

FALSEDAD GENUINA Y FALSEDAD VERBAL EN PLATÓN¹

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES Y CONICET

Resumen

El trabajo examina los argumentos para defender la aceptabilidad de recurrir al *pseûdos* (falsedad o mentira) en el libro II de *República*. La justificación inicial es de índole ética y tiene que ver con la necesidad de una adecuada formación del carácter moral de los niños a través de las artes. La falsedad verbal –de la que pueden valerse los guardianes– es imitación de la falsedad en sentido genuino, que es la ignorancia. La falsedad verbal es intencional y no es pura, porque supone conocimiento de la verdad. La justificación de la falsedad se aclara a la luz de una distinción de niveles entre verdad fáctica y verdad normativa. La «verdad» de las buenas mentiras reside en lo que Sócrates considera verdadero en su proyecto educativo y político. Así, la narración de lo que es fácticamente falso puede servir para propagar una idea general que Platón considera verdadera.

Abstract

This paper addresses the arguments held by Plato in order to defend the acceptability of pseûdos (falsehood or lie) in Republic II. The initial justification is ethical and has to do with the necessity of a good education of child's moral character through arts. Verbal falsehood is intentional and not pure, because it implies knowledge of truth. Verbal falsehood –that may be employed by guardians– is an imitation of falsehood in genuine sense, which is ignorance. The paper aims to achieve a better understanding of Plato's justification of pseûdos in the light of a distinction between factual truth and normative truth. The «truth» of good lies consists in that what Socrates puts down as true in his educational and political project. So, the narrative of what is factually false can be useful to propagate a general idea that Plato values as true.

¹Una versión más extensa de este trabajo fue presentada en el II Colóquio Platónico: *Politéia*, II, organizado por el Programa de Estudios de Filosofía Antiga de la UFRJ, Itatiaia, Brasil, 8-12 de mayo de 2006.

El concepto de *pseûdos*, «falsedad» o «mentira», aparece reiteradamente en los diálogos platónicos, en diferentes contextos y encarado desde diferentes perspectivas. Sabido es que la obra de Platón, como la de los clásicos en general, hace posible múltiples y diversas aproximaciones hermenéuticas y el tópico del *pseûdos* es un claro ejemplo de ello. En la medida en que Platón lleva a cabo una manipulación de una cuestión ya discutida en el ambiente socrático y sofístico, un análisis exhaustivo del problema de la falsedad en la obra de Platón y en los testimonios que remiten a los debates de su tiempo exigiría un gran número de observaciones y excede, pues, por completo los límites de este trabajo. Ríos de tinta han corrido –casi hasta inundarnos– a propósito de los argumentos para sostener la imposibilidad de la falsedad en *Eutidemo* o *Crátilo*, sobre los planteos en el *Teeteto* y, especialmente, a propósito de la justificación de la posibilidad del discurso falso por la introducción del no ser como alteridad en el *Sofista*. Asimismo son innumerables los trabajos sobre el concepto de *dóxa*, pasible de verdad y de falsedad, en *Menón* y en los libros centrales de *República*. Tales textos han sido explotados hasta el cansancio, como lo muestran la enorme cantidad de trabajos de filólogos y de filósofos dedicados a la cuestión y resultaría casi ocioso regresar sobre ellos. Llama la atención, en cambio, la comparativamente menor atención que en la literatura secundaria que aborda el problema del *pseûdos* se presta a los primeros libros de *República*, especialmente II y III. En ellos quiero detenerme en este trabajo; mi propósito es, pues, modesto y mi perspectiva de análisis del tópico de la falsedad es limitada.

En la sección final del libro II de *República* se inicia el tema de la educación en la ciudad que se está delineando.² Tras haber establecido el principio de la división natural del trabajo, se señala que los guardianes deben tener disposiciones naturales para poder desempeñar adecuadamente su trabajo en la ciudad (374 e ss.). Deben ser fogosos, pero al mismo tiempo amables con aquellos a quienes deben guardar, pues de otro modo no serían buenos guardianes. Pero no basta con una buena disposición natural, sino que ella debe ser desarrollada por una adecuada

² El desarrollo se centra en los futuros guardianes, y es por ello que no queda claro si la clase de los artesanos y obreros queda incluida en ese proceso educativo. A propósito de la controversia sobre este punto, véase Dorter (2006: 73-74).

educación. Platón se detiene mucho más sobre este último aspecto, no seguramente porque piense que es más importante, sino porque es difícil de describir adecuadamente y porque involucra que la ciudad que se está delineando se aparte de las prácticas educativas habituales.³

En este punto (376c) se introduce un nuevo rumbo en la conversación: habrá que diseñar el modo en que deberán criarse (*thrépsontai*) y educarse (*paideuthésontai*) los futuros guardianes. Glaucón cede su lugar a Adimanto, en esta conversación que se toma como un trabajo preliminar o preparatorio⁴ para el examen del tema central: cómo surgen justicia e injusticia en la ciudad.

El problema básico que enfrenta la educación de los guardianes es la armonización de los dos aspectos de su carácter: la fogosidad (frente a los enemigos) y la blandura (frente a los amigos) (cf. 410 a-412 a). Habrá que formarlos a través de la gimnasia, para el cuerpo, y de la música -en su sentido más amplio de «entrenamiento en las artes», o de «cultura del alma».⁵ Es este último aspecto el que se considera primero y del que me ocuparé.

