

**ENTRE EL OCULTAMIENTO Y EL ENGAÑO.
EL ROL DE LA MENTIRA POLÍTICA EN LA *REPÚBLICA* DE
PLATÓN***

DIEGO SAZO M.**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

A B S T R A C T

El siguiente artículo aborda un tema polémico y poco estudiado en la *República* de Platón: la mentira política. En el desarrollo de la obra, y más específicamente en algunos pasajes claves de la misma, se hace referencia al uso que deben hacer de la mentira los gobernantes filósofos. En una primera lectura, esto podría suponer una contradicción en los planteamientos de Platón, ya que los pilares fundamentales de su *República* descasarían en la virtud y la justicia, las cuales son ajenas al mentir. Sin embargo, el autor del artículo sugiere que no existe una opugnación en las premisas, sino más bien una absoluta coherencia que se explica, principalmente, por la perspectiva 'realista' que tiene Platón frente a las lógicas de la política.

I. INTRODUCCIÓN

Sin duda, una de las obras más importantes en la historia del pensamiento político es la *República* de Platón. Este hecho se explica, fundamentalmente, por su categoría de texto fundacional en cuanto aborda y bosqueja los lineamientos generales del futuro debate en torno a los grandes problemas políticos. Tal es la trascendencia de la obra, que algunos autores han llegado a señalar que la historia de la teoría política

* Agradezco al profesor Oscar Godoy Arcaya la ayuda y el amistoso instigamiento a tratar el tema.

** Investigador del Centro de Análisis e Investigación Política. Director del Área *Política, Estado y Sociedad* de CAIP. E-mail: dsazo@uc.cl

occidental puede ser catalogada como un conjunto de notas al pie respecto de las problemáticas planteadas en la *República*¹.

Pese a todos los halagos formales que ha recibido la obra, ésta no ha estado exenta de críticas², lo cual en rigor no representa novedad, pues en ella se tratan y sugieren temas sumamente controvertidos. Según la literatura especializada al respecto, los tópicos polémicos sugeridos por Platón serían fundamentalmente tres: la censura de la poesía, la ‘comunidad de mujeres y niños’ y el ‘gobierno de los filósofos’³. No obstante, existe un elemento inserto en la *República* que, pese a su importancia y trascendencia, no ha sido ampliamente estudiado: la *mentira política*. La temática no es menor en cuanto se intenta dilucidar la funcionalidad que posee dicho acto en el sistema político platónico: ¿por qué en una sociedad perfecta, que está basada en los principios de virtud y justicia, debe existir el uso de la *mentira* por parte de los gobernantes? ¿No es acaso una contradicción en los principios?

En el siguiente estudio intento abordar la problemática sugiriendo que la *mentira política*, en la *República* de Platón, obtiene su necesidad y utilidad a partir de la compleja esfera que supone lo político. Ésta, en efecto, se configura a través de relaciones de poder que, en ocasiones, son extremadamente crudas e incomprensibles para el común de los hombres. De este modo, los gobernantes requieren de la *mentira* y el ocultamiento, a fin de evitar las *penas y dolores* que experimentarían los gobernados frente a las duras lógicas que presenta el escenario político. Lo anterior se sustenta en la premisa platónica que afirma que el conocimiento entre los hombres es de carácter limitado, puesto que no todos tienen acceso a él; en consecuencia, no cualquiera puede comprender la realidad tal cual es. Sólo el filósofo rey tendría tal capacidad.

Para el presente escrito seguiré el siguiente itinerario: en primer lugar, expondré brevemente los ejes del pensamiento de Platón y la composición y estructura de

¹ Whitehead, Alfred North. *Process and reality: an essay in cosmology*. p.39. Citado en Rocco, Christopher. *Tragedia e Ilustración. El pensamiento político ateniense y los dilemas de la modernidad*. Andrés Bello, Santiago, 2000. p.135.

² Por ejemplo, Karl Popper catalogó al sistema político sugerido en la República de Platón como uno de los fundamentos de los Estados totalitarios del siglo XX. Véase Karl Popper. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Taurus, Barcelona, 1994.

