

USOS ÉTICOS Y USOS POLÍTICOS DE LA FICCIÓN EN PLATÓN

USES ETHICAL AND POLITICAL USES OF FICTION IN PLATO

María Isabel Santa Cruz *

RESUMO

Filósofos contemporâneos realizaram uma recuperação de Platão para achar nele confirmação ou germens de suas próprias ideias, porém também para atacar suas propostas e defender a legitimidade das próprias. Assim, se servem dos antigos com fins ideológicos atuais e que mais que uma influência dos antigos sobre os contemporâneos, se trata muitas vezes de uma manipulação que estes realizam de ideais muito frequentemente descontextualizadas, com o fim de levar água para o próprio moinho. Nos livros II e III da *República*, Platão justifica a aceitabilidade de incorrer na falsidade. Examinam-se os argumentos, reparando nos deslizamentos do significado do termo *pseûdos*, que, segundo o contexto, pode se interpretar como erro, engano, mentira ou ficção, para analisar a “nobre mentira” da autoctonia e dos metais e os ataques que Platão recebeu por defendê-la..

PALAVRAS-CHAVE: Platão, República; falsidade; mentira; ficção; “nobre mentira”

RESUMEN

Filósofos contemporâneos han llevado a cabo una recuperación de Platón para hallar en él confirmación o gérmenes de sus propias ideas, pero también para atacar sus propuestas y defender la legitimidad de las propias. Así, se sirven de los antiguos con fines ideológicos actuales y que más que una influencia de los antiguos sobre los contemporâneos, se trata muchas veces de una manipulación que éstos llevan a cabo de ideas muy a menudo descontextualizadas, con el fin de llevar agua para el propio molino. En los libros II y III de *República* Platón justifica la aceptabilidad de incurrir en falsedad. Se examinan los argumentos, reparando en los deslizamientos de significado del término *pseûdos*, que, según el contexto, puede interpretarse como error, engaño, mentira o ficción, para analizar la “noble falsedad” de la autoctonía y de los metales y los ataques que Platón ha recibido por defenderla.

PALABRAS-CLAVE: Platón; República; falsedad; mentira; ficción; “noble falsedad”

* Doctora en Historia de la Filosofía (Universidad de París I-Sorbonne). Profesora titular consulta de Filosofía Antigua (Facultad de Filosofía y Letras UBA). Investigadora Superior Emérita de CONICET-Argentina. Autora de numerosas publicaciones sobre temas de filosofía antigua y teoría de género. Directora de Proyectos, becarios y tesis de grado y posgrado.

El peso del pensamiento griego en la constitución de la filosofía de Occidente es un hecho innegable. Los griegos, en efecto, sentaron las bases de lo que, por largos siglos, hemos llamado filosofía, tanto por los problemas que han planteado como por el modo en que los han planteado y por las respuestas que nos legado, en metafísica, ética, estética, epistemología o filosofía política. Pero es también un hecho innegable que, desde la Antigüedad a nuestros días, los viejos filósofos griegos han sido pasados por múltiples y diversos tamices, tamices que responden a variadas perspectivas hermenéuticas, condicionadas, a su vez, por las posiciones filosóficas o la ideología¹ de quienes interpretan los textos. Así, es difícil, si no imposible, decidir cuál es el Heráclito, el Platón o el Aristóteles “verdaderos” y es objeto de discusión cómo abordar la lectura de los textos de los antiguos, problema que se inserta en otro más general que tiene que ver con el modo en que se concibe la relación entre la filosofía y su historia, cuestión que ha recibido diferentes respuestas, a menudo encontradas entre sí. Si no hay duda de que los griegos han ejercido y ejercen su influencia sobre la filosofía contemporánea, bien puede decirse, también, que la filosofía contemporánea ha ejercido y ejerce una clara influencia en nuestro acercamiento a los griegos, o, mejor a “nuestros” griegos.

Aunque es sin duda exagerada la famosa afirmación de Whitehead de que toda la tradición filosófica europea consiste en una serie de notas al pie a la obra de Platón, no puede negarse que el platonismo es una parte integrante de nuestra herencia cultural. Elogiado por muchos, Platón ha sido también objeto de encendidos ataques, en particular por su filosofía moral, política y social, conocida especialmente, aun por no especialistas, a través de la *República*.² Uno de los blancos de las críticas es la defensa platónica de lo que se suele considerarse mentira política, donde “mentira” traduce el término griego *pseûdos*, que prefiero verter, en principio, por el más neutro y general “falsedad”.

Me interesa examinar la justificación platónica de recurrir al *pseûdos* y el papel que ésta juega en *República* respecto de la caracterización y defensa de la justicia, caracterización que se sustenta sobre el principio de la división del trabajo, que, a su vez, se apoya y se asienta sobre al menos dos supuestos: la necesidad humana de asociación,

¹ Tomo “ideología” en un sentido general, para referirme a un conjunto de creencias y valores sostenido por un individuo o un grupo, no por razones puramente epistémicas, sino por razones ocultas que involucran intereses y estructuras de poder.

² Para citas y referencias seguimos la edición de la *República* de Slings 2003.

resultante de la no autosuficiencia de los individuos, y la diferenciación natural de capacidades y virtudes entre ellos.

Platón, por cierto, suele pintar a Sócrates como el paladín de la verdad, pero el Sócrates de la *República* justifica la aceptabilidad –y aun la necesidad- ética y política de incurrir en falsedad, trátase de ficciones, trátase de mentiras. Tras analizar los argumentos platónicos, haré algunas observaciones acerca de lecturas contemporáneas que –creo- los subestiman o no los examinan adecuadamente, descontextualizando el planteo de la cuestión e insistiendo 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 propios fines.³

Pseûdos es, en general, lo que no es verdadero y en tal sentido puede significar, según el contexto, “falsedad”, “error”, “engaño”, “mentira” o “ficción” (o, mejor, para usar un término menos comprometido que “ficción”, “fabulación”).⁴ Me ceñiré a los libros II y III de *República* con el fin de mostrar cómo Platón toca en tres ocasiones el tema del *pseûdos* desde perspectivas levemente distintas, que se engarzan entre sí y le permiten pasar de un registro ético a uno netamente político, gracias a los deslizamientos de significado del término.