Me interesa, en efecto, examinar la propuesta socrática de iniciar la formación de los niños recurriendo a relatos falsos, que a menudo han sido calificados de mentiras. La respuesta de Sócrates al complejo problema de la justificación de la falsedad y de su relación con el problema de la justicia ha sido muchas veces subestimada y no siempre adecuadamente analizada. Sócrates, por cierto, se opone a muchas falsedades en uno y otro diálogo. Pero en la presentación que ofrece la *República* no se trata de esta o aquella determinada falsedad, sino, en general, de la justificación de la aceptabilidad –y aun de la necesidad- de incurrir en falsedad. La tesis que Sócrates defiende es que la falsedad es éticamente aceptable y no puede ser considerada *per se*, intrínsecamente, moralmente mala. Muchas veces se descontextualiza el planteo de la cuestión y se insiste exageradamente en que Platón promueve la mentira como un instrumento de manipulación del que se sirven quienes detentan el poder para el logro de sus

³ Cf. White (1979: 90).

⁴ O que hará lograr algún progreso, como traduce Vegetti (1998: 70): la expresión *ti proúrgou* aparece dos veces, tanto dicha por Sócrates (376c9) como admitida por Adimanto (376d5).

⁵ «Artes» traduce el término *mousiké*, literalmente «lo que concierne a las Musas». La traducción por «música» es demasiado estrecha: lo que Sócrates tiene en mente abarca no sólo la música, sino poesía en general, pintura y otras artes visuales (cf. 400e-401a; 378c). Cf. White (1979: 91) y Dorter (2006: 95).

propios fines.⁶ Sócrates intenta justificar que la mentira es en algunos casos moralmente aceptable; su aceptabilidad depende de los fines que con ella se persigan y la mentira como tal sólo puede ser un medio y nunca un fin en sí misma.

El tratamiento que se hace de la mentira en el libro II se enriquece y prolonga con la justificación de la «noble mentira» en el libro III, y aunque el tópico de la mentira se instala explícitamente en el libro II, como señala Page en un interesante artículo,⁷ el tema se anticipa, y con gran peso, mucho antes de lo que suele estimarse, en la conversación narrada en el libro I.

Pasada la mitad del libro II, en un pasaje que creemos de suma importancia, antes de su tratamiento en los pasajes más conocidos y trabajados por los estudiosos, el tema de la falsedad aparece insertado en el desarrollo de una teología,⁸ que allí se presenta como un correctivo de la mitología poética. Los primeros argumentos para justificar la utilidad de la falsedad tienen que ver con la formación del carácter de quienes deben volverse hombres libres, los futuros guardianes, en su infancia y a través de las artes, y se inscriben entonces dentro de un planteo predominantemente moral y no tanto político. El hilo de la argumentación que se desarrolla a partir de 376e es claro: se parte de la afirmación de que la música, o las artes en general, comportan discursos, *lógoi* y se afirma enseguida que hay dos tipos⁹ de *lógoi*: «uno es el *lógos* verdadero (*alethés*) y el otro es falsedad (*pseûdos*)». De estos dos primeros enunciados se pasa a otro que es ya de carácter prescriptivo: hay que educar (*paideutéon*) a los futuros guardianes en ambos, pero primero en las falsedades. La reacción de Adimanto ante tal afirmación de

⁶ No tocaré de la discusión acerca del carácter totalitario del estado diseñado en *República*. Suele acusarse a Platón de defender una manipulación política y la violación de los derechos y de la dignidad de los ciudadanos. Cf., por ejemplo, Annas (1981: 167). Son muy conocidos, por cierto, los ataques dirigidos contra él por Popper o Crossman. Sobre este punto puede verse, por ejemplo, Taylor (1997: 31-48), quien argumenta para sostener el carácter paternalista del estado de *República*.

⁷ Page (1991: 4-5). Allí no es Céfalo quien define la justicia, sino Sócrates quien formula su tácita definición: «decir la verdad (*alethê légein*) y devolver lo que uno ha tomado» (331 d). Con la retirada de Céfalo se retiran de escena, también, la honestidad y el decir la verdad, caracterizados como lo propio de la justicia. Cuando Polemarco toma el lugar de su padre, no sólo pasa de «devolver lo que uno ha tomado» a «darle a cada uno lo propio», sino que deja de lado el decir la verdad. En este punto, según Page, «la potencial compatibilidad de la justicia y la mentira pasa a informar la discusión sin un murmullo».

⁸ La palabra *theología* aparece aquí por primera vez en la literatura conservada. Cf. Nadaff (1996: 5-18). La presentación que hace Platón en *República* II plantea el problema de si y hasta qué punto Platón suscribe la teología tradicional.

⁹ «tipo» traduce aquí *eidós*, término que no está usado con el significado técnico con el que se lo empleará más adelante. Cf. Adam (1963: 168, nota a 402c16); Guthrie (1975: 459-60); Dorter (2006: 95).

Sócrates es digna de atención: Adimanto, en efecto, no comprende y con ello queda en claro que lo que Sócrates propone no es, por cierto, algo convencional. Aquello a lo que Sócrates se refiere –tal como él mismo aclara- es que a los niños se les cuentan en primer lugar *mýthoi* (*mýthous légomen*),¹⁰ que influyen grandemente sobre ellos, en razón de su naturaleza, maleable. Es de subrayar aquí que los mitos aparecen presentados como *lógoi* y como *lógoi* en general falsos.

