

LA MENTIRA NOBLE

Malcolm Schofield

St John's College, Cambridge

Resumen

La Mentira Noble, mito fundacional de la ciudad buena de Platón, presenta muchas dificultades. La cultura de esta ciudad (donde ya existe una asimetría entre gobernantes y gobernados) permite en ciertos casos al gobernante mentir, y obliga a los gobernados a decir siempre la verdad. Son ficciones moralmente admirables que llevan a convicciones sólidas. El engaño es una noción ambigua y la *República* contempla justificaciones para la mentira. Hay una posición absolutista frente a la mentira que resulta incompatible con el platonismo. Los guardianes pasan por un proceso de motivación y adquisición de convicciones para gobernar: aquí entra la Mentira Noble; esta consigue afianzar el compromiso de los guardianes con el bien de la ciudad. La Mentira Noble está destinada en primer lugar a los gobernantes y tiene por objeto crear en ellos un espíritu público. Esto debería producir en los guardianes una motivación profunda, más allá de su formación dialéctica y filosófica.

Palabras clave: moral, política, mentira-verdad.

Abstract

The Noble Lie, charter myth for Plato's good city, presents much difficulties. The culture of this city (where already exists an asymmetry between rulers and ruled) permits the ruler under certain circumstances to lie and makes the ruled to always say the truth. They are morally admirable fictions that drug people into sound convictions. Deception is an ambiguous notion and the Republic considers justifications for lying. There is an absolutist position on the morality of lying incompatible with Platonism. The guardians come through a process of motivation and acquisition of convictions in order to rule: here enters the Noble Lie, that secures the commitment of the guardians with the good of the city. The Noble Lie is first addressed to the rulers and intends to create in them a public disposition. This should produce a deep motivation among the guardians, beyond their dialectical and philosophical training.

Key words: ethics, politics, lie-truth.

1. LA POLÍTICA DE LA MENTIRA

La introducción de la conocida Mentira Noble en la República de Sócrates aparece cerca del término del Libro 3 (414B-C). “Queremos una noble y gran mentira”, dice, “con la que mejor persuadiríamos a los gobernantes mismos y, si no, a los demás ciudadanos”. ¿Gran mentira? ¿Mentira noble? G.R.F. Ferrari tiene una buena nota sobre este asunto:¹ “La mentira es grande o noble (*gennaios*) en virtud de su propósito cívico, pero la palabra griega también puede ser usada coloquialmente, dándole el significado de ‘una mentira mayor’, es decir, una mentira sólida, sobre la cual no hay ninguna duda (compárese con el término ‘robo de mayor cuantía’)”. Este no es el único punto sobre el cual puede haber discusiones con respecto a la traducción. Algunos prefieren el término más neutro ‘falsedad’ a ‘mentira’ (que no necesariamente implica un engaño deliberado), otros prefieren ‘ficción’ (quizás tratando de prescindir del todo de los problemas de verdad y falsedad). Cornford dice “vuelo audaz de la invención”.² Pienso que ‘mentira’ es exactamente lo correcto. Pero la discusión acerca de ello aparecerá más adelante, en la Sección 2.

La Mentira Noble servirá como mito fundacional para la ciudad buena de Platón: un mito de identidad nacional o cívica, o más bien, dos mitos relacionados, uno que basa aquella identidad en el hermandad natural de toda la población indígena (todos son autóctonos, literalmente nacidos de la tierra) y, el otro, que hace de la estructura diferenciada de clases un asunto de dispensación divina (el dios que los moldea pone diferentes metales en sus almas). Si se puede hacer que la gente crea esto, entonces se sentirán fuertemente motivados a cuidar de la ciudad y de los demás. La confianza explícita de la *República* en dicho mecanismo para asegurar el consentimiento y compromiso con los acuerdos políticos que ella propone, aún tiene la capacidad de impactar y ofender. Hace de la Mentira Noble el enfoque primordial para muchas de las principales interrogantes que el diálogo genera.

En primer lugar, y obviamente, el uso de la Mentira Noble es aquello que más que nada puede dar lugar a la acusación de que la preocupación sobre la unidad política de la *República* es una receta para “la teoría colectivista, tribal, totalitaria, de la moralidad”, citando a Popper, por cuanto permite el engaño masivo de los ciudadanos individuales como el medio de asegurar el bien de “el estado” (tal como Popper concep-

¹ G.R.F. Ferrari (Ed.), *Plato: The Republic* (Cambridge 2000), p. 107, n 63.

² F.M. Cornford (trans.) *The Republic of Plato* (Oxford 1941), p. 106.

tualizó la ciudad de Platón).³ Dicho engaño es bastante incompatible con la presunción, de acuerdo a Locke, de la filosofía política liberal, de que la única manera válida de legitimar el orden político es apelando a la razón, es decir, a consideraciones racionales que tienen el poder de motivar la aceptación de una autoridad política por aquellos que están sometidos a esta. De manera similar, y en relación a esto, se encuentra en conflicto con el requisito moral fundamental, a menudo asociado, sobre todo con la ética kantiana, de que las personas deben ser consideradas en tanto fines y no como medios. La Mentira Noble parece ser una afrenta a la dignidad humana y algo que socava en particular la capacidad humana de autodeterminación. En nuestros tiempos se observa tanto una explosión en el conocimiento como en los medios con los cuales este se comunica, y en los niveles sin precedentes de preocupación sobre los estándares de probidad en la vida pública y, en términos particulares, sobre la mentira, la manipulación y la supresión de la información. Nunca Platón es más un contemporáneo nuestro que cuando aborda similares preocupaciones. Conocimiento, virtud, verdad y engaño son fundamentales en su visión de lo que importa en política. Esto parece no poder precavernos de sacar como conclusión de que al recurrir a la Mentira Noble, el Sócrates de Platón está más bien en peligro de perder y no de ganar la confianza de la comunidad que imagina que está estableciendo.

Tampoco es esta solamente una perspectiva contemporánea. Al hacer de los lineamientos de Sócrates un ingrediente fundamental en el discurso político, Platón tuvo que haber sabido que estaba quebrantando las normas de la ideología política democrática de su propia época y lugar.⁴ Es verdad que Ulises, el embustero, es tenido como una figura que atraía la admiración de los lectores de la *Odisea*, aunque esa no fuera siempre la forma en que fue presentado. Más pertinente para nuestros propósitos es el *Filóctetes* de Sófocles de 409 a.C., una profunda meditación, representada en el teatro ante el *demos* ateniense, sobre la corrupción moral y ambigua ventaja política del intento de Ulises de hacer que el juvenil Neotolemos embaucara a Filóctetes, en lo que iba a ser un retorno forzado al campo griego de Troya. Los atenienses consideraban generalmente el mentir y engañar los modos en que los espartanos, y no ellos, conducían la vida política, tal como lo atestiguan, sobre todo, las antítesis de Pericles sobre el tema, en el

³ K.R Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. 1: *The Spell of Plato* (Londres 1945), p. 107.

⁴ Para un excelente tratamiento del material examinado en este párrafo (y de una amplia gama de evidencia similar), véase J. Hesk, *Deception and Democracy in Classical Athens* (Cambridge 2000).

panegrico funerario atribuido a él por Tucídides (2.39.1). En contraste, una cultura política democrática requería de un compromiso general de decir la verdad de parte de los oradores en la asamblea. Como Demóstenes dijera en una ocasión (19.184):

No existe mayor injusticia que alguien pudiere cometer contra otro, que el hablar falsedades. Partiendo de la base que el sistema político depende de discursos, ¿cómo puede conducirse la vida política en forma segura si éstos no son verdaderos?

De allí el profundo rencor de los atenienses contra los oradores de los cuales sospechaban que los estaban manipulando, i.e. los demagogos que figuran tan prominentemente en la comedia aristofánica y la historia tucididiana. De allí también las reflexiones de Diódoto durante el debate sobre Mitilene, en el año 427 a. C. (de acuerdo, nuevamente, a la reconstrucción hecha por Tucídides) sobre la degradación en espiral de la democracia y de la retórica democrática, generada por la desobediencia ampliamente propagada de la norma de veracidad (3.43.2-4).