Pasada la mitad del libro II, el tema del *pseûdos* aparece insertado en el desarrollo de una teología,⁵ que allí se presenta como un correctivo de la mitología poética, y cuyos dos *týpoi* principales son que los dioses son buenos⁶ y que, por ser inmutables, no pueden

³ Para la acusación a Platón de defensa de la manipulación política, la violación de los derechos y de la dignidad de los ciudadanos véase, por ejemplo, Annas 1981: 167. Son muy conocidos, por cierto, los ataques dirigidos contra Platón por Crossman 1959, quien trata de evaluar cómo sería mirado Platón en el mundo contemporáneo y lo tacha de reaccionario y promotor del uso inescrupuloso de la propaganda. Sobre este punto puede verse, por ejemplo, Taylor 1997: 31-48, quien argumenta para sostener el carácter paternalista del estado de *República*.

⁴ 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. Gill 1993: 46 sostiene que la distinción entre verdad y falsedad no está usada para caracterizar una distinción entre discurso fáctico y ficcional. El sentido de falsedad no es el de incorrección fáctica. Gill excluye hablar de ficción y se opone a los traductores que -como Lee, Grube o Shorey- tienden a usar “ficción” para traducir *pseûdos*.

⁵ La palabra teología aparece en *República* por primera vez en la literatura conservada. Cf. Nadaff 1996: 5-18). Para este aspecto del libro II y sobre el problema de hasta qué punto Platón suscribe la teología tradicional, cf. Ferrari 1998: 403 ss.

⁶ El principio sobre el que se sustenta toda la argumentación –que no se discute ni se justifica- es la existencia de la divinidad, equiparada a bondad, esto es, a perfección. La bondad o perfección es intrínseca a la

engañar.

El hilo de la argumentación que se desarrolla a partir de 376e es claro: la música, o las artes en general, comportan discursos, *lógoi*, y los *lógoi* son de dos tipos: uno *alethés*, verdadero, y el otro *pseudés*, que, para contraponerlo a “verdadero” podemos traducir por “falso”, tomando la noción de falsedad en un sentido muy amplio.⁷ De estos dos primeros enunciados de carácter aseverativo se pasa a otro que es ya de índole normativa: hay que educar a los futuros guardianes en ambos, pero primero en los falsos. Sócrates aclara inmediatamente a qué se está refiriendo: a que la educación de los niños comienza a través del relato de *mýthoi* (*mýthous légomen*), que ejercen sobre ellos, gracias a su maleable naturaleza, un fuerte influjo. Y a continuación señala que a pesar de que, en general, el mito es falso, en él hay también verdades (*toúto dé pou hōs tò hólon eipeîn pseûdos, éni dè kai alethê*: 377a4-5). Esos los mitos que se cuentan a los niños desde su primera infancia son aquellos sobre dioses y héroes narrados por los grandes poetas, y esos mitos son, para Sócrates, dañinos. Los dardos contra los poetas lanzados en los libros II y III de *República* no apuntan tanto a que sus mitos sean falsos, sino a que sus falsedades no son beneficiosas (*mè kalôs pseûdetai*: 377 d 8) y representan mal (*eikáze tis kakôs*) las características (*hoiōi eisin*) de dioses y héroes. Los mitos son literalmente falsos, pero no es ésa la razón por la cual haya de rechazárselos. Si se los rechaza es porque no son *kaloí*, lo cual, como se verá enseguida, significa que ellos conduzcan a la virtud.

En este contexto *pseûdos* parece cubrir dos significados. Por un lado, los mitos son *pseûdos* en tanto ficciones o fabulaciones, esto es son invenciones imaginarias (con visos de credibilidad) y en tal sentido no responden a hechos reales; pero, además, son falsos en tanto representan a dioses y héroes con características que son inconciliables con la definición misma de dioses y de héroes. Esto es: los poetas construyen relatos que son falsos en un doble sentido: por ser ficticios (y, por añadidura, dañinos) y por atribuir a los dioses y a los héroes naturalezas y acciones que es imposible que le correspondan.

naturaleza divina: divinidad es sinónimo de bondad, en el sentido de perfección (tanto ontológica como moral). 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. 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. Platón puede afirmar esto en razón de su herencia tanto de la piedad popular como de la socrática: los dioses son buenos porque son sabios, y son sabios en razón de su propia naturaleza.

⁷ Aquí el mito se presenta como un tipo de lógos. “Lógos” está pues tomado en un sentido muy amplio, pues incluye, como una de sus especies, al mito, que es lógos falso.

Los mitos son en general falsos, pero los “buenos” mitos contienen verdades. Y debemos aquí hacer una distinción de niveles cuando hablamos de verdad y de falsedad, distinción que es fundamental para comprender la justificación de incurrir en falsedades. Podríamos entender que se está estableciendo aquí una distinción entre verdad fáctica y verdad moral normativa. En efecto, lo fácticamente verdadero, en el sentido de que responde genuinamente a los hechos, no es lo mismo que lo que Sócrates considera verdadero en su proyecto educativo y político.