³ Candel, Miguel. “Introducción”. En *La República* de Platón. Madrid, Espasa Calpe, 1992. p.20.

su obra la *República*. Seguidamente, analizaré la noción de la *mentira* y de qué manera ésta se inserta dentro del texto. A continuación, y a partir de un estudio hermenéutico del mismo, desarrollaré y explicaré el rol que cumple la *mentira política* dentro de las lógicas de poder, enfatizando la peculiar perspectiva ‘realista’ que posee Platón a este respecto. Finalmente, insinuaré algunas conjeturas a modo de conclusión.

II. SOBRE PLATÓN: PENSAMIENTO Y CRÍTICA A LA DEMOCRACIA

Platón (427 a.C.–347 a.C.) nace en el seno de una familia aristocrática y su vida transcurre en el proceso de decadencia de la democracia ateniense. Por ello, fue testigo presencial del agotamiento del sistema que tuvo su época de esplendor en el ‘Siglo de Oro de Pericles’ (V a.C.). Frente a tal contexto de crisis de la democracia, Platón emergió como uno de los críticos más acérrimos de las lógicas y prácticas de la vida en la *polis* clásica.

El pensamiento de Platón, para objeto de este trabajo, puede identificarse bajo las siguientes características: a) noción idealista de la realidad; b) creencia de que el conocimiento es accesible, pero no entre todos los hombres y c) que la justicia es aquello que corresponde hacer a cada uno según el *ergon* propio.

En cuanto a la primera dimensión señalada, el pensamiento filosófico y político de Platón se explica por su carácter idealista, en cuanto considera que la realidad de los fenómenos radica en la *idea*. A su juicio, existe un *Topos Uranos* (mundo de las ideas) que contiene y da sentido al conjunto de elementos que percibimos a través del conocimiento sensible. Por ejemplo, a través de los ojos podemos ver una mesa, pero ésta es solo la apariencia de la misma, ya que su esencia (verdad) se encuentra previamente en la idea de mesa que poseemos. La explicación de la lógica idealista de Platón se encuentra en el libro VII de su obra la *República*. Allí desarrolla el bosquejo general de su filosofía a través de la ‘alegoría de la caverna’. Resumidamente, plantea que vivimos en un mundo donde las apariencias se presentan ante nuestros sentidos como la realidad definitiva. La prueba de ello sería la creencia absoluta que tienen los hombres encadenados de la caverna de ver ‘lo real’ en las figuras amorfas que se proyectan ante sus ojos. Sin embargo, la alegoría no pretende significar la imposibilidad de acceder al conocimiento. Por el contrario, nos enseña que existen *algunos* hombres

que son capaces de zafarse de las cadenas y, a su vez, abandonar la caverna que los tenía sumidos en el mundo de las apariencias, o sea, en la ignorancia. En esencia, esta alegoría diseñada por Platón expresa dos ideas centrales: la posibilidad real que tienen *algunos* de conocer la verdad (que se define como única e infalible) y, vinculadamente, que dicha capacidad es limitada entre los hombres, pues no todos tienen acceso a ella. En suma, a partir de lo dicho anteriormente es posible inferir las siguientes conclusiones: para Platón, los hombres están insertos en un mundo donde el conocimiento sensible abunda y donde parece manifestarse ante ellos como lo real, cuando en definitiva no lo es. En consecuencia, los individuos fundamentan la creencia de la realidad en la opinión (*doxa*), que es esencialmente superficial y aparente. No obstante esto, existe un *selecto* grupos de hombres capaces de percibir lo realmente verdadero, aquello que descansa en la idea, por lo que sí es posible distinguir el conocimiento *per se*, pero sólo de manera restringida.