Acostumbrados como estamos a un Sócrates que, desde la *Apología*, defiende a ultranza la verdad, esperaríamos seguramente que ahora dijera que a los niños debe decirse la verdad. Pero Sócrates no está pensando en lo que se les dice en la vida cotidiana, sino en la poesía y los mitos, que son cruciales en la primera educación, pues esas historias proporcionan a los niños información sobre vidas de hombres y de dioses y ofrecen de ese modo modelos o patrones de conducta.

Tras afirmar que hay que comenzar la formación de los niños contándoles relatos falsos, Sócrates aclara inmediatamente que el mito en general es falso, aunque en él hay también verdades (*toúto dé pou hos tò hólon eipeîn pseúdos, éni dè kai alethê: 377a4-5*). Dada la naturaleza plástica de los niños, se debe supervisar –censurar- a los fabricantes de historias, los *mythopoiói* y admitir solamente el mito *kalón* (377c2), rechazando al que no lo sea.¹¹ Las primeras historias a considerar, antes de las «menores» –que narran madres y nodrizas- son las «mayores» –esto es las que narran Hesíodo y Homero- puesto que unas y otras responden a un mismo *týpos* y tienen el mismo efecto, la misma *dúnamis*.¹² Se trata de historias falsas (*mýthous...pseudeís: 377d4*). Pero el problema no consiste tanto en que los mitos sean falsos, sino en que los poetas incurrir en falsedades, pero no lo hacen bien (*mè kalôs pseúdetai: 377d8*) y que, con sus discursos, representen mal (*eikáze tis kakôs*) las características (*hoioí eisin*) de dioses y héroes, a la manera en que lo harían los malos dibujantes (377e1-3) y al hacerlo inculcan malos rasgos de carácter.¹³

¹⁰ Aquí mito aparece paradójicamente como un tipo de *lógos*, de donde resulta que *lógos* está tomado en un sentido amplio.

¹¹ Sócrates evita preguntar qué historias deberían contarse a los futuros guardianes. Su posición es negativa, en el sentido de que dice sólo qué no debe contárseles.

¹² El verbo en dual, *elegéten*, subraya que ambos poetas son conjuntamente responsables de la teología griega. Cf. Adam (1963: n. *ad loc*).

¹³ Cf. 485 a.

Así, habiendo comenzado con la distinción entre *lógoi* verdaderos y falsos, se pasa inmediatamente a otra distinción: entre mitos –esto es, una clase de *lógoi*, que son en general falsos- que son «buenos» y los que no lo son. Es importante esta sustitución de *alethés* por *kalón*. Repárese que Sócrates no dice que los mitos *kaloí* para los niños sean verdaderos: los mitos, en efecto, son, en un sentido general (*hos tò hólon eipeîn*) *pseûdos* (377 a 4). El criterio de excelencia no es, pues, que los mitos sean literalmente verdaderos, puesto que ellos son literalmente falsos, sino que sean *kaloí*, lo cual, como se verá enseguida, significa que ellos conduzcan a la virtud.

Las nociones de *alethés* (o *alétheia*) y *pseûdos* son aquí, sin duda, problemáticas. *Pseûdos* significa en general «mentira» o «falsedad», casi siempre deliberada, a veces debida a error, «ficción» poética, «engaño» o «estratagema» de guerra, y luego «fraude», «falsificación» de medidas, de documentos, etc.¹⁴ Lo falso podría entenderse como falso, contrario de verdadero o «mentiroso», con la connotación de deshonesto, o como ficción.¹⁵ Trátese de mentiras o de ficciones, otro problema es la afirmación de que, aunque falsos, los mitos encierran algo de verdad. Es posible que Platón esté aquí introduciendo intencionadamente la ambigüedad, para apuntar a dos planos diferentes. Si analizamos estas afirmaciones en su contexto, creemos que, en razón de lo que luego se dice, la «verdad» que encierran los mitos no tendría que tomarse como núcleos de verdad en el sentido de que retraten las cosas o los acontecimientos tal como realmente son, sino más bien como lo que podría llamarse «verdad moral». Una cosa es lo fácticamente verdadero, en el sentido de que responde genuinamente a los hechos (en general del pasado), pero otra cosa es la verdad de lo que Sócrates considera verdadero en su proyecto educativo y político. Y creo que esta distinción de niveles de verdad y de falsedad es fundamental para entender la justificación de la mentira que hace Sócrates. Ello resulta claro a partir de la explícita afirmación de Sócrates: no debería narrarse a los niños historias cualesquiera, forjadas por cualquiera, que les hicieran «acoger en sus almas opiniones que en su mayoría son contrarias a aquellas

¹⁴ Según Chantraine, el significado antiguo de *pseûdomai* parece haber sido el de «soplar» y en tal caso *pseûdos* se habría usado metafóricamente para «mentira».