Ha devenido como regla, también, tratar el buen consejo honestamente dado como no menos sospechoso que el mal consejo, de modo que una persona que tiene algo bueno que decir, debe decir mentiras para ser creída, así como alguien que entrega un mal consejo debe ganarse a la gente mediante el engaño. Debido a estas sospechas, la nuestra es la única ciudad en la que nadie puede beneficiarse abiertamente sin un calculado engaño, puesto que si alguien hace abiertamente un bien a la ciudad, su recompensa será la sospecha de que tiene algo secreto que ganar con ello.

Lo que Diódoto ve como la degradación última de la cultura política, un resultado donde “una persona que tiene algo bueno que decir, debe decir mentiras para ser creída”, es aparentemente acogido por el Sócrates platónico como algo no más problemático que las “mentiras piadosas” que alguien pueda decir a un niño cuando le da sus medicinas.

‘Una noble, gran mentira’ podría sugerir una posible línea de defensa a favor de Platón. ¿Pensó, quizás, que las relaciones entre los ciudadanos en general, y entre los gobernantes y los gobernados en particular, debían exhibir apertura y franqueza, pero que debía haber también solo una excepción, esta es, la del mito que explicaba la base sobre la cual esa relación se fundaba? No, eso no es lo que Platón pensaba. La Mentira Noble podría, con suerte, ser la única cosa necesitada para inducir en los ciudadanos una preocupación avasalladora por el bien de la ciudad. Pero la mentira y la falsedad son vistas como necesidades que invaden la política y cultura de la ciudad buena y, en este sentido, existe una asimetría entre gobernantes y gobernados. Una acotación particularmente escalofriante sobre el tema ocurre en

la discusión de Sócrates, en el Libro 5, sobre los mecanismos que se necesitarían para sostener la creencia en el sistema eugenésico para controlar la reproducción.. “Les será necesario“, dice (459C), “(a los gobernantes) echar mano a muchos remedios”. Luego explica lo que tiene en mente (459C-D): “Parece que los gobernantes deben hacer uso de la mentira y el engaño en buena cantidad para beneficio de los gobernados”. De modo que, en este caso, a los gobernados (aquí, no la clase económica, sino los jóvenes soldados que deben apoyar a los gobernantes) se les dirá que los arreglos matrimoniales son un simple resultado de un sorteo. El gobernado, por el contrario, no deberá mentir. Si un ciudadano común miente a los gobernantes, su falta será mayor que la del enfermo al médico o que la del atleta a su adiestrador cuando no les dice la verdad respecto de las afecciones de su propio cuerpo; o que la del marinero que no dice al piloto la verdad acerca del estado de la nave y su tripulación. Si quien gobierna sorprende a cualquiera de los artesanos mintiendo así, “lo castigará por introducir una práctica capaz de subvertir y arruinar la ciudad del mismo modo que una nave” (389 B-D).

La insistencia de Sócrates sobre la necesidad de mentir para sustentar el orden político es concordante con el tratamiento general que le da a la cultura y la sociedad más ampliamente hablando –a pesar del programa de censura radical de los poetas que elabora en los Libros 2 y 3 en el contexto de su tratamiento de la crianza de los guardianes–. Por supuesto, existe una importante razón por la cual Homero y Hesíodo son atacados, y consideradas grandes extensiones de sus poesías inapropiadas para el uso, esto es, porque dicen falsedades. En ocasiones, Sócrates parece querer decir con esto que los dioses y héroes son representados haciendo cosas que no han hecho: por ejemplo, que no es el caso (según Sócrates) que Cronos tomó venganza sobre su padre Urano castrándolo (2. 377E-378A), o que Aquiles arrastró a Héctor hacia la tumba de Patroclo y sacrificó a cautivos vivos sobre una pira funeraria (3. 391B). Las razones por las que Sócrates disputa lo que podríamos llamar la verdad factual de estos relatos son que están reñidos con las concepciones de Dios y de la virtud moral, que deberían moldear la educación de los guardias. Su objeción real es que dichos relatos son “no admirables” (2. 377D-E) e “impíos” (3. 391B). De hecho, en el pasaje en que primero introduce la noción de mentiras como remedios útiles, concede que son relatos, como los contados por Homero y Hesíodo, en que no sabemos dónde yace la verdad en cuanto a los acontecimientos pasados. En estas circunstancias, lo correcto es “asimilar la falsedad lo más posible a la verdad” (2. 382B-C). Es decir, contar un relato que encierre una verdad moral, aun cuando obviamente sea descabellado concebirla como un hecho real. La educación tiene que iniciarse con historias como estas, que aunque siendo falsas poseen en ellas algo de

verdad (2. 377A). En otras palabras, la cultura está y debe estar saturada de mitos que sean literalmente falsos y engañosos, si es que se les cree objetivamente verdaderos. Pero el engaño está justificado si, al igual que la Mentira Noble y los relatos que Sócrates quiere que los jóvenes escuchen, son ficciones moralmente admirables y que llevan a las personas a convicciones sólidas y los guían a la virtud (2. 377B-C, 378E-379A). Lo que está incorrecto en Homero y Hesíodo no es, en definitiva, que hayan mentido, sino que no existía nada moralmente admirable en la mayoría de las mentiras que dijeron (2. 371E).⁵

2. LA MORALIDAD DEL MENTIR

Hasta el momento hemos estado buscando formas en las cuales la Mentira Noble y la totalidad de la concepción de la sociedad bien ordenada que ella representa, está en conflicto, tanto con la perspectiva de la antigua ideología ateniense como con el pensamiento político y ético liberal moderno. También podría argumentarse que algunas tensiones profundamente asentadas en el proyecto de la *República* misma, emergen a la superficie en este punto. El Sócrates platónico es bastante explícito en que sus propuestas, para el rol del filósofo en el gobierno, sean percibidas como usualmente paradójicas (5. 473C-E) y en nada “finas” o “buenas” en cuanto a los filósofos concierne (7. 540B; cf. 1. 347C-D). La necesidad de emplear mentiras y engaños para mantener la maraña política y social, es presumiblemente por sí sola una de las razones por las que Platón les atribuye esa imagen. Popper pensó que dichas mentiras y engaños por parte de los gobernantes filósofos eran ciertamente incompatibles con la propia definición de los filósofos genuinos que muestra la *República*, es decir, como aquellos que aman la verdad y la contemplación de la verdad.⁶ Separar aciertos y errores de esta objeción es un asunto complicado.

En un pasaje clave del Libro 2, Sócrates encuentra útil en su discusión sobre la interrogante de si acaso los dioses mienten o fingen, el distinguir entre las mentiras del alma y las mentiras en el discurso (entre la mentira real o verdadera y la imitación expresada en palabras o imagen de ella, algo que no es “una mentira absolutamente pura” (2. 382B-C)). Continúa enseguida con la observación de que la mentira

⁵ Para un mayor tratamiento del tópico tratado en este párrafo, véase e.g. G.R.F. Ferrari, “Plato on poetry” en *The Cambridge History of Literary Criticism*, Vol. 1 ed. G.A. Kennedy (Cambridge 1989), 92-148, pp. 108-19; cf. también M.F. Burnyeat, “Culture and society in Plato’s *Republic*”, *The Tanner Lectures on Human Values* 20 (1999), 215-324.

⁶ Popper, *The Open Society and its Enemies*, Vol. 1, p. 138.

verdadera es odiada no solo por los dioses sino también por los humanos –aún cuando mentir en un discurso tiene usos (para los humanos, no para los dioses) que no merecen ser odiados (2. 382C-E). ¿Qué quiere decir con “la mentira en el alma”? Nada muy elevado, nos asegura. “Todo lo que quiero decir es que lo que menos admitiría cualquier hombre es ser engañado y estar engañado en el alma con respecto a la realidad y esta, la verdadera mentira, es luego definida como “la ignorancia en el alma de quien ha sido engañado” (2. 382B). La distinción de Sócrates es simple. En otras palabras, la verdadera mentira no consiste en decir una mentira sino en creer en una. Nuevamente, y en otras palabras, el engaño es una noción ambigua. Puede significar ser engañado (engaño real) o puede significar tratar de engañar a otro, en el cual, si el que engaña no se engaña a sí mismo, no es un engaño “puro”, sino una mera imagen del factor real (el hecho de que usted esté diciendo algo falso lo hace parecer como si usted se estuviera engañando, aun cuando no lo esté).

