por fabricar falsedades que no llegan a ser semejantes a verdades, aunque las Musas así lo anuncien.
5. Cf. *Rep.* II, 382b8-c1. Para Platón la semejanza o conformidad del discurso a la verdad está garantizada por su ceñimiento a esas dos normas que atienden a la verdadera naturaleza de lo divino. Un buen *múthos*, al decir de E. Belfiore, op. cit., p. 50, puede ajustarse a ellas afirmando que se dieron eventos específicos sobre los que no podemos conocer la verdad, pero tal relato será “verdadero en un sentido moral o religioso, aunque histórica o factualmente falso”. También M. Schofield, op. cit., p. 143, se refiere a un relato portador de “una verdad moral”, pero que sería descabellado considerar un hecho real.
6. Sobre la distinción entre ambos tipos de relato véase A. F. Ashbaugh, “La verdad...”, pp. 307-308.
7. Cf. *Ibid* p. 315.
8. La verdad de los relatos míticos es una verdad, en términos de J. Pieper, *Sobre los mitos...*, p. 19, “incomparablemente válida, singularísima e intangible que está por encima de toda duda”.

9. Notemos el contraste con la posición pregonada por Protágoras en el célebre aserto sobre los dioses (DK80B4), que le valió una acusación de impiedad. El Abderita habría rehusado pronunciarse acerca de si los dioses existen o no existen, aduciendo la falta de evidencia cuanto la brevedad de la vida humana.
10. Las citas de *Menón* siguen la edición de J. Burnet, *Platonis opera*...
11. Cf. *Gorg.* 523a1-2, donde Sócrates manifiesta su confianza en la verdad del relato que Calicles probablemente tomará por mera fabulación (*múthos*), él en cambio como *lógos*. Un mismo relato tendrá, pues, rango de *múthos* o bien de *lógos* según la valoración que de él hagan los distintos destinatarios.
12. Véase los ejemplos de la geometría (*Hip. Men.* 367d-e) y la astronomía (367e-368a).
13. Dejando de lado, claro está, el carácter éticamente reprochable de tales fingimientos. En *Met.* V, 29, 1025a5-14, Aristóteles objeta la validez de este argumento platónico. El que cojea voluntariamente, aduce, es mejor que el que lo hace sin quererlo únicamente si por 'cojear' entendemos 'hacerse el cojo', es decir, simular serlo.
14. Cf. E. Belfiore, op. cit., pp. 49-50, quien remite a *Sof.* 229c1-10.
15. Cf. *Hip. Men.* 365d8, e3, 366a1, 370e10 y 372d6. Sobre los usos de *apáte* y sus derivados cf. también *Rep.* I, 345c1, II 360d7, 365b3 y 380d4.
16. Según S. Margel, "De l'ordre du monde...", p.158, la capacidad propia del arte de engañar consistiría en producir en el alma del engañado una ignorancia acerca del alma del engañador.
17. Cf. *Il.* IX, 312-313 en *Hip. Men.* 365a4-b2 y 370a4-5.
18. Es decir, Sócrates no caracteriza al mentiroso como mero ocultador, sino que pone énfasis en el aspecto productor, instaurador envuelto en el decir falso. En ello hace hincapié *Eut.* 284b1-c6, donde se sostiene que decir –el decir en general– es realizar y también producir.
19. Cf. *Hip. Men.* 367a. No se trata de que al ignorante no le sea dado mentir, sino de que lo hará sólo involuntariamente –al igual que quien está genuinamente engañado en *Rep.* II– sin poder "jugar" con eficacia a mentir. Si se propusiera mentir, expresa Platón, probablemente lo haría mal: su ignorancia podría llevarlo a decir, por azar, la verdad.
20. Cf. *Teet.* 189c-190a, 206d, 208c, *Sof.* 263e-264a, *Fil.* 38c.
21. Una noción que puede iluminar la naturaleza del engaño es la de *phántasma* en tanto apariencia o simulacro, tal como Platón la emplea en el *Sof.*, para aludir a un tipo especial de imagen que a diferencia de la copia o semejanza (*eikón*), envuelve elementos de ilusión que ante el ojo inexperto le permiten pasar por el original que no es, usurpando su realidad. La engañosidad que Platón atribuye a este tipo de imagen se manifiesta justamente en que no se presenta como lo que es, i.e. como una imagen, sino como aquello mismo que imita. En este sentido véase J. Lear, "Allegory...", p. 31, donde la falsedad verbal es asociada a una alegoría-no-reconocida como tal.
22. Cf. M. Schofield, op. cit., p. 144. El engaño es una noción ambigua, observa el autor, ya que puede significar ser engañado o bien tratar de engañar a otro, de suerte que si el engañador no está él mismo engañado, no será un engaño "puro".
23. Véase también *Rep.* III, 451a5-7.
24. Lo es tanto la mentira genuina, identificada expresamente con la ignorancia alojada en el alma, como también, sugiero, la que se produce espontáneamente a causa de esa ignorancia, en el terreno es el discurso.
25. El mismo matiz peyorativo tiene el término en boca de Hipias en los pasajes que hemos aducido, donde connota una duplicidad y un fingimiento que ese personaje juzga de suyo condenables. Cf. espec. *Hip. Men.* 365d8, e3, 366a1.
26. Cada uno de los casos enumerados en *Rep.* III, 413b1-2 da lugar a una determinada prueba a la que habrá que someter a los futuros guardianes. Las mismas se refieren a los casos de robo, seducción y fuerza, según nos dejemos robar una opinión verdadera al ser disuadidos por palabras o porque el paso del tiempo nos ha hecho olvidar (i), o bien por ceder a los placeres (ii), o bien porque los dolores y las penas terminan por hacernos cambiar de opinión (iii).

Fuentes

- Burnet, John. (1957) *Platonis Opera. Tomus III. Tetralogias V-VII Continens*, Oxford University Press.
- Slings, S. R. (2003) *Platonis Rempublicam*, Oxford University Press.

Bibliografía secundaria

- Ashbaugh, A. F. (1991) "La verdad de la ficción. Una lectura de *República* 376e5-377a6." *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. XVII, núm. 2 (noviembre). pp. 307-319.
- Belfiore, Elizabeth. (1985) "Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, *Theogony* 27." *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 115. pp. 47-57.
- Lear, Jonathan. (2006) "Allegory and Myth in Plato's *Republic*". En: Santas, Gerasimos, ed. *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Malden, Blackwell Publishing. pp. 25-43.
- Margel, Serge. (2002) "De l'ordre du monde à l'ordre du discours. Platon et la question du mensonge." *Kairos*. Vol. 19. pp. 145-161.
- Pieper, Joseph. (1984) *Sobre los mitos platónicos*, trad. Claudio Gancho. Barcelona: Herder.
- Schofield, M. (2007) "The Noble Lie." En: Ferrari, G. R. F., ed. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge, Cambridge University Press. pp. 138-164.
- Verdenius, W. J. (1981) "Gorgias' Doctrine of Deception." En: Kerferd, G. B., ed. *The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden, F. Steiner Verlag GMBH. pp. 116-128.