¹⁵ Que Platón entienda la falsedad de los mitos en el sentido de ficción es un tema discutido. Véase sobre el punto Gill (1993: 38-87).

que creemos que deberán tener cuando sean adultos». (*Âr'ouîn rhadíós hoúto parésomen toûs epítukhóntas hypò toûs epítukhónton mýthous plasthéntas akoúein toûs paídas kai lambánein en taís psykhaís hos epì tò polù enantías dóxas ekeínais, hás, epeidàn teleothôsin, ékhein oiesómetha deîn autoús;*») (377b4-8). Aunque esto prepara para la introducción de la «noble mentira», que ha causado problemas a muchos lectores de la *República*, en este pasaje Platón plantea un punto mucho menos controversial, cuyo alcance en consecuencias es grande.

La primera historia a criticar es el *mégiston pseûdos* y que tiene que ver con *tôn megíston*, esto es con los dioses más importantes, como, por ejemplo, la historia de Cronos y Urano. Tampoco hay que contar historias como las de Hera encadenada por su hijo o la de Hefesto arrojado por su padre al precipicio. Esas leyendas no sólo no representan bien a los dioses sino que tienen un mal efecto sobre la humanidad. Y aun cuando fueran verdad, no habría que contarlas tan a la ligera (*radíos*) a los jóvenes y *áphrones*, porque podrían inducir en ellos conductas o actitudes incorrectas. Más aun, habría que silenciarlos y si fuera preciso que alguien los narrara, tendría que ser en un pequeño círculo y secretamente. No deben contarse actos impíos para con los padres, ni guerras y odios entre los dioses ni engaños. Así hay que erradicar historias de violencias entre los dioses, de injusticias e impiedades y de engaños y odios entre ellos. Nada de eso es verdadero (378c1), si es que hay que evitar que los futuros defensores de la ciudad consideren como extremadamente vergonzoso tratarse entre ellos como enemigos. Y un punto importante es que no deben ser contadas ni aunque hubieran sido compuestas con intención alegórica (*en hyponoíais ouíte áneu hyponoiôn*).¹⁶ El niño no puede distinguir entre superficie y fondo de una historia, sino que esos dos niveles son uno solo. Se queda con el sentido literal, diríamos, y lo que acoge a esa edad en sus opiniones (*en taís dóxais*) suele ser indeleble.

Queda en claro que se trata, mediante la narración de los mitos, de ejercer una acción persuasiva que tenga como consecuencia formar creencias u opiniones en los jóvenes. ¿Verdaderas o falsas? En un sentido falsas y en otro verdaderas. Falsas, porque no responden a la realidad efectiva de los hechos; verdaderas,

¹⁶ La palabra griega *hypónoia* se traduce correctamente por «alegoría», pero también significa el sentido profundo o real que se halla en el fondo de algo, el significado oculto. Sobre esta expresión cf. Adam (1963: n. *ad loc*); Leroux (2002: n. *ad loc.*); Lear (2006: 27).

empero, porque implantan en el alma principios formadores del buen carácter moral. Así, contar falsedades no significa deshonestidad de parte de quienes las narran, sino la elección del medio adecuado para encaminar hacia la virtud.

Sócrates y sus interlocutores no tienen por función componer esas historias. Ellos son los fundadores, y lo que ellos deben conocer –e imponer– son los modelos, los *týpoi* (379 a). Reaparece aquí la referencia a las improntas. No se trata de indicar detalles que deban entrar en la composición de los relatos, sino ciertos patrones rectores a los que deberán conformarse las historias, esto es, ciertos rasgos que no tienen que ver con la literalidad sino con la intención a implantar en el alma plástica de los niños. Lo que importa es la realización del fin que se persigue, desde el punto de vista de la modelación del carácter.

El primer punto en la educación de los guardianes es hacer que ellos honren a dioses y ancestros como amigos, lo cual reposa sobre el hecho de que los dioses sólo son causa de bienes y enteramente justos. El segundo punto tiene que ver con el valor, que es la virtud cardinal de los guardianes soldados. Ella es necesaria, porque los guardianes deben mitigar su temor ante la muerte, que es una forma extrema de cobardía y que los soldados deben preferir antes que ser derrotados o esclavizados (386a1- b3). Es preciso purgar las representaciones poéticas del Hades como un lugar de castigo y excluir las lamentaciones por la muerte o infortunio de seres queridos. Que los poetas mienten se repite al comienzo del libro III, 386 b-c, donde, tras recordar que deben ser censurados en lo que concierne a los dioses, «si es que los niños deben venerar a los dioses y a sus padres y si quieren dar real valor a su amistad mutua» (386 a), se añade que para lograr que los futuros guardianes sean valerosos, es preciso que no teman a la muerte y, en consecuencia, habrá que suprimir todas las narraciones que presentan al Hades como temible: más bien debe hacerse su elogio, «teniendo en cuenta que ellos no dicen cosas verdaderas ni útiles para quienes se preparan para ser buenos combatientes» (386b10-c2). También deben borrarse los llantos y lamentaciones de hombres famosos, como Aquiles o Príamo, y atribuirlos sólo a las mujeres –y no a las de mayor dignidad– y a los hombres viles. Más aun habrá que borrarlo de los dioses. Habrá que eliminar también las risas excesivas, tanto de hombres como de dioses