Los Estoicos parecen haber elaborado, sobre esta distinción, el desarrollo de una solución absolutista al problema de reconciliar el amor filosófico a la verdad con la conveniencia de la mentira por razones políticas y de prudencia. De acuerdo a ellos, la persona sabia, es decir, la persona que es perfectamente racional, en ocasiones dirá cosas falsas (decir *deliberadamente* tal tipo de cosas, como lo dejan en claro los ejemplos tipo que ellos reciclaban). No habría intento de engañar, incluso si el orador sabe muy bien que el resultado será el engaño. El sabio dirá lo que es falso “sin consentir”, sin estar “en un estado de engaño”. Por lo tanto no contarían como mentiras, “porque no tienen dispuesto su juicio de asentir a lo que es falso”. Esto es decir que los sabios no son presa de lo que la *República* describe como la mentira verdadera, la mentira en el alma. La diferencia es que los Estoicos se apegaban al uso común al reservar la palabra ‘mentira’ para los actos del habla, haciendo del engaño en el alma del orador no una mentira en sí misma, sino una condición necesaria del hecho de mentir. En efecto, la conclusión es una concepción innovadora de la mentira en el habla, es decir, se considera que alguien miente solo si ellos mismos se engañan de alguna forma (aunque no resulta engañada de la misma manera como a la persona a quien le fue proferida la falsedad) y sobre todo, sin lugar a dudas, con respecto a lo que es bueno o malo. La raíz de dicho engaño del alma, sería una disposición moralmente mala, como se puede apreciar en el tratamiento de los Estoicos de ejemplos de falsedades que podían ser legítimamente dichas. Un médico que le dice a su paciente algo falso o un general que le dice a su tropa algo falso no miente, en tanto su intención no ha sido mala. De este modo, el sabio Estoico dice falsedades desde una disposición moralmente buena. Las consecuencias de la concepción radical de mentir de estos corresponden

a las proposiciones contraintuitivas de las mentiras medicinales útiles, que no son mentiras en absoluto en el Sócrates de Platón.⁷

Solo porque una mentira en palabras (para volver ahora a las propias categorías de Sócrates) es una mentira solo en palabras, y no también en el alma del hablante y, por lo tanto, “no exactamente una mentira pura”, obviamente no se sigue que haya una justificación total para proferir tales mentiras. Decir que no son “absolutamente puras” sugiere una tonalidad de gris mucho más cercana al negro que al blanco. Además, no es difícil pensar en las razones por las cuales Sócrates podría querer alentar la aversión general hacia ellas: no menos porque una mentira exitosa en palabras sería responsable de engaño —una “verdadera mentira”— en el alma del oyente (aunque al igual que los Estoicos, podría haber querido insistir que en primer lugar y en última instancia, es responsabilidad propia de cada cual dar o no credibilidad a una falsedad). Las excepciones siempre necesitarán de una defensa especial, tales como el argumento que dice que contar a los niños el tipo correcto de relato no induce al engaño sino a la verdad en sus almas con respecto a “las que más importan” (2. 382A).

Sin embargo, no debiéramos sorprendernos que la *República* permita dichas excepciones. Fue San Agustín, no Platón, el primer campeón notable de lo que podríamos llamar la posición absolutista sobre la moralidad de la mentira; manteniendo que toda mentira es mala y prohibida por Dios como pecaminosa. De hecho, San Agustín representa una línea divisoria entre la Antigüedad y la Modernidad en la historia de la filosofía moral de la mentira. La influencia masiva de su punto de vista sobre el asunto fue tal, que muchas discusiones posteriores se han visto obligadas al menos a confrontarse a la posición absolutista, aun cuando pocas las han adoptado sin reservas como Kant.⁸ La cuestionabilidad de la instancia absolutista está brillantemente expuesta en el capítulo titulado “Sinceridad: La Mentira y otros Estilos de Engaño” en el último libro de Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*.⁹ Sin embargo, en los tratamientos sobre la mentira por autores griegos y romanos anteriores a San Agustín no hay mucho que pudiera sugerir que a la gente siquiera se le ocurriría que el absolutismo fuera una opción seria. Son los Estoicos que sobresalen como excepción a la regla general, pero como excepciones solo del tipo altamente calificado que

⁷ Los textos pertinentes son: Plutarco, *Contradicciones de los Estoicos* 1055F-1056”, I057A-B; Sexto Empirico, *Adversus Mathematicos* 7. 42-5; Estobeo, *Eclogae* 2. 111. 10-17; Quintiliano, *Institutio* 12.1.38. Para discusiones, véase S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford 1998), pp. 271-4.

⁸ Véase S. Bok, *Lying: Moral Choice in Public and Private Life* (New Cork 1978), cap. 3.

⁹ B. Williams, *Truth and Truthfulness* (Princeton 2002), cap. 5.

hemos visto recién. *La República*, sin embargo, contempla incuestionablemente justificaciones para la mentira.

En el pasaje a finales del Libro 2, que hemos estado considerando, Sócrates enumera unos pocos tipos de ocasiones en las cuales mentir puede ser “útil, como para no merecer ser odiosa” (2. 382C). Las historias acerca de acontecimientos antiguos (los mitos que él somete a censura) constituyen una categoría de mentiras útiles. Los otros casos que menciona forman un par: mentir a los enemigos y mentir a los así llamados amigos, si en un estado de locura tratan de hacer algo equivocado. Estas dos clases de mentiras útiles no son menos importantes para él, aunque el alcance real de estas dos no se debe a Platón, quien hace que Sócrates solo las mencione aquí. En la *Memorabilia* de Jenofonte, por ejemplo, existe una discusión algo más extensa y precisa sobre el tópico de si es justo mentir a los propios amigos así como también a los enemigos, con ejemplos permisibles que incluyen mentir a un amigo deprimido y obviamente al suicida, mentir a los niños para inducirlos a tomar un remedio cuando lo necesitan, y la mentira de un general para incentivar a su alicaída tropa (*Mem.* 4.2.14-18; el último de estos ejemplos es mencionado en el discurso a la asamblea ateniense por Andócides, como siendo habitual, presentado en el 391 a. C., 3. 34). Algo más adelante, en la *República*, en el comienzo del Libro 3 aparecerá la primera caracterización de Sócrates sobre las mentiras útiles en general como “bajo la forma de un remedio (*pharmakon*)”, donde el tema es que solo los doctores –los expertos– deben administrar medicinas, de modo que en la esfera pública es adecuado que solamente los gobernantes mientan para el beneficio de la ciudad, ya sea con respecto a enemigos o ciudadanos (3. 389B-C).

El ejemplo del amigo perturbado o deprimido que necesita que le mientan para su propio bien, nos trae de vuelta a los inicios de la *República*. En la conversación inicial entre Céfalo y Sócrates, comienza a surgir la idea de que la justicia podría ser un asunto de decir la verdad y corresponder a los compromisos de uno. Sócrates plantea el caso del amigo perturbado como modo de objeción. Supóngase que dicha persona, cuando estaba en su sano juicio, le prestó armas y ahora que está enloquecido las reclama, en este caso, entonces, no sería el acto de alguien que se comporta de modo justo para cumplir con dicha solicitud, o de decir toda la verdad. Por consiguiente, “no se puede definir la justicia como el decir la verdad y devolver lo que se ha recibido” (1. 331 A-D). El tema de decir la verdad, y sin lugar a dudas, de su ambigüedad, es de este modo resaltado como algo que podemos esperar que aparezca en el programa del diálogo como un todo. La posición de Sócrates –de que siempre habrá casos donde decir la verdad no sería justo– se refuerza más adelante por consideraciones epistemológicas y metafísicas hacia fines del Libro 5. Aquí argumenta

en forma bastante general, que cualquier ejemplificación particular de la belleza, o de la justicia, o de la grandeza o pesadez, etc., puede también resultar en una ejemplificación de precisamente lo opuesto: fealdad, injusticia, pequeñez, ligereza. De modo que sería un error sugerir que estas podrían constituir parte de la esencia de la belleza o de la justicia, etc. y así calificarlas como objetos de conocimientos en vez que de opinión (5. 479A-480A). Por tanto, una posición absolutista acerca de decir la verdad demuestra ser incompatible con el Platonismo. En el Platonismo, la esfera de lo absoluto corresponde a las Formas, no al mundo de la experiencia y de la actividad humana.