Los mitos que han de narrarse a los niños en el estado sano que Sócrates y sus interlocutores están construyendo con palabras, son aquellos compuestos para cultivar buenas disposiciones en la naturaleza maleable del alma infantil. En este contexto, *pseûdos* tiene el significado de ficción o fabulación y ésta tiene un uso netamente ético, fácilmente justificable y aceptable: la formación del carácter, para conducir a la virtud. Un poco más adelante Sócrates alude a una nueva forma de *pseûdos*,⁸ presentada en la segunda regla de una buena teología, según la cual los dioses no pueden mudar sus formas ni engañar: el *pseûdos* medicinal (382 c), que es útil como preventivo (*apotropé*) a la manera en que lo es una droga (*phármakon*). En medio de este segundo *týpos* teológico aparece una distinción importante: la distinción entre *alethôs pseûdos* (382 a 4; b 7) y *tò en toîs lógois* (382 b 8; c 7), entre falsedad en sentido genuino y falsedad verbal.⁹ Verdaderamente falsedad es la *amathía* de quien está engañado y ha sido engañado (*pseúdesthai te kai epseûsthai*); como dice después, “verdaderamente falsedad es la *ágnoia* en el alma de quien ha sido engañado (*epseusménou*), ignorancia que se ha instalado como resultado de haber sido mal encaminado, mal enseñado; *pseûdos* refiere aquí a un estado mental de error o de engaño. El *pseûdos* verbal, en cambio, es *mímema* de un *páthema* del alma, surgido posteriormente, y es un *eídon* y no una falsedad totalmente pura (*ákraton pseûdos*), porque no engaña a la

⁸ Page 1991: 16 llama la atención sobre una observación de Sócrates que anticipa la aparición del segundo tipo de *pseûdos*, marcando un cambio de criterio o un desplazamiento desde la formación del carácter a la estructura de la comunidad –esto es del registro ético al político– al introducir un nuevo fundamento para justificar la censura de la mitología tradicional: esos relatos que achacan origen de los males a los dioses no deben circular en la ciudad, *si ésta ha de estar regida por buenas leyes (ei mellei eunomésesthai: 380 b 7-8)*. Ellos no son *xýmphora* ni *sýmphona* (380 c 3-4).

⁹ En un trabajo anterior me he ocupado de esta distinción más extensamente. Cf. Santa Cruz 2007.

razón sobre el bien.¹⁰ Esa falsedad verbal, que no es resultado de la ignorancia, sino que supone conocimiento por parte de quien la enuncia, puede ser de dos clases: mentira y ficción; y en ambos casos se justifica el incurrir en falsedad verbal ante otros si con ello se busca su bien. Puede tratarse de un discurso mentiroso que se acomoda a las exigencias de la política y la guerra, y, en tal sentido, es una medicina (*phármakon*) y como tal es útil, se dirija a enemigos o a amigos. Y puede tratarse de una ficción, pues, con respecto a la mitología, esto es, las historias sobre los dioses, es útil cuando “por no saber la verdad de los hechos de antaño, asimilamos todo lo que podemos la falsedad [en el sentido de ficción] a la verdad” (382 d 2-3). Esto significa que cuando es imposible conocer la verdad por la naturaleza del objeto, es lícito inventarla, esto es, construir una ficción, de acuerdo con la mejor comprensión de lo que los ciudadanos deberían creer (382c6-d4).¹¹

Platón introduce esta distinción entre *pseûdos* genuino y *pseûdos* verbal –esto es, entre tener creencias erróneas y enunciar falsedades, sean éstas ficciones o bien mentiras– porque ello le permite llamar a sus arcontes ideales idealmente veraces, aun cuando en la práctica incurran en falsedades.¹² Los ejemplos de Sócrates ponen claramente de manifiesto que las mentiras y ficciones de los gobernantes de la ciudad sana son siempre verbales y no genuinas. En general, el sentido es afirmar la preferibilidad de la falsedad 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 hará en los libros siguientes– la legitimidad de la falsedad políticamente útil.

Una de esas falsedades terapéuticas es el bien conocido mito de la autoctonía y de los metales que se narra más adelante (414 b- 415 d), contexto en el cual hay que entender el *pseûdos* como ficción. A él se hace referencia como “una de aquellas falsedades útiles de las que hablábamos hace un rato” (414 b-c). Este mito que Sócrates procede a narrar sigue

¹⁰ Según Lear 2006: 31 la falsedad verbal tiene esencialmente la misma estructura de una alegoría no reconocida como tal.

¹¹ Reeve 2004: xxi también remite a *República* V 459 c-460 a: la mentira –verbal y no genuina– consiste en que es el azar y no la planificación de los gobernantes lo que regula las uniones sexuales.

¹² Adam 1963: 122, nota a 382b13.

los principios que antes se han sentado a propósito del mito y de la ficción en general¹³ y tiene como claro fin expresar en forma ficticia o de fabulación verdades esenciales sobre la ciudad que se está construyendo, así como los mitos que se narran a los niños expresan –o deberían expresar– verdades sobre los dioses y las conductas humanas.

Todo el resto de la descripción de la ciudad que viene a continuación se atiene a un principio que es clave: los guardianes tienen por misión preocuparse por la ciudad, preservarla y cuidarla (412b-414b) y, para ello, deben estar movidos por un amor a la ciudad, basado sobre la convicción de que los intereses de la ciudad en su conjunto coinciden con los propios. La historia se cuenta a los ciudadanos para que se establezca entre ellos lazos de amor y amistad: “Bastaría esto solo para que se cuidasen mejor de la ciudad y de sus conciudadanos” (415 d). Pero se les cuenta también con el fin de instalar en ellos, a través de la persuasión, la convicción de que la división de funciones sobre la que se sustenta la justicia tiene una sanción divina. El mito procede de la autoctonía, pero en realidad son dos historias diferentes, que se combinan para reunir dos propósitos diferentes necesarios para el establecimiento de la ciudad ideal: el amor a la ciudad y la división de funciones.