Sócrates ha aclarado que no es función de los fundadores el elaborar las historias sobre los dioses que deberán sustituir a las de los poetas, sino que su función es precisamente señalar e imponer ciertos *týpoi*, ciertos lineamientos

generales a los que deberán atenerse quienes compongan tales historias. Los tres principales puntos teóricos en los dos *týpoi* en esta larga sección son que lo eterno e inmutable es mejor que lo temporal y mutable, que las mentiras provechosas y medicinales están permitidas a los seres humanos cuando hablan a otros y en particular dentro del contexto político, y que los dioses sólo causan bienes.¹⁷

El primero de los dos *týpoi* tiene que ver con la naturaleza de la divinidad en sí misma y desde el punto de vista de los efectos de sus acciones: dios es bueno y no puede ser responsable de nada malo. Hay que afirmar que el dios es realmente (*tô ónti*) bueno (379a7-b1). El principio sobre el que se sustenta toda la argumentación –principio que ni se discute ni se justifica– es, pues, la existencia de la divinidad, equiparada a bondad, esto es, a perfección. La bondad o perfección es intrínseca a la naturaleza divina: divinidad es sinónimo de bondad, en el sentido de perfección (tanto ontológica como moral).¹⁸ Decir que dios es bueno es una afirmación quasianalítica, que sirve como premisa para la deducción de que dios no puede ser causa de males y que es la sola causa de los bienes. Podríamos decir que ese principio se toma como verdadero, en el sentido más que de fácticamente verdadero de lógicamente verdadero. Por definición, un dios no puede no ser bueno. La falsedad en la que incurren los poetas consiste, entonces, en atribuir a los dioses propiedades y acciones que entran en contradicción con su naturaleza perfecta.

El término que permite alcanzar la conclusión es la identificación de *agathón* con *ophélimon*. La noción de *ophélimon* se contrapone a la de *blabérón*, perjudicial, del mismo modo en que *agathón* se contrapone a *kakón*. Así dios es responsable de muy pocas cosas de los seres humanos, a diferencia de lo que suele decirse, y no es responsable de muchas de ellas. Dios es la sola causa de los bienes que se dan en los hombres. Para lo demás hay que buscar otras causas.¹⁹ Podríamos decir que la bondad de la deidad es un *tópos*: aunque no esté afirmada en Hesíodo ni Homero, parece, sin embargo, intuitivamente aceptable para una persona intelectualmente sofisticada, en época de Platón, así como en la nuestra;²⁰

¹⁷ Cf. Rosen (2005: 93).

¹⁸ Según MacPherran (2006: 89), Sócrates simplemente presupone la verdad de esta premisa no homérica, de la cual, cuando se la acepta, deriva el resto del argumento.

¹⁹ Según Dorter (2006: 75), aunque la *República*, a diferencia de *Timeo*, no especifica cuáles son o puedan ser las causas del mal, se establece con claridad el principio del dualismo.

²⁰ Cf. Dorter (2006: 75).

pero la conclusión de que porque es bueno dios no puede ser causa de males es probablemente inferencia platónica²¹.

No es pío (*hóision*) ni digno de *épainos* el atribuir a Aquiles avaricia y desprecio por dioses y hombres ni el ser persuadido (*peíthesthai*) por quienes tal cosa dicen (391a4-6). No es creíble (*apeithôs*: 391b1) que haya querido vengarse, que se haya negado a obedecer al Escamandro, que era un dios, o que haya querido ofrecer su cabellera a Patroclo. No es verdad que haya arrastrado el cadáver de Héctor y no permitiremos que los nuestros sean persuadidos por tales historias. Tampoco se nos persuadirá (ou *peithómetha*: 391c8) de que Teseo ni ningún otro hijo de dioses o héroes haya cometido acciones indignas y sacrilegios, que los poetas les atribuyen, incurriendo en falsedad (*hoîa katapseúdontai autôn*: 391d4). Debe forzarse a los poetas a reconocer o bien que ellos no han sido autores de tales acciones o bien que no son hijos de dioses. No pueden decir ambas cosas a la vez (*amphotéra mé légein*: 391d6). No hay que permitir que intenten convencer (*peíthein*) a los jóvenes de que los dioses engendran males, pues todo ello no es ni pío ni verdadero. «Pues demostramos, creo, que es imposible que de los dioses provengan males» (391e1-2). Más adelante, refiriéndose a Asclepio, se repite que no es posible creer en dos afirmaciones a la vez: «Si era hijo de dios –diremos- no era codicioso; si era codicioso, no era hijo de dios» (408 c).

Se repite aquí algo que se había señalado en el libro II: no es posible, por contradictorio, atribuir males a los dioses o hijos de dioses. Queda claro que la falsedad en la que incurren los poetas en sus relatos consiste en atribuir a dioses y héroes actitudes y conductas que entran en contradicción con la naturaleza de ellos.

A partir de 380 d comienza a enunciarse el segundo *týpos*. Este segundo *týpos* –que le resulta difícil de aceptar de entrada a Adimanto- tiene que ver con la invariabilidad e inmutabilidad de la forma (o esencia) de los dioses y con su imposibilidad consecuente de mentir. Que los dioses son invariables y enteramente verídicos es otro punto que sirve como base para la censura de la poesía. Esta afirmación no es directamente aceptable como la de la bondad de los dioses y Sócrates tiene que argumentar para defenderla: Dios no puede ser cambiado ni

²¹ Cf. Adam (1963: n. *ad loc.*).

por alguna otra cosa ni por sí mismo y, además, no tiene ninguna razón por la que mostrarse diferente de como es.²² Platón sostiene que en la medida en que algo es bueno, es inalterable y estable.