En su relato al principio del próximo libro, sobre los caracteres que deben convertirse en la segunda naturaleza del filósofo como uno devoto del conocimiento, Sócrates anuncia tempranamente la “aversión a la falsedad” (6. 485C), que la explica como “la no admisión voluntaria de la falsedad, el odio a esta y la inclinación a la verdad”. En el diálogo que acontece luego, se argumenta que este requisito simplemente resulta del amor del filósofo por la sabiduría. Alguien que genuinamente ame aprender cosas “debe realizar cualquier esfuerzo, desde la infancia, para aspirar a la verdad íntegra” (6.485D). Adam, en su gran comentario sobre el texto griego de la *República*, pensó que ‘verdad’ significaba aquí “verdad metafísica” –aquello que ignoraría alguien cuya alma abrigara una mentira sobre cuáles son “las cosas más importantes”. No estoy seguro de que Platón haya querido ser tan restrictivo.¹⁰ “Toda la verdad” o “toda clase de verdad” parece en cambio como si pudiera incluir la verdad en el discurso así como la verdad en el alma. Adam estaba en lo correcto, no obstante, en lo que principalmente deseaba negar. Platón no puede retirar tácitamente la afirmación de que en su capacidad de gobernantes, los filósofos recurrirían necesariamente al engaño con el objeto de mantener la maraña social y política de la ciudad. Lo que sí se puede concluir (sobre el punto de vista más inclusivo de lo que significa “toda clase de verdad”) es que aun cuando ellos dicen mentiras políticamente convenientes, los filósofos gobernantes detestarían hacerlo. Existe realmente una tensión en este punto entre las aspiraciones de estos como filósofos y las restricciones bajo las cuales deben operar como gobernantes. Poco después, Sócrates pregunta (6. 486A): “Y aquel espíritu al que corresponde la contemplación sublime del tiempo todo y de toda la realidad, ¿piensas que puede creer que la vida humana es gran cosa?”. Todo lo que tiene que ver con gobernar –en cuanto la preocupación exclusiva de los asuntos de los humanos– debe ser para un filósofo una fastidiosa trivialidad, y no hay nada más fastidioso que la necesidad de mentir.

¹⁰ J. Adam (ed.), *The Republic of Plato* (Cambridge 1902), Vol. 2, p. 4.

La que fuera alguna vez una influyente filósofa política, Hannah Arendt, escribió en 1967 lo siguiente:

Espero que nadie me vuelva a decir que Platón fue el inventor de la “mentira noble”. Esta creencia descansó en la mala interpretación de un pasaje crucial (414C) en la *República*, donde Platón habla de unos de sus mitos –un “relato fenicio”– como un *pseudos*. Puesto que la misma palabra griega significa ‘ficción’, ‘error’ y ‘mentira’, de acuerdo al contexto –si Platón desea distinguir entre error y mentira–, la lengua griega lo obliga a hablar de un *pseudos* ‘involuntario’ y ‘voluntario’. El texto puede ser interpretado, según Cornford, como un “audaz vuelo de invención”, o bien, de acuerdo a Eric Voegelin... como satírico en su intención. Bajo ninguna circunstancia puede entenderse como una recomendación de la mentira como nosotros la entendemos.

Debiera ser ya evidente que Arendt estaba simplemente equivocada sobre la interpretación de *pseudos*. La Mentira Noble es introducida específicamente como una de esas “falsedades que se hacen necesarias, a las que nos hemos referido antes” (3. 414B). Sócrates se refiere a las mentiras medicinales útiles, ejemplificadas primeramente en el Libro 1 por el caso de la daga del amigo perturbado, y luego categorizadas cerca del final del Libro 2. La Mentira Noble, al igual que la discusión entera sobre las narrativas aceptables e inaceptables en los Libros 2 y 3, es conceptualizada en términos de la polaridad entre mentir y decir la verdad, y resuena como tal con discusiones de experiencia política en muchos otros textos atenienses de fines del siglo V y del IV, así como con la preocupación metafísica del propio Platón por la verdad. Carl Page comenta acertadamente sobre “cuán profundamente está entretejida en la estructura de la conversación entera” el tratamiento sobre la mentira.¹¹ Nietzsche fue una guía más segura que Arendt cuando felicitó a Platón por “una mentira verdadera, una mentira genuina, resoluta, ‘honesta’”) (*Genealogía de la Moral* 3. 19).

3. EL CUIDADO POR LA CIUDAD

La primera parte del mito de la Mentira Noble concluye con su moraleja. La tierra (madre de ellos) libera a sus hijos “y por ello deben ahora preocuparse por el territorio en el cual viven, como por una madre y nodriza, y defenderlo si alguien lo ataca, y considerar a los demás ciudadanos como hermanos y como hijos de la misma tierra” (3. 414E).

¹¹ C. Page, “The truth about lies in Plato’s *Republic*”, *Ancient Philosophy* 11 (1991), 1-33. en p. 2.

Cuando toda la narrativa termina, y Glaucón y Sócrates han finalizado su breve discusión sobre ella, Sócrates dice (3. 415D-E):

En cuanto a nosotros, tras armar a estos hijos-de-la-tierra, hagámoslos avanzar bajo la conducción de sus jefes. Que vayan y busquen el mejor lugar en la ciudad para acampar: un lugar desde el cual dominar mejor el territorio, si alguien no quiere acatar las leyes, y desde el cual defenderse del exterior, si algún enemigo atacara ‘como un lobo al rebaño’.

Todos los ciudadanos son ‘hijos-de-la-tierra’, pero estos pasajes dejan muy en claro que Sócrates se centra principalmente en los gobernantes (siendo el trabajo de estos la deliberación) y en los militares (siendo el de ellos la defensa), precisamente como lo hace al dirigir el mito en primer lugar a ellos antes que al resto de la ciudad, y procurando persuadirlos para que lo crean. Para entender por qué la Mentira Noble está escrita de esta forma, necesitamos ocuparnos de un contexto más amplio.¹²

Después de casi cuarenta páginas de discusión sobre la clase militar y su selección y educación, Sócrates pregunta, casi casualmente, cuáles de ellos deben gobernar y cuáles ser gobernados (3. 412B; no para debatir sobre si la monarquía, la democracia u otra forma de oligarquía o aristocracia es el sistema correcto, sino solo con la suposición de que los gobernantes serán encontrados entre los guardianes –que están ahora (414B) divididos en guardianes propiamente tales y ‘auxiliares’ o ‘guardias’). Al contestar su propia interrogante, él especifica tres calificativos principales que aquellos elegidos como gobernantes deben poseer. Deben ser sabios (*phronimoi*, la palabra de Aristóteles para entendimiento práctico), capaces y, sobre todo, gente que cuide de la ciudad (412C). A continuación, Sócrates se centra exclusivamente en la adquisición del tercer y (como él lo representa) más importante de estos atributos; los otros aparentemente se reservan para después, cuando los gobernantes hayan sido identificados como filósofos. Al desplegar su tratamiento sobre el tercer desiderátum, su primer movimiento es sugerir que alguien tiene mayores probabilidades de cuidar algo si lo ama (*philein*) y luego, realiza el siguiente comentario curioso: (412D).