Finalmente, en cuanto a la noción de justicia, el tercer pilar del pensamiento filosófico-político de Platón, se puede indicar que la concebía como aquella “posesión práctica de lo que a cada uno corresponde”⁴, es decir, aquel ejercicio y desarrollo efectivo de las propias capacidades de cada uno de los hombres. Para el autor, los individuos son desiguales por naturaleza ya que no todos poseen las mismas capacidades y habilidades, lo que se manifiesta en que no todos pueden realizar las mismas actividades con idéntica excelencia. En rigor, cada uno debería cumplir aquello que exclusivamente la naturaleza le asignó.

Los principios señalados anteriormente configuran la esencia del pensamiento platónico, lo que da pie y sustento a su voraz crítica del sistema político de la época: la democracia ateniense. Fundamentalmente, las críticas a la democracia por parte de Platón descansan en tres argumentos. En primer lugar, y dicho como antecedente, el sistema democrático se sustentaba en el principio de la igualdad entre los ciudadanos. De este modo, debía existir igualdad de oportunidades en cuanto a la designación de los cargos públicos. El método por antonomasia en este sentido era el sorteo, procedimiento bajo el cual se aseguraba la no inmiscusión de privilegios u otros factores a

⁴ Platón. *La República*. Espasa Calpe, Madrid, 1992. Capítulo IV, 434a. (Para el presente documento se utilizará esta traducción al español).

la hora de la designación política. La igualdad también se expresó a través de la elección, pues todos los votos eran iguales entre uno y otro ciudadano, sin importar si uno era el de un respetado aristócrata y otro el de un humilde artesano. A juicio de Platón, las dos características anteriores eran sumamente *injustas* puesto que en el primer caso (designación) lo que primaba era el principio del azar, es decir, la suerte; y no el mérito del más capacitado para ocupar el cargo. Del mismo modo era la igualdad del voto (principio democrático de ‘un ciudadano, un voto’). Según el autor, no era comprensible el hecho de que la decisión adoptada por un aristócrata tuviera el mismo peso –a través del voto– que el parecer de un ignorante artesano o campesino, pues el conocimiento no era privilegiado en los hechos.

Por otra parte, el sistema democrático fomentaba la multiplicidad de funciones entre los hombres dentro de la *polis*. En efecto, en la democracia ateniense un artesano que se dedicaba a su arte manual debía además concurrir a la Asamblea y discutir y decidir sobre los asuntos públicos de la comunidad. Incluso, en ocasiones, debía prestar servicio a la defensa de la ciudad a través de su alistamiento en el ejército. Desde una perspectiva platónica, esta lógica democrática no permitía el desarrollo de las capacidades y aptitudes propias de los ciudadanos, lo que sugería la mediocridad del sistema, pues nadie cultivaba un *ergon* propio, o sea, una funcionalidad de excelencia en torno a una actividad específica. Esto también, en palabras de Platón, era injusto.

En segundo lugar, la crítica a la democracia apuntaban a uno de los valores supremos de la misma: la deliberación. Para el autor, este ejercicio público de la razón entre los ciudadanos de la *polis* representaba la más clara muestra de ignorancia y, por ello, la causa de todos los males de la sociedad⁵. Así, estimaba que la democracia se fundaba en el principio de la opinión (*doxa*), en contraposición al conocimiento (*episteme*). En cuanto a la primera, ésta surge a partir del vago y superficial conocimiento de las cosas, mientras que la segunda logra sus sustentos en la noción certera de los fenómenos. Por otra parte, la deliberación suponía un continuo legislar sobre las normas que regían dentro de la *polis*, lo que para Platón era una manifestación del imperio de la ignorancia y la degeneración⁶ ya que explicita una negación a la existen-

⁵ Platón. *Carta VII*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970. p.79. 336a-b.

⁶ *Ibid.* p.63. 325e.

cia de valores supremos inmutables. De este modo, en la democracia, donde la deliberación era el eje articulador, lo que primaba a la hora de elegir una normativa imperativa de valores no era la validez y certeza de la misma, sino el número de personas que la defendían. Así, en la democracia el número tenía –tiene– una mayor importancia que el conocimiento mismo.