Después de haber discutido la posibilidad de la metamorfosis divina, Platón aborda la del engaño. Los dioses no pueden engañar (*pseúdesthai*).²³ El ser divino no puede transformarse a sí mismo –pues como es perfecto se transformaría en peor y no es posible que él quiera hacerlo– ni tampoco podría hacer creer a los seres humanos que están en presencia de avatares diferentes presentándoles una falsa apariencia (*phántasma*: 382a2). Los dioses no desearían mentir ni con palabras ni con hechos, produciendo una falsa imagen. Que los dioses no engañen resulta del tipo de bondad que Sócrates les atribuye. En primer lugar, los dioses no incurrir en falsedad porque carecen de todas las razones por las cuales un hombre podría estar inducido a mentir: ignorancia, temor a los enemigos y locura. Además, carecen de la pluralidad de apariencias que vuelve posible el engaño.

Este punto es muy importante en lo que toca a la tolerancia de Sócrates frente a la buena mentira. Ningún dios puede mentir, pero para los seres humanos, en cambio, es útil mentir para hacer bien a los amigos y mal a los enemigos (382c6-d3). Eso se refuerza en el libro III 389b7-9, pero allí la mentira útil y medicinal se restringe a los gobernantes; a ellos, si es que a alguien, conviene mentir sobre enemigos o ciudadanos en beneficio de la ciudad, mientras que ningún otro puede hacer uso de la mentira.

En medio de este segundo *týpos* teológico, aparece una distinción importante: la distinción entre la falsedad en sentido genuino (*alethôs pseûdos*: 382 a 4; b 7) y la falsedad verbal (*tò en toîs lógois*: 382 b 8; c 7). Sócrates pregunta a Adimanto: «¿No sabes –interrogué– que la falsedad verdaderamente tal (*alethôs pseûdos*) si es posible decir tal cosa, es algo que odian todos los dioses y hombres?» (282c4-5). El argumento es complejo, como lo muestra la dificultad que tiene Adimanto para seguirlo. Nadie acoge voluntariamente en la parte más importante de sí (*tô kyriotáto heautôn*)—su razón²⁴ el ser engañado (*pseúdesthai*) y sobre las cosas más importantes, sino que teme que eso se instale en esa parte. «Y lo que quiero decir yo es que ser y estar engañado en el alma

²² La línea argumentativa es más compleja. Véase sobre este punto Dorter (2006: 75-76).

²³ Cf. *Timeo* 40 d.

²⁴ Cf. Leroux (2002: n. *ad loc*).

respecto de las cosas que son y ser ignorante y poseer y haber adquirido allí la mentira (*perì tò ónta pseúdesthai te kai epseústhai kai amathê ênai kai entaûtha êkhein te kai kektêsthai tò pseûdos*) es algo que nadie puede soportar de ninguna manera y que odian enormemente todos quienes lo sufren» (382b1-4). Sin duda alguna, Sócrates es consciente de lo paradójico de la expresión, que parece una contradicción en los términos.²⁵ La paradójica «falsedad verdaderamente tal» –a la que unas líneas después se denomina *tò tô ónti pseûdos* (382c4)- consiste, entonces, en tener instalada la falsedad en la mejor parte de sí mismo sobre las cosas más importantes (382 a-b). Esa falsedad es la ignorancia en el alma del engañado (*he en tê psykhê áгноia he tou epseusménou*). Una falsedad «en palabras» (*en toís lógois*) es, por su parte, «cierta imitación de la afección que está en el alma y una imagen nacida posteriormente, pero no una falsedad completamente pura» (*mímema ti tou en tê psykhê estin pathématos kai hýsteron gegonòs éídon, ou pánu ákraton pseûdos*) (382b8-c2). Es, pues, cierta imitación de una falsedad en sentido genuino (382 b-c), que puede usarse para impedir que la gente haga algo malo por ignorancia o por insania (382 c-d).²⁶

La mentira verdadera es la ignorancia en el alma del hombre acerca de la naturaleza de los seres. Y eso no incluye incurrir en falsedades frente a los otros por el bien de ellos. Este tipo de mentira es una medicina (*phármakon*). Y como tal es útil cuando se trata con los enemigos y los llamados amigos, a saber, aquellos que hacen el mal por locura. Y con respecto a la mitología, esto es, las historias sobre los dioses, hacemos algo útil cuando «por no saber la verdad de los hechos de antaño, asimilamos todo lo que podemos la falsedad a la verdad» (382 d 2-3).²⁷ Esto significa que si no conocemos la verdad, la podemos inventar, esto es, mentir, de acuerdo con nuestra mejor comprensión de lo que nuestros guardianes deberían creer (382c6-d4).²⁸ La mentira verbal no es una mentira pura, porque no engaña a la razón sobre el bien.

²⁵ Adam (1963. n. *ad loc.*) remite a *Teeteto* 189 c: *toû alethôs pseúdous* y (para el sentimiento) a *Leyes* 730 c. Leroux (2002: n. *ad loc.*) remite a *Sofista* 263 d y aclara que este oxímoron es subrayado por Platón.