Ahora bien, lo que alguien más ama es aquello de lo que se cree que el interés se confunde con el suyo, y cuando se supone que el éxito de aquello es también el éxito propio, y si no, lo contrario.

¹² Para un enfoque similar al adoptado aquí, véase D. E. Hahm, “Plato’s ‘Noble Lie’ and political brotherhood”, *Classica et Mediaevalia* 30 (1969), 211-27.

Esta formulación de coincidencia de intereses, percibida como una condición clave que necesita ser satisfecha si una persona va a amar algo, podría llevar a esperar alguna discusión próxima sobre por qué debería estar en el interés de guardianes sabios y capaces promover los intereses de la ciudad. Eso nunca sucede. ¿Por qué no?

No significa que la *República* no se preocupe de este tipo de problemas. Después de todo, el Libro 2 comienza tratando la idea de Glaucón de que un contrato social debe prohibir el daño mutuo y, de modo más amplio, que la institución del imperio de la ley debe ser percibida como parte de los intereses del individuo, asumiendo condiciones estándares de “debilidad por los que carecen de fuerza para cometer injusticias” (2. 358E-359B), o una capacidad destructiva mutuamente asegurada, como acostumbraban a decir durante la Guerra Fría. Una línea de pensamiento en el Libro 1 puede darnos una clave en cuanto a por qué no obtenemos nada de eso aquí. Sócrates argumenta allí contra Trasímaco, de que ningún arte o destreza (la medicina y la navegación son los ejemplos favoritos) se practica como tal para asegurar lo que es mejor para el practicante, sino solo para lo que está bajo su control y cuidado. De modo que si gente debe estar preparada para asumir el gobierno político (concebido como una forma de pericia), debe de existir un ‘pago’ que la induzca a hacerlo. (Dinero o prestigio o, de lo contrario, alguna pena por no gobernar). Ahora bien, la gente buena, el tipo de persona que devendrían gobernantes adecuados, no están interesados en el dinero ni en el prestigio. Por lo tanto, en tal caso, debiera requerirse de una pena para obligarlos a hacerlo. El elemento principal, y la razón principal de por qué ellos estarán de acuerdo en ejercer el gobierno, es la perspectiva de ser gobernados por alguien peor si se rehúsan a hacerlo por sí mismos. Por lo tanto, asumen el gobierno no como algo bueno, que deberá ser una buena experiencia para ellos, sino como algo inevitable (1. 346D-247D).¹³ De este razonamiento aparece un ejemplo donde –para revertir la tesis expuesta en el Libro 3 que nos interesa– el interés de la ciudad es, por supuesto, entendido para que coincida con aquel de la persona que deseamos que sea su gobernante. Es de interés para la ciudad que una persona como esa ejerza el gobierno, porque esa es la mejor posibilidad para ser bien gobernados. Y es también de interés para aquel tipo de persona, pues, de lo contrario, arriesga ser gobernada por alguien peor que ella misma.

Pero esta es difícilmente una receta para asegurar gobernantes que amen su ciudad. La coincidencia de un interés percibido puede ser una condición necesaria de dicho resultado, pero si el gobernante

¹³ Doy gracias a Melissa Lane por recalcar me la importancia de este pasaje en el Libro 1 para la interpretación de la filosofía política de la *República*.

percibe lo que está en su interés no como algo positivamente bueno, sino como algo meramente inevitable (como se reitera más adelante en el diálogo, y también en forma más explícita en 7. 540-B; cf. 520D), esto no será suficiente para motivar el amor. En efecto, cuando Glaucón dice (2. 385C) que desde el punto de vista contractual de la justicia, la gente la practica sin deseárselo como algo inevitable, no como algo bueno (haciendo eco exacto de las palabras de Sócrates en 1. 347C-D), su simple formulación expresa lo que está implícito en la apreciación de Sócrates sobre la actitud hacia gobernar que la persona buena se formará a la luz del cálculo del interés propio, presente no solo en el Libro 1, sino también en los libros centrales del diálogo.

Es, por lo tanto, comprensible que una vez presentada la coincidencia de interés percibido entre la ciudad y el gobernante, como una condición necesaria del cariño de este a la ciudad en nuestro pasaje del Libro 3, Sócrates no dice nada más en este punto para explicar por qué los gobernantes creerían que sus intereses coinciden con aquellos de la ciudad. No es que no pudiera darnos una respuesta. Es más bien un problema sobre el tipo de respuesta que pudiera acercarse si es que se permaneciera dentro del marco conceptual del egoísmo racional, a partir del cual, la *República*, invariablemente discute asuntos de interés. Una respuesta de ese tipo no podría proporcionarle una explicación adecuada de la motivación para cuidar la ciudad, que es lo que está buscando aquí. De modo que, habiendo estipulado que los gobernantes amarán la ciudad solo si piensan que los intereses de esta coinciden con los propios, Sócrates inmediatamente se dispone a concluir que los miembros adecuados de la clase militar para elegir como gobernantes potenciales (o los propiamente guardianes), son personas que (i) a lo largo de sus vidas están totalmente determinadas a hacer lo que creen que es en el interés de la ciudad, y se rehúsan a actuar de cualquier otro modo que, ellas piensan, estaría en contra de esos intereses; (ii) a lo largo de sus vidas guardan inquebrantable la convicción de que es su deber el hacer lo mejor para la ciudad en cualquier momento que así lo consideren (3. 412D-E; cf 413C). Así, se destina toda una página acerca de las pruebas y tareas a las cuales se les debe someter desde su más tierna infancia, para asegurar que no pierdan involuntariamente esta convicción verdadera (involuntariamente, porque la gente solo renuncia voluntariamente a las falsas creencias). Se identifican tres áreas de riesgo, y se proponen tres tipos de pruebas, respectivamente. Estos pueden ser proclives a olvidar sus convicciones, o ser persuadidos a dejarlas a un lado; el dolor o la pena podrían hacer que las abandonaran, o podrían ser seducidos a abandonarlas subyugados por el placer o aterrados por el peligro. La persona que bajo constantes pruebas emerge impoluta, debiera ser nombrada gobernante y guardiana de la ciudad (3. 412E-414A).

Hasta el momento, nada se dice de cómo los guardianes, que han salido con éxito de este proceso, adquirieron su motivación y la convicción que la sostiene en primer lugar. Aquí entra la Mentira Noble. En sus comentarios de cierre acerca del mito, Sócrates indica que el principal propósito para inculcarla en la mente de los ciudadanos es, precisamente, hacerlos “que se preocupen más de la ciudad y unos de otros” (3. 415D). Esto es lo más cercano a lo que llega de una afirmación explícita sobre cómo los guardianes desarrollan su compromiso con la ciudad, es decir, ellos necesitarán ser persuadidos por la Mentira Noble o algo parecido. Es por supuesto una paradoja, que el único mecanismo específico que él proponga para generar una motivación que se supone está enraizada en una convicción real inamovible, sea una mentira: algo explícitamente etiquetado como “invento” (3. 414B). No obstante, una vez que establecemos la Mentira Noble en el contexto de la educación del joven (lo cual creo es el contexto principal apropiado para ello: hablaremos sobre esto más adelante), lo paradójico es mitigado y, por cierto, un raciocinio completamente sensible empieza a emerger. Sócrates no explica en muchas palabras por qué los niños deben ser iniciados en historias cuyas verdades están envueltas en falsedades, pero diversos puntos que señala, en la primera y segunda páginas de su crítica de Homero y Hesíodo, dejan muy en claro el fundamento para esto y otros criterios que él espera que dichas historias satisfagan. Por ejemplo, Sócrates piensa que la mente de los niños es altamente maleable (2. 377B) e ingenua (no puede juzgar qué debe tomar literalmente y qué no, 378D), pero, al mismo tiempo, las opiniones que se forman a esta temprana edad tienden a ser difíciles de borrar y permanecen inalteradas (378D-E). Esta es indudablemente la razón del porqué se les debe enseñar relatos ficticios sobre un pasado paradigmático, aunque inaccesible, más que argumentos abstractos, y es extremadamente importante que desde el principio estos sean “los mitos más bellos que se hayan compuesto” para llevarlos hacia la virtud (378E). En este punto, las consideraciones sobre la ciudad deben ser primordiales. Si queremos que las personas que deben proteger nuestra ciudad consideren un crimen pelearse unos con otros por cualquier cosa, deben ser eliminadas del programa las historias sobre batallas entre gigantes y las tantas y diversas enemistades de los dioses y héroes hacia la familia y los parientes. Si queremos convencerlos de que ningún ciudadano nunca ha discutido con otro –de que tal cosa es un sacrilegio–, entonces aquello no es lo que los ancianos deben contarle a los niños desde la infancia, y se debe hacer también que los poetas compongan mitos afines a medida que se hacen adultos (378B-D). Este es un trabajo para poetas, no para filósofos, presumiblemente porque es el poeta y no el filósofo quien es experto en explotar la tradición cultural para producir imágenes y narrativas con la resonancia y poder requeridos, y quien es