En 414b comienza un punto digno de ser resaltado. Como la educación y el sometimiento a pruebas no son suficientes para asegurar la armonía entre los intereses privados y los públicos, armonía que no se daba en la ciudad de los cerdos, Sócrates propone recurrir a otro expediente del que antes ya habló: la noble falsedad. “Pero de entre aquellas falsedades (*tôn pseudôn*) –dije– a las que, como antes dijimos, puede recurrirse en caso de necesidad (*en déonti*), ¿qué medio tenemos al alcance para que, contando una noble falsedad (*gennaîón ti pseudomévous*) podamos persuadir (*peîsai*. Cf. *peîsai* y *peithoûs* tres líneas después), en primer lugar, a esos mismos gobernantes y, si no, al resto de la ciudad?”. Y, ante el desconcierto de Glaucón, aclara Sócrates: “Nada nuevo –dije– sólo un caso fenicio, ocurrido ya en otro tiempo en muchos lugares, según dicen los poetas y lo han hecho creer (*pepeîkasin*), pero que no ha ocurrido entre nosotros ni sé si podría ocurrir y que requiere una gran persuasión para hacerlo creíble (*peîsai de sychnês peithoûs*)” (414b-c).

Es ésta una falsedad justificada, a la que podrá recurrirse en caso de que ello sea

¹³ Cf. Lee 1974: 181.

necesario. Platón no aclara cuándo es necesario, pero se desprende que es toda vez que se requiera para sustentar el régimen que se está delineando. Son sólo los gobernantes los que podrán decir falsedades a enemigos y conciudadanos “en beneficio de la ciudad” (*ep’ ophelia tês póleos*).¹⁴

Platón no halla dificultad en que se debe contar a la gente algo que es literalmente falso acerca de sus orígenes, a la manera de una fábula. ¿Pero por qué llamar “noble” a esa falsedad? Cómo entender “noble” (*gennaïon*) en la expresión “noble falsedad” dista de ser claro. La expresión puede ser irónica o tal vez juegue con la etimología o puede querer decir que es una magnífica mentira, en el sentido de grandísima, enorme. La mentira puede ser considerada aquí como grande o noble en virtud de su propósito cívico, pero la palabra griega también puede ser usada coloquialmente, con el significado de mentira masiva, indudablemente mentira. Lee,¹⁵ por ejemplo, –quien critica a Popper– traduce por “*some magnificent myth*” y Cornford¹⁶ por “*bold flight of invention*”. Vegetti,¹⁷ en cambio, traduce por “*nobile*”. Por su parte, Schofield –quien sostiene que “*lie*” es la traducción correcta de *pseûdos*– piensa que, más allá de que Platón no lo explicita, bien puede pensarse en qué sentido Platón la consideraba noble: la devoción a la propia ciudad era un ideal ampliamente aceptado por los griegos, familiar desde Homero (particularmente en la figura de Héctor en la *Ilíada*) hasta las oraciones fúnebres atenienses. Así, un mito cuyo propósito era el de promover tal devoción por la ciudad que Sócrates describe como “buena” podría considerarse como algo “noble”.¹⁸ Claro que si Platón pensaba que era persuasiva es otra cosa. Sócrates insiste en ese aspecto de la persuasión, tanto al introducirla cuanto al reflexionar sobre ella una vez contada.

¹⁴ Así, lo que está en juego es que sólo la ideología puede sustentar la devoción hacia una comunidad política. En *Leyes* esto se torna más y más evidente, con el papel central que se da a la persuasión y al generar convicciones profundas en los ciudadanos.

¹⁵ Lee 1974: 181.

¹⁶ Cornford 1941: 106 sostiene que “noble mentira” es una expresión autocontradictoria, no aplicable a la inofensiva alegoría de los metales y que sugeriría que Platón aprobaría las mentiras, en su mayor parte innobles, a las que se llama ahora propaganda.

¹⁷ Vegetti 1998: 142.

¹⁸ Schofield 2006: 287 y 293.

La noble falsedad se presenta como un mito (415 a) y como un mito de origen.¹⁹ Todas las advertencias que Sócrates hace y todas las precauciones que toma antes de embarcarse en la historia muestran cómo el relato mítico que seguirá no es en realidad una mentira lisa y llana sino una narración ficticia de la fundación de las diferencias sociales, cuyo fin es transmitir lo que se considera una verdad desde el punto de vista de los fundadores.²⁰ Se la presenta como si fuera un único relato, pero en realidad tiene dos partes bien diversas y combina dos mitos, que Platón también combina más tarde en *Político*:²¹ la primera parte retoma el mito de los *gēgeneîs*: todos los miembros de la ciudad y ante todo los guerreros han nacido de la tierra, educados y equipados antes de surgir de ella. Esta historia es imaginable, pero no creíble. A ella se hace referencia en *Leyes* (II, 663d-664a) justamente como una de los cientos de historias sobre las que el legislador puede persuadir, aunque en sí misma sea no creíble.²²

La segunda parte de la narración en *República* III retoma el mito hesiódico de las edades (*Erga*, 109-201) pero en una versión sincrónica.²³ En lugar de la estructura genealógica que tenía el mito en *Erga*, en el sentido de un progresivo alejamiento de la edad de oro primigenia, Platón transforma la historia en una que tiene que ver con la diferenciación de categorías de miembros de la sociedad y su especialización en las tres grandes funciones de ella: el gobierno, el apoyo militar y la producción (agricultores y artesanos). Cuenta que en la composición de los seres humanos los dioses han mezclado diferentes metales. El objeto de las dos partes de la historia es diferente y ambos objetos deben combinarse. Si los ciudadanos creen la verdad de la primera historia, ello creará

¹⁹ El mito sobre orígenes lejanos es uno de los tipos de falsedades útiles que Sócrates ha reconocido ya en el libro II (382d).

²⁰ Calabi 1998: 446 sostiene que al pasar de la primera parte de la “noble mentira” a la segunda se verifica también un pasaje del *pseûdos* al *mythos*: el relato sobre los nacidos de la tierra es *pseûdos*, mentira, aunque sea noble y necesaria, mientras que aquel sobre la mezcla de los metales es *mythos*, metáfora de una verdad.