III. LA REPÚBLICA

El texto la *República* (escrito entre el 395 a.C. y el 370 a.C.) se originó a partir de la elaboración de un diálogo ficticio que tiene como contexto la vida democrática ateniense. Pese a que no se pueden restringir las temáticas de la obra, uno de sus propósitos principales es la construcción de una sociedad políticamente organizada en base a la virtud de la justicia. Por ello, es un discurso normativo respecto del mejor ordenamiento político entre los hombres. El principal interlocutor de los diálogos es Sócrates, quien en los primeros pasajes sostiene una polémica con Trasímaco en torno a la noción de *justicia*. Una vez que Sócrates descarta el supuesto que señala que la justicia es lo que conviene al más poderoso⁷, se aboca a la búsqueda del sentido real del concepto para así iniciar, junto a Glaucón y Adimanto, la construcción de un Estado ideal fundado en la justicia.

Platón, en boca de Sócrates, concibe al Estado como una entidad orgánica compuesta de partes que, sin embargo, cuentan con un alma que les da unidad⁸. Este Estado tiene como elemento central de estructuración a la idea de justicia, pues en él cada parte debe desarrollar una actividad determinada, “aquella para la que está dotada”⁹. Al establecer este principio como factor fundacional del Estado, Platón argumenta que en él debe existir una división y especialización del trabajo¹⁰, pues no todos los hombres “nacemos con el mismo talento”¹¹. Así, en base a esta desigualdad natural de aptitudes, dentro de la sociedad deben existir funciones específicas para cada

⁷ *República*. I, 338c-339a.

⁸ *República*. IV, 423d.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *República*. II, 369d-e.

¹¹ *República*. II, 370b.

hombre, ya que así “se hacen más cosas, mejor y con más facilidad”, pues “cada uno hace lo que le es propio”¹².

Según Platón, el origen del Estado se debe a la “impotencia en que cada hombre se encuentra de sí mismo”¹³, o sea, a la autoconciencia que tienen de no poder satisfacer sus necesidades de manera autárquica. Frente a tal problema, los individuos deciden reunirse “con la mira de auxiliarse mutuamente”¹⁴. Así, la cooperación y la reciprocidad son agentes importantes dentro de este sistema, pues la sociedad platónica sería, en definitiva, una “mutua satisfacción de necesidades por personas cuyas capacidades se complementan entre sí”¹⁵. En cuanto a la composición del Estado, ésta se articula a partir de una rígida jerarquía social, donde tres grupos son los que destacan: magistrados, auxiliares y artesanos.

Los magistrados se ubican en la parte superior de esta escala jerárquica puesto que son los menos y cumplen la función de gobernar la comunidad política¹⁶. Los encargados de esta tarea son los filósofos pues tienen la capacidad de alcanzar el conocimiento; en consecuencia, su fin es adoptar las mejores medidas políticas para el bien del Estado. Su educación se fundamenta en las artes de la música y la gimnasia, a fin de cultivar el alma y el cuerpo respectivamente. La virtud esencial de los gobernantes es la prudencia la cual, a su vez, es transmitida al conjunto de las partes del Estado¹⁷.

La clase de los auxiliares, que es la que sigue de los magistrados, es la encargada de la defensa de la ciudad y su valor principal es la valentía (*andreia*), la cual también se trasmite al resto de la comunidad. Su educación es como la de los perros, en cuanto deben ser fieros ante los adversarios y dóciles con los amigos¹⁸. Esta clase, junto con la de los magistrados, conforman una comunidad separada dentro del Estado ya que en ellas no existe la propiedad privada, que a juicio de Platón es un agente de conflicto en una sociedad¹⁹.

¹² *República*. II, 370c-d.

¹³ *República*. II, 369b.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Sabine, George. *Historia de la teoría política*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1987. p.52.

¹⁶ *República*. IV, 428e-429a.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *República*. II, 375a.

¹⁹ *República*. III, 416d-417b.