experto en moldear el alma de la gente con tales medios (378E-379A). De esta manera, cuando Platón prueba su propia mano en el mito de la Mentira Noble, adapta mitos bien conocidos, por ejemplo, el mito de Cadmio, el de los guerreros nacidos de la tierra, a partir de la siembra de dientes de dragones, y el del mito de los metales de Hesíodo.

La Mentira Noble le dice a los guardianes (guardias y auxiliares) y al resto de los ciudadanos, algo bastante diferente de todos los otros mitos expurgados y que se han logrado obtener en los Libros 2 y 3. Les instruye sobre *sí mismos*; de hecho, les dice quiénes son ellos. El lugar que ocupa la ciudad para estos es literalmente el de la madre de todos ellos, de modo que los gobernantes en particular deben concebir como sus obligaciones aquellas propias de hijos que se preocupan del bienestar de la madre que los ha nutrido, y los militares deben concebir sus propias obligaciones, como los defensores de ella, considerando a todos los demás ciudadanos como hermanos (3. 414E). La consecuencia de esto es que ellos no deben identificarse principalmente como individuos, con intereses definidos en términos de un egoísmo racional, sino como partes o miembros de un todo, entendido a partir del modelo de una familia, algo que, por supuesto, es inmediatamente inteligible para los niños.

La segunda parte del mito, la adaptación de Hesíodo por Platón, complica el cuadro. Mientras todos los ciudadanos son hermanos, dios ha usado el 'oro' para crear a aquellos aptos para ser gobernantes, la 'plata' para los auxiliares, el 'hierro' y el 'bronce' para los labradores y artesanos. Para lo no humano, el oro perecible (y así sucesivamente) como veremos más adelante, pero sí oro divino puro en sus almas (3. 415A, 416E-417 A). El centro de la narración, no obstante, está en el imperativo del dios que proclama a los gobernantes. La primera y más importante instrucción que se les da como guardianes está relacionada con la adulteración de estos metales en las almas de los vástagos producidos en cada una de las clases. Precisamente, debido a que todos los ciudadanos son miembros de la misma familia y tienen el mismo material genético, a veces sucederá que padres de oro producirán hijos con una mezcla de hierro o bronce: estos tienen que ser expulsados hacia el rango de artesanos o labradores. A la inversa, cuando labradores o artesanos producen hijos con mezclas de oro o plata, estos deben ser promovidos a guardianes o auxiliares. El mito entero concluye dramáticamente, con una ominosa mención de un oráculo que predice la destrucción de la ciudad cuando los guardianes de hierro o bronce se hacen cargo de esta (3. 415A-C).

El mito de los metales también dice algo sobre la identidad de los ciudadanos (o más bien identidades). Por supuesto, esta es una manera de expresar el argumento fundamental para la especialización de las funciones de acuerdo a la aptitud natural que Sócrates ya ha articulado

(2. 369B-370C) y, particularmente, de insistir en la consiguiente necesidad de movilidad entre clases cuando sea necesario (esto será reiterado en términos no-míticos algo después: 4. 423C-D; cf 4. 434A-B, 5. 468A). Pero la Mentira Noble insinúa que si bien estos arreglos políticos no se deben al *fiat* de la decisión humana, simplemente reflejan la forma en que es la gente. Además, comunica la advertencia de que resistir o despreciar las implicancias de aquellos será políticamente desastroso, debido a que la gente no puede ser lo que realmente no es.

La metáfora de la obligación filial, por lo tanto, es que la Mentira Noble consigue afianzar el compromiso primordial con el bien de la ciudad requerido de sus gobernantes, y apoyado por sus militares. No existe ninguna pieza de teoría política desarrollada en otra parte en los Libros 2 a 4 que no sea metafórica, al interior de la que esto se pueda interpretar (contraria al mito de los metales). Esencial a esto es una dimensión existencial no traducible a teoría. En efecto, dice a los gobernantes: “Esta –la ciudad– es vuestra madre, vosotros debéis reflexionar en representación de ella y defenderla”. Tenemos que esperar hasta el Libro 5 para un uso no mítico de la relación entre la ciudad y los ciudadanos, que pudiera transformar la metáfora en algo más literal (aun cuando todavía sea una proyección imaginativa). Las disposiciones radicales de reproducción eugenésica, que aquí propone Sócrates, requieren de una reconceptualización de la familia. Todos los jóvenes deben considerar *cualquiera otra persona*, que haya sido evidentemente concebida durante el mismo festival de acoplamiento, como hermanos y hermanas, y los padres deben de tratar a todos aquellos niños como sus hijos e hijas (5. 461D-E). De hecho, cada vez que un guardián encuentre a otro, él o ella asumirá que se trata de un hermano o hermana, madre o padre, o el hijo o su padre (5. 463C). En una ciudad de esta índole, más que en cualquiera otra, la unidad aglutinante que Sócrates llama ‘huella’ del bien, será aparente. Todos usarán el ‘yo’ y el ‘mí’ simultáneamente. Todos se regocijarán y se acongojarán por los mismos eventos (todos diciendo, en referencia a la misma cosa, “estoy verdaderamente conmovido por ello”, etc.). Se comportarán como partes de un solo cuerpo, todos afectados por el dolor o el placer en cualquiera de ellos (por ejemplo, un dedo), de modo que diremos que “la persona siente dolor en el dedo” (5. 462A-D, 463E-464B).

Lo que este pasaje en el Libro 5 trae a colación es algo de esencial importancia para la comprensión de la Mentira Noble. Platón evidentemente no ve forma de desarrollar la motivación del cuidado por la ciudad, independiente de la creación de lo que podría llamarse una ideología política holística. La metáfora de la obligación filial o recompensa es su modo favorito de articular dicha ideología. Algo así se repite en la famosa discusión en el Libro 7 sobre el retorno de los filósofos desde la contemplación de la verdad eterna a la caverna de la

existencia humana. Al final de la analogía de la caverna, Sócrates dice que a “las mejores naturalezas” no debe permitírseles intentar evitar descender desde sus estudios filosóficos de vuelta hacia la caverna (para cumplir con el deber de tomar su turno como gobernantes sobre los demás ciudadanos). Glaucón objeta (7. 519D): “Pero, entonces, ¿seremos injustos con ellos y les haremos vivir mal cuando pueden hacerlo mejor?”. En el segundo punto, Sócrates recuerda que su preocupación como legisladores es el bien de toda la ciudad, no de una clase en particular al interior de esta. Su respuesta sobre el primer punto no invoca (como algunos comentaristas hubiesen preferido) la metafísica de las Formas, sino que refiere a consideraciones sobre la obligación recíproca. Significativamente, se mueve dentro del discurso directo para dirigir su argumento a los filósofos. Llama a la comprensión que ellos necesitan tener sobre su situación existencial. Otras ciudades, como ha hecho notar, no hacen nada para nutrir el potencial político de sus filósofos. “Pero a vosotros os hemos formado tanto para ser conductores como reyes”, comienza Sócrates, “y os hemos educado en la forma debida, de modo que debéis compartir tanto en la vida política como la filosófica” (la consecuencia es que ellos —a diferencia de sus contrapartes en otros lugares— deben retribuir por su formación). Cuando el prolongado discurso que Sócrates les dirige termina, le pregunta a Glaucón: “¿Podrías creer entonces que los que hemos formado, al oír esto, se negarán y no estarán dispuestos a compartir los trabajos del Estado?”. “Imposible” dice Glaucón, ahora convencido: “pues estamos ordenando a los justos cosas justas”. Es asombroso cómo acomoda su veredicto en términos de la justicia. El veredicto es preparado, no por la reflexión sobre la justicia, como sucede en el argumento principal de la *República*, sino en la justicia como Simónides la concibe, es decir, devolver lo que se le debe a alguien (1. 331D-E).