²¹ La utilización y combinación de estos mitos en el gran mito cosmológico-político del *Político* responde a un propósito diferente, problema en el que no podemos entrar en este trabajo.

²² En el contexto de las *Leyes*, obra en la que la persuasión juega un papel de primera importancia, la persuasión que logra el legislador no es sobre el contenido literal de la historia sino sobre lo que ella revela como objetivo a lograr. Se trata de que los ciudadanos asuman como verdadero para ellos ese objetivo.

²³ En *República* V, el propio Platón, al referirse a la suerte de la raza áurea, remite explícitamente a Hesíodo (468e4-469a3) y en el libro VIII, indica de oro, de plata, de bronce y de hierro como *tà Hesiódou te kai tà par' hymîn géne* (546d8-547a1).

lazos de sangre con su ciudad, con la que sentirán que tienen el mismo vínculo que tienen con su familia. La historia hermana a los hombres, nacidos todos de una misma madre y da una conexión natural de cada individuo con una determinada ciudad, con una porción de territorio de donde todos han nacido en iguales condiciones. Las ventajas de la autoctonía son que los ciudadanos, con buena fe y conciencia, pueden estar orgullosos de la justicia de su régimen.

La segunda parte de la narración expone el origen de las diferencias sociales, dando sanción divina o justificación teológica a la diferencia y jerarquía natural de capacidades y de virtudes humanas (y diferenciación de funciones conforme a tales capacidades y virtudes). Pero esta diferenciación se introduce bajo el manto de la afirmación de una fraternidad universal. La primera parte de la “noble falsedad” tiende a que los ciudadanos sientan que el apego convencional a su ciudad y a su régimen es en realidad natural. La segunda se escuda en la primera para atemperar los aspectos potencialmente intolerables de la desigualdad de aptitudes, que el mito presenta como naturales. Los dos mitos se engarzan, aunque no resulta del todo fácil comprender cómo la diferencia jerárquica que surge de la historia de los metales no compromete la idea de fraternidad que sale de la historia de Cadmo. Pero es precisamente por el parentesco entre todos los hombres que puede explicarse que no haya un determinismo “racial”. Pueden nacer hijos de plata de padres de oro, hijos de oro de padres de plata y la convicción de que eso es verdadero impide que el régimen sea minado por el falso supuesto de que hay un estricto determinismo y que las capacidades naturales son siempre y necesariamente heredadas. Esta movilidad social resulta entonces también de la ideología de la fraternidad. Así, la historia permite al régimen combinar las ventajas políticas de esa jerarquía con las de la movilidad.

Ahora bien, a pesar de la insistencia en la fraternidad universal, el mito de los metales parece inconciliable con la idea de una igualdad natural entre los seres humanos. La noble mentira, entonces, admite fraternidad y movilidad social sin igualdad. Para Popper –sobre el que volveré más adelante– se trata de una teoría colectivista, tribal y totalitaria de la moralidad.²⁴ Aunque Platón no toca este aspecto en *República*, en esta obra está presente, de modo implícito, una concepción sobre la igualdad y sobre la justicia como basada en la

²⁴ Popper 1957: 80.

igualdad proporcional que se explicita con toda claridad en *Leyes* (757a-758a), donde Platón distingue entre una “igualdad por medida, peso y número”²⁵ y una igualdad, homónima de la primera, que consiste en “otorgar a cada uno lo adecuado a su naturaleza”.²⁶

En el relato de la autoctonía y los metales nuevamente aparece la recurrencia al mito como falso (en el sentido de ficción), pero, paradójicamente, verdadero, en tanto es verdad desde el punto de vista de lo que Sócrates se propone transmitir. La primera parte expresa una verdad, en el sentido de un hecho: el apego de los ciudadanos a este o aquel determinado territorio: “es un caso fenicio, ocurrido ya muchas veces en otros tiempos,... pero que nunca pasó entre nosotros”.²⁷ En la primera parte: que los gobernantes y guerreros tienen que ocuparse de su país y defenderlo como a una madre y una nodriza y pensar en los ciudadanos como sus hermanos y nacidos de la tierra. Generar amor a la ciudad no es algo que pueda lograrse a través de consideraciones racionales. En algunos puntos se afirma que contribuir al bien de la ciudad redundaría en el bien propio. Pero hallar el propio interés en el bien de la ciudad no es lo mismo que amar a la ciudad. Para lograrlo no se trata de recurrir a la vía argumentativa, sino a la producción de una ideología aceptada en general.²⁸ Aceptada no sólo por los ciudadanos en su conjunto, sino principalmente por los gobernantes y guardianes (414c-d). Pero ellos deberán aceptar, tener la convicción, no sólo de que un dios los forjó desiguales poniendo en ellos diferentes metales, esto es, diferentes virtudes, sino, además, que hay que hay medios de ver los diferentes metales y que hay quienes están capacitados para reconocerlos.

Parece que Platón no considera la posibilidad de infundir convicciones profundas acerca de la necesidad de amar a la ciudad y promover el bien común mediante una

²⁵ Aristóteles la llama igualdad aritmética, distinguiéndola de la igualdad geométrica, que consiste en dar la justa medida a cada uno conforme a su naturaleza, esto es más al mayor y menos al menor (*Pol.* 1301b 29-1302a 8; cf. *EN* 1131b 25-1133b 28). Desde el punto de vista platónico, la democracia, al conceder iguales derechos a todos los ciudadanos, no prestaba atención al valor o al mérito de cada uno, con lo cual la igualdad no era, en verdad, tal sino lo contrario, una desigualdad. Platón lo señala explícitamente en un conocido pasaje de *República* VIII (558c 4-7). La igualdad geométrica representa la verdadera justicia de la ciudad.