²⁶ Es interesante advertir aquí el uso de *mímema*. Por un lado, es consistente con el empleo que hace Platón habitualmente del término: copia que no reproduce al original perfecto en toda su perfección. Lo que aquí llama la atención es que ese original perfecto es la falsedad pura, en sentido genuino, con lo cual el *mímema* adquiere un valor positivo respecto del original que imita.

²⁷ Cf. Gill (1993: 56-57 y 62) para diferencias entre noble mentira y mitos. En todo caso, ambos son útiles y ambos no son verdad, en el sentido de verdades fácticas.

²⁸ Cf. también *República* V 459 c-460 a: la mentira allí –verbal y no genuina- consiste en atribuir al azar y no a la planificación de los gobernantes la regulación de las uniones sexuales.

Paradójicamente podría decirse que esa falsedad que se narra a los niños tiene por fin enseñarles, en esa etapa inicial, lo bueno e inmutable en las figuras de los dioses para que sus almas se preparen para recibir lo bueno e inmutable no encarnado en los dioses sino en patrones «abstractos», las Formas. Así, la mentira generará en los niños actitudes que los vuelvan leales a las reglas de la ciudad, pero, además y más importante, los orientará hacia el descubrimiento de la verdad. Más tarde, cuando los filósofos gobernantes sean educados en la sabiduría filosófica, en la dialéctica, su objeto de conocimiento serán las Formas y no ya los dioses. Pero en la etapa inicial, en la edad pre-conceptual, habrá que instruirlos acerca de los dioses. Dos características de los dioses que serán enfatizadas para generar la virtud de la piedad son especialmente propias de las Formas: bondad (379a-380c) y autoidentidad (380d-383a).²⁹

La falsedad en sentido genuino (*alethôs pseûdos*) debe entenderse en el sentido de falsedad no intencional. La distinción entre «falsedad en el alma» y falsedad «en las palabras» (*en toîs lôgois*) corresponde a una distinción entre decir o creer lo que *de hecho* es falso e incurrir en deliberada falsedad.³⁰ Como señala Adam, el *páthema* no debe ser explicado como estado de mente de aquel que dice una mentira, porque decir una mentira supone conocimiento y la mentira verbal no es, por cierto, imitación de un conocimiento. Se refiere a la falsedad en sentido genuino, que es un cierto *páthema* en el alma del «verdadero mentiroso», la ignorancia, de la cual la mentira verbal es una imitación. La falsedad verbal no es una falsedad totalmente pura, porque implica que el hablante conoce la verdad. En un cierto sentido, entonces, está mezclada con la verdad. Ella es *hústeron gegonós* (382 c 1), porque la mentira verbal no puede expresarse sino después de que se conoce la verdad. La distinción entre mentiras verdaderas y mentiras verbales suena a idealismo, pero le permite a Platón llamar a sus arcontes ideales idealmente verídicos, aun cuando en la práctica digan mentiras y la distinción se introduce con ese propósito. En general, el sentido es afirmar la preferibilidad de la mentira intencional (que comporta algún conocimiento de la verdad) respecto de la falsedad pura debida a la ignorancia. La insistencia sobre este problema se debe seguramente a la necesidad de justificar -como se lo hará más tarde en el libro III- la legitimidad de la mentira políticamente útil (cf. III 389 b, 414 b-c, V 459 c).

²⁹ Cf. Dorter (2006: 75).

³⁰ Gill (1993: 53).

En *Hippias Menor* se plantea la paradoja de que para mentir hay que conocer la verdad. Sócrates hace admitir a Hippias –quien ha sostenido que para Homero son diferentes el hombre verídico y simple, Aquiles, y el que falsea y tiene dobleces, Odiseo– que los mentirosos (*pseudeîs*) tienen la capacidad de hacer algo. No llamaríamos *pseudeîs* a quienes son *adúnatoí ti poieîn*, como los enfermos. Quienes mienten no son los incapaces ni tontos sino, por el contrario, los perversos e inteligentes. Ellos actúan mal a sabiendas. No son *amathêis*, sino *sophoí* (365dss). El ignorante no miente, puesto que para mentir hay que conocer la verdad. Aquí se establece una oposición ignorancia-conocimiento y se pone el *pseûdos* del lado del conocimiento. Aquel que sabe puede elegir decir la verdad o incurrir en falsedad. *Amathía* y *pseûdos* no se concilian. En este contexto *pseûdos* está tomado indiscriminadamente como contrario de *alethês*. El planteo de *República* disuelve la paradoja, al discriminar dos tipos diferentes de *pseûdos*: el genuino, que es la ignorancia, y el verbal, que supone conocimiento de la verdad.

Los ejemplos de Sócrates ponen claramente de manifiesto que las mentiras de los gobernantes de la ciudad sana son siempre verbales y no genuinas. Una de ellas es el bien conocido mito de la autoctonía, combinado con el de los metales (414 b- 415 d). A él se hace referencia como «una de aquellas mentiras útiles de las que hablábamos hace un rato» (414 b-c), que se les cuenta a los ciudadanos para que se establezca entre ellos lazos de amor y amistad (415 d). Pero la amistad está basada en un auto interés mutuo. Quienes la creen no creen una mentira genuina, porque la creencia los beneficia y los conduce hacia el bien en lugar de apartarlos de él. La mentira noble es mentira porque involucra deliberada no veracidad (414b 8 ss). Pero esta mentira está claramente destinada a propagar una idea que el argumento presenta como verdadera, a saber, que cada miembro del estado ideal debería ser ubicado en la clase para la que está naturalmente dotado. La noble mentira es falsa en tanto *narrativa* fáctica sobre el pasado, pero transmite lo que es verdad como análisis o interpretación. La utilidad radica en que la narración de lo que es fácticamente falso puede servir para propagar una idea general que Platón considera verdadera.³¹ La mentira puede ser así el medio más adecuado para propagar la verdad. La mentira noble es éticamente menos preocupante que la falsedad en el alma.³²

³¹ Gill (1993: 53). Para uso de los mitos para generar esas ideas verdaderas en la comunidad, ver *Leyes* 663 c-664b.