Existe una notable anticipación en el diálogo previo *Critón*, con respecto al patrón de argumento que estoy poniendo de manifiesto en estos pasajes de la *República*. En aquel diálogo, el problema para Critón, amigo de Sócrates, es entender por qué el filósofo no va a escapar de la prisión en la que está confinado, esperando así, la ejecución de la sentencia de muerte que le fuera sentenciada por el tribunal ateniense. El contenido principal que Sócrates ofrece de la explicación, está contenido en una extensa pieza de retórica política puesta en boca de las personificaciones de las leyes de Atenas, y dirigida en segunda persona directamente a Sócrates mismo y a su situación existencial (compárese los contextos de la *República* que hemos estado considerando). Las leyes apelan, en su mayor parte, a la justicia de Simónides, y en primera instancia a consideraciones con las cuales estamos ahora familiarizados. Las leyes y la ciudad crearon a Sócrates; fue bajo sus auspicios que sus padres se casaron y lo trajeron al mundo. Ellos también son

igualmente responsables de su crianza o nutrición y de su educación. Por lo tanto, si las leyes y la ciudad deciden ahora que Sócrates debe perecer, la reciprocidad de la obligación dicta que él no deberá hacer nada que pueda destruir las leyes y la ciudad (lo que significaría, ignorar su jurisdicción), sino que deberá obedecer la decisión por respeto filial (*Critón* 50D-51 C).

Los asuntos en juego en los tres textos –el pasaje de Critón, el tratamiento del retorno a la caverna en el Libro 7 de la *República* y la Mentira Noble– son estrechamente comparables en términos de cómo persuadir al individuo a hacer algo requerido para el bien de la ciudad. En cada caso, las consideraciones dadas a favor son sacadas no de los recursos más profundos de la filosofía Platónica o Socrática, sino de un discurso más popular. En el *Critón* y en el pasaje del retorno a la caverna, el argumento es presentado como una pieza de retórica política dirigida en segunda persona al filósofo, en tanto en la Mentira Noble, Sócrates recurre por medio del mito a otra forma popular y, nuevamente, en su segunda parte, adopta un modo más urgente de expresión al dirigirse a los ciudadanos en segunda persona. La segunda persona es para el Sócrates platónico extrañamente apropiada para la comunicación entre miembros de una familia acerca de sus obligaciones y compromisos. “Siempre ocupándome de lo vuestro”, le dice a los atenienses en su juicio (*Apol.* 31B), “acercándome a cada uno privadamente, como un padre o un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe por la virtud”. Si acaso Platón pensó o no que existían justificaciones metafísicas disponibles para elevar el bien de la ciudad por sobre aquel del individuo (como efectivamente lo hace en el argumento político de la *República*), estas no son las que él realmente presenta cuando existe una necesidad de mover a la gente para que contraiga compromisos especiales para una comunidad en particular.

4. CREER LA MENTIRA

“Me parece que titubeas al contarlo”, dice Glaucón (3. 414C), habiendo escuchado las observaciones preliminares de Sócrates sobre ello. “Después de que lo cuente, juzgarán si no tenía mis razones para titubear”, replica Sócrates. Sócrates, de hecho, resguarda su narración con una buena cantidad de comentarios. Sobresalen tres elementos en los comentarios; obviamente interconectados. Primero, la Mentira Noble es presentada con una manifestación de considerable reticencia. Sócrates afirma no estar seguro de saber cómo presentarla, y, de hecho, ni siquiera de tener el coraje de hacerlo. Segundo, existe una consecuencia de que la Mentira es, en alguna forma, monstruosa. Después de escuchar la primera parte cadmiana de ella, Glaucón indica que en ese momento cae en la cuenta

de por qué Sócrates se avergonzaba de decir la Mentira. Sócrates mismo pudiera estar sugiriendo que su mito suena arcaico (no el tipo de cosas que suceden o que podrían suceder en el mundo contemporáneo). Esto sorprendería mucho. Aparte de cualquier otro problema que pudiera haber en ello, imagina a sus receptores debiendo ser persuadidos con que “lo que les hemos enseñado y les hemos inculcado por medio de la educación eran todas cosas que imaginaban y que les sucedían en sueños, pero que en realidad habían estado en el seno de la tierra, que los había criado y moldeado, tanto a ellos mismos como a sus armas y a todos los demás enseres fabricados”. (3. 414D-E). No es sorprendente (y por último), que los interlocutores expresen poca confianza en que los gobernantes de la ciudad lleguen a creer en tal mito. Sócrates confiesa que sería necesaria una gran muestra de persuasión. y cuando pregunta a Glaucón si puede pensar en algún procedimiento mediante el cual los gobernantes pudieran ser persuadidos con el relato, Glaucón dice: “Ninguno” (3. 415C). Lo que sí concede –y tomo esta concesión como de suma importancia– es que con sus hijos, y en las siguientes generaciones, habría una mayor oportunidad, presumiblemente debido a que los primeros gobernantes se lo contarían a sus hijos en una etapa de su desarrollo en que aún son influenciables y no críticos. Sócrates responde (415D): “Incluso eso” (entiendo, hacer que los niños crean la Mentira) “sería bueno para que se preocuparan más de la ciudad y unos de otros”.

Volvamos un paso hacia atrás y reflexionemos brevemente sobre las complejidades de lo que está sucediendo en esta extraordinaria sección del texto. Una cosa al menos debe estar ahora meridianamente clara. La Mentira Noble está lejos de ser una simple y cínica obra de propaganda, diseñada principalmente para controlar las masas de población de la ciudad ideal (como es costumbre, no es la población en general lo más importante en la mente de Platón).¹⁴ Está destinada a los gobernantes en primer lugar, y su propósito principal es hacer que ellos tengan un espíritu público. Es una mentira porque intenta persuadir a los ciudadanos de cosas falsas sobre su origen, naturaleza y crianza, pero noble porque estas falsedades son formas de comunicar verdades sobre la ciudad buena y el comportamiento que esta requiere. Además, es el tema de comentario del autor que se alza con una sofisticada vergüenza intelectual, y no con la suavidad maquiavélica asociada con la manipulación amoral de la información, típica de nuestro tiempo, o con su análogo en la Atenas de Diódoto. En dos palabras, es un texto decididamente confuso.

¹⁴ Esta fue la interpretación de R. H. S. Crossman, *Plato Today* (Londres 1937), p. 130.

El enfoque de la vergüenza es algo escurridizo. Quizás, esta es la forma que tiene Platón de dar una señal de un malestar principalmente literario. Sócrates y sus interlocutores se imaginan a sí mismos como si estuvieran legislando para una ciudad que ellos están fundando en algún sentido u otro (cf. 7. 519C), como a menudo en la historia reciente nuevas ciudades griegas se habían fundado a lo largo de todo el Mediterráneo y en las costas del Mar Negro. No obstante, si una ciudad va a tener un mito fundacional, sus orígenes necesitan ser representados como más que humanos, y enraizados en un pasado remoto. La credibilidad del mito dependerá del establecimiento de una distancia psicológica en la historia, que asegure que no exista conflicto entre la experiencia presente y la muy diferente condición original que se había supuesto. Existe, por tanto, un problema en tratar de conceptualizar cómo sería para los ciudadanos de una comunidad creada recientemente, creer en un mito que traería como consecuencia que ella surgió de manera muy diferente. Platón enfrenta el problema de cara. Hace que Sócrates tome el toro por las astas, y cuente, a los ciudadanos de su ciudad buena, el mito fundacional sin hacer el menor intento de generar la distancia psicológica requerida. El mito de los nacidos de la tierra es acerca de ellos, y deben llegar a pensar –algo imposible– que todo lo que conocen perfectamente bien sobre su educación real es un sueño.