²⁶ Me he ocupado de esta cuestión en un trabajo anterior. Cf. Santa Cruz 2004: 273-288.

²⁷ Sobre las razones para llamar “fenicio” al mito, cf. Schofield 2006: 284-285.

²⁸ Cf. Schofield 2006: 286-287.

argumentación racional.²⁹ El problema es cómo persuadir al individuo para que actúe teniendo como objetivo el bien de la ciudad. La noble falsedad es así un medio para el logro de la instalación de una verdad, verdad que es patrimonio del filósofo o del fundador. Pero lo que el fundador genera en los ciudadanos no es una verdad sino una convicción o una opinión verdadera.

El legislador de *Leyes* también puede valerse de todos los medios a su alcance para persuadir de los principios de la ciudad de los Magnetes. El legislador persuadirá “de algún modo con hábitos, alabanzas y razonamientos” a propósito de la vida justa es mejor que la injusta (II 663c), podrá persuadir acerca de historias tan “increíbles” (*aphítanon*) como la del mito de la fundación de Tebas por Cadmo y puede y debe recurrir a ellas porque ha de persuadir a la ciudad para hacer el mayor bien y para ello deberá valerse de todos los medios (663d- 664a). Si el propósito es lograr el bien, el legislador puede persuadir a las almas de los jóvenes valiéndose de todos los medios (*pâsan mechanén*) a su alcance, y aun recurriendo a la mentira. “Diciendo que los dioses han puesto identidad entre la vida más placentera y la vida más honesta, diremos algo muy verdadero y tendremos también mayor fuerza de persuasión, frente a quien se debe persuadir, que si enunciáramos nuestro discurso de algún otro modo” (664b- c).

Quisiera subrayar cómo los tres tratamientos sobre la falsedad que aparecen en los libros II y III de *República* están cuidadosamente encadenados y deben comprenderse uno a la luz de los otros. El primer tratamiento se inserta en un contexto ético y tiene que ver con la necesidad de formar el carácter de los niños mediante historias que, aunque falsas, en el sentido de ficticias, implanten en ellos verdades morales, para que sus naturalezas plásticas crezcan en la buena dirección y se encaminen en la idea del bien. La “noble falsedad” sobre la autoctonía y los metales se inserta, en cambio, en una dimensión claramente política y tiene por fin generar la convicción en la fraternidad universal a la vez que en la diferenciación natural de funciones, sobre las que se construirá una ciudad justa. La distinción entre falsedad en sentido genuino –la ignorancia- y falsedad verbal, aunque

²⁹ Puede evocarse, a propósito de este punto, la conversación entre Sócrates y Calicles, en la tercera sección del *Gorgias*. En efecto, el Sócrates del *Gorgias* no logra persuadir a Calicles de que es mejor padecer injusticia que cometerla mediante una argumentación racional y recurre, en última instancia, al mito escatológico, que, como mito que es, es falso, pero que es verdadero desde el punto de vista de la verdad moral que transmite. Así también, en *República*, Platón parece tener plena conciencia de que no es a través de una argumentación racional que se pueda promover el amor a la ciudad y que el solo modo de lograrlo es a través de una ideología política holística.

pueda tener valor en sí misma, es claramente funcional al argumento general y sirve como gozne entre el registro ético y el netamente político. Está destinada a justificar que no toda falsedad es mala, que se puede faltar a la verdad, sea narrando una ficción, sea mintiendo, y a justificar, además, la necesidad de mentiras terapéuticas por parte de quienes, con conocimiento de en qué consiste el bien de la ciudad y, por lo tanto, de los individuos, se valgan de historias persuasivas para generar en el alma de los ciudadanos convicciones que resultan imprescindibles para la instalación y mantenimiento del régimen justo. En *República*, anacrónicamente, se podría decir que la noble falsedad es retóricamente eficaz, y, desde la perspectiva de los fundadores es buena y, como tal, verdadera, porque crea un lazo social y sustenta la justicia.

El apoyo explícito en esos mecanismos para lograr asentimiento y compromiso con el ordenamiento social propuesto tiene, sin duda, la capacidad de provocar rechazo y parece incompatible con el supuesto de la filosofía política liberal moderna desde Locke de que el único modo válido de legitimar el orden político es apelar a consideraciones racionales que lleven a aceptar tal orden. Y también es incompatible con el principio, a menudo asociado con la ética kantiana, de que los individuos han de ser tratados siempre como fines y nunca como medios. Así la propuesta platónica de recurrencia a la mentira política puede verse como una afrenta a la dignidad humana y lesiva de la autodeterminación de los individuos.

Muchos filósofos contemporáneos llevan a cabo una recuperación de los antiguos en general y de Platón en particular para hallar en ellos confirmación o gérmenes de sus propias ideas, pero también para atacar sus propuestas y defender la legitimidad de las propias. Así, a menudo enmascaran el pensamiento de un filósofo antiguo para volverlo atractivo y actual, sea para apoyarse en él, sea para denostarlo. En uno y otro caso podría decirse que se sirven de los antiguos con fines ideológicos actuales y que más que una influencia de los antiguos sobre los contemporáneos, se trata muchas veces de una manipulación que éstos llevan a cabo de ideas muy a menudo descontextualizadas, con el fin de llevar agua para el propio molino.