³² Gill (1993: 55).

El buen uso de la mentira como *phármakon* reaparece en el libro IV, cuando se trata acerca de los matrimonios (459c_{ss}). «Se corre el riesgo de que nuestros gobernantes deban a menudo recurrir a la mentira y al engaño en beneficio (*ep'ophelía*) de los gobernados. Y decíamos en algún momento que, en calidad de medicina, todas estas cosas eran útiles». Sócrates lo dice con cierto reparo – subrayemos la construcción con *kindineúei hemîn deéseî khrésthai*.

Ahora bien, más allá de la interpretación que se haga de la noble mentira de *Rep.* III, la mentira verbal de *Rep.* II, en el caso de la educación de los niños no es una imposición autoritaria de formas predeterminadas y específicas de conducta (y así las mentiras en su favor no pueden ser construidas como propaganda moral). Es, más bien, reconocimiento de que el respeto y la responsabilidad hacia los otros son bienes frágiles que deben protegerse de los impulsos de *hybris* y odios. Sócrates resume la discusión al comienzo del libro III señalando que los principales propósitos de su elaborada censura son crear seres humanos «que honrasen a los dioses y ancestros y no tomasen ligeramente su amistad recíproca» (386 a). Los niños, en efecto no son individuos maduros y autónomos y se supone que los adultos pueden mentirles en aras de su propio bien y de la formación de su carácter. La mentira así no es un ultraje contra la libertad y dignidad del individuo, autonomía que está comprometida en los niños debido a su *hybris* y egoísmo naturales. La justificación de la mentira paideútica, entonces, no está dada por el hecho de que haya conocimiento superior de algún perfecto programa social, sino por la naturaleza misma del niño, que atenta contra su plena autonomía como tal. Claro que otro es el caso en lo que toca a la mentira noble por parte de los gobernantes.

Mi propósito ha sido el de examinar el argumento del que se vale Sócrates para justificar la utilidad de la mentira y su aceptabilidad ética. Más allá de la aplicación política que del tópico hace más adelante, la justificación inicial es de carácter ético y tiene que ver con la necesidad de una adecuada formación del carácter moral de los niños. Frente a las malas mentiras que narran los poetas será preciso promover buenas mentiras, cuya verdad reside en lo que se tiene por verdadero desde el punto de vista moral. Lo importante es generar buenas disposiciones y buenas perspectivas y evitar la formación de perspectivas distorsionantes o distorsionadas. El ejemplo de Trasímaco ha puesto en evidencia que el método socrático se revela ineficaz frente a él, no porque el método sea en sí mismo defectuoso, sino porque es ineficaz frente a quienes tienen una perspectiva

distorsionada o distorsionante. El problema es, entonces, en qué consiste una buena perspectiva y cómo se forman buenas perspectivas.³³

BIBLIOGRAFÍA

- ADAM, J. (1963) *The Republic of Plato*. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices, Cambridge, Cambridge University Press, Vol. I (Books I-V) (1ª ed. 1902) ANNAS, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.
- ANNAS, J. (1999), *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca and London.
- DORTER, K. (2006), *The Transformation of Plato's Republic*, Lanham MD.
- GILL, C. (1993), «Plato on Falsehood – non Fiction», en GILL, C. and WISEMAN, T. P. (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Austin.
- LEAR, J. (2006), «Allegory and Myth in Plato's Republic», en SANTAS, G. (ed.) (2006), pp. 25-43
- LEROUX, G. (2002), PLATON, *La République*. Traduction et présentation par Paris.
- McPHERRAN, M. (2006), «The Gods and Piety of Plato's Republic», en SANTAS, G. (ed.) (2006), pp. 84-103
- NADAFF, G. (1996), «Plato's theology revisited», *Méthexis* 9, 5-18
- PAGE, C. (1991), «The Truth about Lies in Plato's Republic», *Ancient Philosophy* 11,1- 33.
- REEVE, C.D.C. (2004), PLATO *Republic*, translated from the new Standard Greek Text, with Introductio, by —, Indianapolis/Cambridge.
- ROSEN, S. (2005), *Plato's Republic. A study*, New Haven and London.
- SANTAS, G. (ed.) (2006), *The Blackwell guide to Plato's Republic*, Oxford.
- TAYLOR, C.C.W. (1997), «Plato' Totalitarianism», en KRAUT, R. (ed.) (1997), *Plato's Republic. Critical Essays*, pp. 31-48
- VEGETTI, M. (1998), PLATONE, *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di —, vol II (1998), Napoli.
- WHITE, N. (1979), *A Companion to Plato's Republic*, Oxford.

³³ Sobre este punto, cf. Lear (2006: 25-26).