Platón no tenía una necesidad de haber escrito de esta forma el pasaje de la Mentira Noble. Podría, desde un principio, haber escrito algo que los ciudadanos originarios contarán a sus hijos sobre los orígenes remotos de la ciudad (es un escenario presumiblemente visualizado por Glaucón cuando pronuncia su veredicto). De esa manera, el problema de la distancia psicológica inexistente nunca hubiera surgido. El mismo hecho de que esta alternativa hubiera estado tan obviamente disponible para Platón, sugiere que la vergüenza que inyecta en este punto en su diálogo tiene una dimensión distinta a la que hemos señalado hasta el momento. Sócrates empezó describiendo el mito (haciendo una evidente referencia a la sección cadmiana) como si este fuera de origen fenicio (tan solo porque Cadmio vino de esa parte del mundo),¹⁵ y como si fuera del tipo de cosas generalmente dichas (y creídas) sobre el pasado, no sobre el presente. Esto pudiera sugerir un moderno y griego desdén por dichas crudezas, comparable con lo que está implícito en la incredulidad de Fedro con respecto a que Sócrates pudiera realmente creer la historia del rapto de Oritía por Boreas (*Fdr.* 228B-E). Sócrates hace notar que aquello que cuenta el relato (la generación de los seres humanos a partir de la tierra) “que, según dicen los poetas y han persuadido de él a la

¹⁵ Cornford (*The Republic of Plato*, p. 106) contiene “Eastern tale”, el que creo tiene una adecuada connotación racista.

gente, antes de ahora ha acontecido en muchas partes” (3. 414C). Esto pudiera ser una astuta referencia al propio mito de los atenienses sobre la autoctonía.¹⁶ Ellos proclamaban ser el único pueblo griego que había surgido literalmente desde la tierra a partir de la cual vivían: “Únicos entre los griegos”, dice Isócrates en una obra de 380 a. C. (*Paneg.* 24, en palabras similares a las de Sócrates en *Rep.* 3. 414E), “Debemos llamarla [al Ática] no solo nuestra tierra natal sino madre y nodriza”. Platón mismo había explotado la demanda ateniense, invistiéndola con fuertes compromisos democráticos e igualitarios, bastante diferentes a aquellos del mito de los metales mencionado aquí –en su parodia del discurso funerario de Pericles en el *Menexeno* (*Menex.* 237B-239A)–. Sin duda que considera para la *República* un público lector de escépticos corteses, con quienes se hace necesario algún tipo de disculpa para avalar el uso de dicho material. Hasta cierto grado, Sócrates ha preparado el camino con su teoría general del uso de relatos falsos en la educación de los niños. Pero este es el primer ejemplo real que presenta de un mito cuyo empleo recomienda y no critica, y que no sea aquel recuento plano como narración, sin representación dramática, del comienzo del Libro 1 de la *Ilíada* que menciona aquí en el Libro 3 (393C-394B). A partir de ahí, al menos, podemos conjeturar que proviene el alarde de nerviosismo en este momento.

En el Libro 2 de las *Leyes* de Platón, ocurre el siguiente intercambio (2. 663E-664A):

Clínias: La verdad es una cosa hermosa, Huésped, y tiene poder de perduración. Sin embargo, parece ser algo difícil persuadir a la gente de ello.

Huésped: Te concederé eso. Sin embargo, resultó fácil persuadir a la gente del relato sidonio [es decir, fenicio], aún increíble como era y a miles de otros.

Clínias: ¿Qué tienes en mente?

Huésped: El relato de los dientes que fueron sembrados, y de cómo hombres armados crecieron a partir de ellos. Este, de hecho, es un notable ejemplo para un legislador, de cómo alguien que lo intenta, puede persuadir de cualquier cosa las almas de los jóvenes, de modo que la única cuestión que debe plantearse al inventar dichos relatos es qué es lo que en efecto sería mejor para la ciudad, si estos fueren creídos. Luego debe descubrir cada posible estratagema para asegurar que la comunidad toda hable con una y la misma voz sobre estos temas, constantemente y a lo largo de todas sus vidas, en sus canciones, sus relatos y sus discursos.

Como tantos otros pasajes en las *Leyes*, este constituye entre otras cosas, un comentario sobre la Mentira Noble en la *República*. Sirve

¹⁶ Para lo cual véase N. Loraux, *Los Hijos de Atenas* (Princeton 1993), cap. 1.

para reforzar una lectura de la Mentira Noble que la relaciona, sobre todo, con el programa educacional de los Libros 2 y 3. Y, en particular, con el asunto de motivar a la gente a cuidar la ciudad desde su tierna infancia. Dada la teoría de Sócrates sobre la eficacia de los mitos al moldear el alma de los niños, es altamente plausible que los niños de los gobernantes y de los otros ciudadanos pudieran ser persuadidos de su mito fundacional –justo como el visitante ateniense lo visualizaba–. La hipótesis que Platón presenta de que podían hacerlo es avalada por –y ayuda a su vez a explicar– la manera que Sócrates argumenta en el pasaje del Libro 7, sobre el retorno de los filósofos a la caverna. Con una última mirada sobre ese pasaje, concluiré mi argumento.

Sócrates allí apela al reconocimiento de los filósofos de que están obligados a corresponder a la ciudad por la educación y crianza que han recibido (7. 520A-D). Cabría la preocupación (los expertos se han preocupado bastante) de que este es un argumento armado en un tono demasiado superficial para adecuarse a pensadores que han estado profundamente inmersos en el estudio de la Forma del Bien y todo lo que ello implica.¹⁷ Pero supongamos que los filósofos han sido persuadidos en su niñez de los mitos de la Mentira Noble, y que nunca han perdido ni la convicción que les fuera instilada en ellos, de que sobre todas las cosas deben cuidar de la ciudad como un asunto de obligación recíproca, ni (todavía más importante) la motivación para así hacerlo, que sustenta la convicción. Incluso si como adultos dejan de creer en los mitos como tales, aquella convicción –“difícil de borrar”, y probada con todo tipo de pruebas–, estaría profundamente inscrita en sus almas. Bajo esta suposición, podría creerse que, por mucho que fuera clara y universal la visión filosófica que gozan afuera de la caverna, y por mucho que parezca pequeña la vida humana desde esa perspectiva, o nuevamente, cuán preocupados pudieran estar de la salud y felicidad de sus propias almas, sin embargo, la convicción de su deber político estaría tan profundamente arraigado, que sus dictados no filosóficos y predialécticos triunfarían por sobre toda otra consideración. Se alude a la lúgubre perspectiva de volver a entrar en la caverna, de ajustar la perspectiva, lo que puede significar que necesiten un recordatorio de todo esto. (De allí el argumento sobre la reciprocidad que Sócrates asume que él mismo y los otros interlocutores les introducen). Cualquier error en recordar aquello a lo cual han estado dedicados todo el tiempo, no podría ser más que temporal. Un recordatorio de sus obligaciones, junto con una declaración de la contribución de lo que solo son capaces de hacer, gracias a su comprensión filosófica de la verdad, es todo lo que

¹⁷ Para una excelente revisión del debate sobre este asunto, véase E. Brown, “Justice and compulsion for Plato’s philosopher rulers”, *Ancient Philosophy* 20 (2000), 1-17.

deberá ser necesario para que ellos mismos se recuperen. En resumen, lo que Platón hace decir a Sócrates, aun cuando pareciera no requerir de un tratamiento filosófico, se muestra en cambio como lo apropiado para decir, precisamente por la profundidad de la convicción y la motivación a la cual alude.

Traducido por Ricardo Pesce
'The Noble Lie', Santiago de Chile, agosto de 2004