A propósito de Platón se ha llegado a decir que tras la máscara de un héroe filosófico se oculta la engañosa y peligrosa figura de un villano ideológico.³⁰ Nietzsche, por ejemplo, lanza sus dardos contra lo que él considera una moral represiva. Las principales

³⁰ Cf. Meyerhoff 1967: 187.

críticas a la propuesta moral y política de Platón le fueron dirigidas desde la perspectiva del liberalismo del siglo XIX y, mucho más radicales, desde el marxismo, para el que el tipo de gobierno propugnado por Platón es el propio de una sociedad esclavista. Bertrand Russell, para igual indignación de comunistas y platonistas, comparó, en 1920, el estado soviético con la *República* de Platón y treinta años después, en un ensayo sobre filosofía y política, sostuvo que la maestría artística de Platón en la construcción de su utopía, de corte totalitario, fue tal que “los liberales nunca advirtieron sus tendencias reaccionarias, hasta que sus discípulos Lenin y Hitler les ofrecieron una exégesis práctica”. Y, más aún: “Que la *República* de Platón haya sido admirada, en su aspecto político, por gente decente, es tal vez el ejemplo más abrumador de tozudez literaria en toda la historia”. El sistema propuesto por Platón –añade Russell– “deriva su fuerza persuasiva del matrimonio entre el prejuicio aristocrático y la ‘filosofía divina’”.³¹ Pero sin duda el ataque más duro es el de Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*.

Para Popper, cuya crítica a Platón, como es sabido, es formidable, tanto por su peso como por la amplia difusión que ha tenido, Platón es un totalitario opuesto a toda idea liberal o humanitaria, un “historicista” y un “racista”, y la mentira que defiende es inescrupulosa y calculada. Más aún, Popper sostiene que Platón mismo la presenta con la decidida admisión de que ella es un fraude y subraya el uso del verbo “persuadir”: persuadir a alguien de que crea en una mentira significa, más precisamente, engañarlo, extraviarlo o burlarse de él “y estaría más a tono con el franco cinismo del pasaje expresar en nuestra traducción: ‘Podemos, si tenemos suerte, burlarnos incluso de los propios gobernantes’”.³² Popper sostiene que el mentir y engañar de los filósofos gobernantes es de hecho incompatible con la caracterización que en la propia *República* (475e; cf. 485 b, f, 501c) hace Sócrates del filósofo gobernante como amante de la verdad y de la contemplación de la verdad.³³ No hay que olvidar que Popper, como otros que atacan a Platón, escribe acechado por los espectros del nazismo y del comunismo. Es preciso advertir que los cargos que hace a Platón de uso inescrupuloso de la propaganda reposan en

³¹ Russell 1950: 16-17.

³² Popper 1957:140.

³³ Popper 1957: 138.

buena parte en una traducción intencionalmente sesgada del *gennaïon pseûdos* por “*lordly lie*”³⁴ o “mentira señorial”, como lo vierte la traducción española. Por lo demás, Popper se refiere al mito fundacional usando términos emotivos y engañosos, como “*the Myth of Blood and Soil*”,³⁵ de la Sangre y del Suelo, y trata a los “metales” como “caracteres raciales”. Las tintas están demasiado cargadas. Aunque no me detendré en el análisis de las críticas de Popper, quisiera señalar que esto último no tiene, por cierto, demasiado sentido, pues todos los ciudadanos de *República* son griegos y las cualidades simbolizadas por los metales no son en ningún sentido raciales. Seguramente Platón, temperamento aristocrático, creía en una clase hereditaria de guardianes, especialmente dotados desde el punto de vista del conocimiento, pero tal creencia, aunque pueda ser equivocada, no parece una forma de racismo.

Sin duda, muchos de los rasgos del orden social propugnado por Platón están presentes en regímenes totalitarios y en particular –más allá de los ejemplos históricos del siglo XX- en algunas dictaduras actuales.³⁶ Los actuales dictadores reclaman adhesión o “lealtad” e intentan inculcar por medios diversos (la educación desde la niñez, la censura a la literatura y al arte en general, la “purificación” de las costumbres, la persecución a los “disidentes”) una fe absoluta en su “sabiduría” y en que ellos son la encarnación de los deseos y de la voluntad del pueblo, si no de Dios mismo. Pero Platón traza una neta distinción entre filósofos gobernantes y tiranos. Los modernos dictadores pretenden no ser tiranos sino filósofos reyes, pero tiranizan a quienes no comparten su ideología y deben someterse al régimen.

Que el filósofo esté habilitado para recurrir a la mentira o a la ficción porque sabe hacer buen uso de ella para, paradójicamente, promover el bien y la verdad, es una hipótesis plausible. Se puede juzgar la mentira y aun el engaño a la luz de sus efectos, aunque eso no parece corresponderse con el espíritu platónico, esto es, juzgar el bien de una cosa no por sí mismo sino por sus consecuencias. El único modo de justificarlo es apelando al conocimiento: sólo el que conoce el bien puede usar los medios necesarios para lograrlo.

³⁴ Popper 1957: 140.

³⁵ Popper 1957:139-140.

³⁶ Sobre esta cuestión cf. Hoernlé 1938: 166-182.

Pero aceptar la legitimidad de esto último exige haber aceptado los supuestos que están en juego: que existe la posibilidad de conocer el bien, que hay quienes están particularmente dotados para conocerlo y, antes aun, que efectivamente hay un bien en sí. Y allí está el problema.

Para concluir, quisiera hacer unas breves observaciones acerca de las posibilidades y de los límites de nuestro acercamiento, interpretación, apropiación y uso de antiguos en general y de Platón en particular. En un trabajo escrito en 1984, Richard Rorty,³⁷ refiriéndose a las relaciones entre la filosofía y la historia de la filosofía, traza, entre otras, una distinción entre lo que él llama “reconstrucción histórica” y “reconstrucción racional”. Una reconstrucción histórica será aquella que respeta la máxima de Q. Skinner: “No puede decirse de ningún agente que haya querido decir o que haya hecho algo que él nunca hubiera sido llevado a aceptar como descripción correcta de lo que había querido decir o había hecho”. Una reconstrucción racional, en cambio, no se atiene a esta máxima. Consiste en conversar con los muertos como si fueran nuestros contemporáneos, describiendo sus concepciones filosóficas en los términos de nuestras propias concepciones filosóficas. Rorty reconoce el carácter anacrónico de este tipo de reconstrucción, pero la considera perfectamente admisible si se es consciente de él. La reconstrucción histórica consiste en describir las concepciones de los filósofos muertos en sus propios términos, ubicándolos en su contexto y recreando la escena intelectual en la que vivieron y sus conversaciones reales o imaginarias con sus contemporáneos. Rorty reconoce que no es fácil decidir si puede considerarse que ponen en claro “lo que el muerto realmente dijo”. Al hacer una reconstrucción histórica estaremos explicando al filósofo en cuestión “en sus propios términos”; si hacemos una reconstrucción racional lo estaremos explicando “en nuestros términos”, ignorando el hecho de que el filósofo muerto, en los hábitos lingüísticos en los que vivió, podría haber repudiado esos términos como extraños a sus intereses e intenciones. Dicho de otro modo, o bien imponemos nuestros problemas y patrones, anacrónicamente, a los filósofos del pasado para “conversar” con ellos o bien nos limitamos a una interpretación para hacer que sus falsedades parezcan menos tontas al ser ubicadas en el contexto del tiempo en el que vivieron. Esas dos alternativas, según Rorty, no constituyen un dilema. Puede hacerse ambas cosas, pero separadamente, ya que su

³⁷ Rorty 1984: 49-56.

mezcla genera confusiones.

No hay duda alguna de que Platón ha despertado encendidos ataques y ha tenido defensores en tiempos modernos debido al vívido carácter de su obra, a lo provocativo de sus propuestas y a la relevancia de los problemas planteados y de las soluciones ofrecidas para la teoría moral y política y las controversias contemporáneas. En teoría ética Platón aparece como el padre de todas las concepciones basadas sobre la ley natural y como el enemigo de todo relativismo y subjetivismo. Si atendemos a las controversias, advertimos que Platón está comprometido con uno o con otro lado y se puede recurrir a él tanto para defender la propia ideología como para atacar las ajenas. En la lucha entre defensores y detractores de Platón, muchas veces se dan esas confusiones que señala Rorty entre interpretaciones platónicas, esto es qué dijo o quiso decir Platón, y críticas a sus doctrinas, esto es, decidir qué está bien y qué está mal en ellas. Y como producto de esas confusiones, muy a menudo se idealiza o se denota no a Platón sino a su fantasma.

REFERÊNCIAS

- Adam, J. (1963) **The Republic of Plato**. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices, Vol. I (Books I-V) (1ª ed. 1902), Cambridge University Press: Cambridge.
- Annas, J. (1981) **An Introduction to Plato's Republic**, Clarendon Press: Oxford.
- Bambrough, R. (ed.) (1967) **Plato, Popper and Politics**, Heffer: Cambridge.
- Calabi, F. (1998) “**La nobile menzogna**”, in M. Vegetti (1998) 445-457.
- Crossman, R.H.S. (1959) **Plato Today**, 2d. ed., Allen & Unwin: London.
- Ferrari, F. (1998) “**Theologia**”, in M. Vegetti (1998) 403-425.
- Gill, C. (1993) “Plato on Falsehood – non Fiction”, in C. Gill and T.P. Wiseman (eds.), **Lies and Fiction in the Ancient World**, University of Texas Press: Austin.
- Hoernlé, R. (1938) “Would Plato have approved of the National-Socialist State?”, **Philosophy 13**: 166-182.

Lear, J. (2006) “Allegory and Myth in Plato’s Republic”, in G. Santas (ed.) (2006) **The Blackwell guide to Plato’s Republic**, Blackwell: Oxford, 25-43

Lee, D. (1974) Plato : **The Republic**. Traslated with an Introduction, Second ed. (revised), Penguin Books : London

McPherran, M. (2006) “The Gods and Piety of Plato’s Republic”, in G. Santas (ed.) (2006) **The Blackwell guide to Plato’s Republic**, Blackwell: Oxford, 84-103.

Meyerhoff, H. (1967) “Plato among Friends and Enemies”, in R. Bambrough (ed.) 187-198
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 new Standard Greek Text, with Introduction, Hackett : Indianapolis/Cambridge.

Rorty, R. (1984) « The historiography of philosophy : four genres », in R. Rorty, J. Schneewind, Q. Skinner (eds.) **Philosophy in History**, Cambridge University Press : Cambridge, 49-73

Russell, B. (1950) “Philosophy and Politics”, in **Unpopular Essays**, Allen & Unwin: London, 9-34

Santa Cruz, M.I. (2004) “On the Platonic Conception of Equality”, in M. Migliori, L. Napolitano Valditara (eds.) **Plato Ethicus. Philosophy is Life**, Academia Verlag: Sankt Augustin, 273-288.

Santa Cruz, M.I. (2007) “Falsedad genuina y falsedad verbal en Platón”, in A. González de Tobia (ed.) **Lenguaje, Discurso y Civilización. De Grecia a la Modernidad**, Universidad Nacional de La Plata: La Plata, 271-286.

Taylor, C.C.W. (1997) “Plato’ Totalitarianism”, in R. Kraut (ed.) (1997) **Plato’s Republic. Critical Essays**, Rowman & Littlefield: Lanham, 31-48.

Vegetti, M. (1998), **Platone, La Repubblica**. Traduzione e commento a cura di ---, vol II, Bibliopolis: Napoli.

Lista de pasajes citados o referidos

Platón, *Rep.* 376e - p. 3; 377a4-5 - p. 3; 377d8 - p. 3; 380b 7-8 y c 3-4 - p. 4, n. 9; 382 a 4, b7, b8, c7 - p. 4; 382c - p. 4; 382 d 2-3 y c6-d 4 - p. 5; 414 b- 415 d, 414 b-c - p. 5; 412b-414b - p. 6; 414 b, 414 b-c, 415 d - p. 6; 415 a - p. 7; 382d - p. 7, n. 20; 468e4- 469 a3 - p. 8, n. 24.