El último género es la clase productora, donde se ubican principalmente los artesanos y campesinos. En este nivel se desarrollan las actividades productivas y de comercio que dan dinamismo a la ciudad. No posee ninguna virtud en específico, pero si participa de la prudencia, la valentía, la templanza y la justicia.

En definitiva, el Estado platónico constituido de esta manera es la unidad política perfecta pues tiene como eje articulador a la virtud de la justicia, además de la prudencia, la valentía y la templanza²⁰. En él, cada uno de los ciudadanos cumple una función que se adecua a su propio *ergon*, lo que da una unidad al todo en su conjunto.

Sin embargo, ¿por qué una vez constituida esta comunidad perfecta, Platón señala que “sólo a los magistrados supremos pertenece el poder mentir, a fin de engañar al enemigo o a los ciudadanos para bien de la república”? ¿Por qué introduce la mentira en este Estado ideal? ¿Acaso no afirmamos anteriormente que esta comunidad es perfecta y virtuosa? ¿No es la mentira un valor contrario a la virtud? De ser así, entonces ¿existe una contradicción en las afirmaciones del autor? A mi juicio, y a partir de un análisis detallado y minucioso del texto, al estilo *straussiano* de la lectura entre líneas²¹, considero que existe una perfecta coherencia en los argumentos de Platón.

IV. LAS MENTIRAS EN LA REPÚBLICA DE PLATÓN

Dentro del texto, en momentos claves de la argumentación, se distinguen referencias a la mentira y el ocultamiento. Esto hace suponer una intencionalidad en la pluma de Platón. Por cierto, no es error o casualidad que dichos elementos se ubiquen precisamente en situaciones determinantes de la construcción del Estado ideal. La genialidad del autor no permitiría tal desatención. A modo de ejemplo, se puede situar el rol y la importancia que cumple la mentira dentro del ‘Mito de los Metales’, momento fundacional del Estado ideal. Lo es, puesto que representa el artificio que explicaría a los ciudadanos de la comunidad los motivos por los cuales cumplen roles distintos entre sí; indicaría, en definitiva, por qué los hombres son desiguales. No obstante, ello no puede ser expresado de modo tan directo; se debe, por cierto, estructurar un ‘mito’

²⁰ República. IV, 427e.

²¹ Strauss, Leo. *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996. p. 95.

que explique y haga comprensible esa realidad. De ello se infiere que los hombres comunes no aceptan un hecho factual tan duro como la desigualdad entre ellos mismos. Así, se recurre al mito, el cual diría que en algún momento pretérito todos los individuos fueron parte del seno de la tierra, lo que los hacía iguales entre sí²². O sea, se recurre a un “tejido de falsedades”²³ para hacer más comprensible la cotidiana desigualdad.

Otra referencia clave a la mentira es al momento de diseñar la educación de los guardianes. A juicio de Platón, estos deben ser instruidos a partir de fábulas y cuentos fantasiosos, sin importar la validez de su contenido. Lo importante, eso sí, es que tengan una enseñanza útil en el instruido. Así, por ejemplo, se censurará aquellos cuentos que fomenten valores despreciables como el miedo y el temor. También se mentirá respecto de aquellas nocivas prácticas cotidianas de los hombres que incentivan a la degeneración. Lo importante es introducir la mentira en ellos desde muy temprana edad, pues “un niño no es capaz de discernir lo alegórico de lo que no lo es, y todo lo que se imprime en el espíritu de esta edad deja rastros que el tiempo no puede borrar. Por esto es importantísimo que los primeros discursos que oiga sean a propósito para conducirlo a la virtud”²⁴.

No obstante, y frente a lo expuesto anteriormente: ¿qué se entiende por mentira y ocultamiento?

V. SOBRE LA MENTIRA Y EL ARTE DE OCULTAR

La *mentira* se puede definir como aquella “declaración intencionalmente falsa dirigida a otro hombre”²⁵. Lo fundamental en el concepto es que el engaño es *deliberado* por uno de los individuos respecto de otro; es decir, es conciente. Partiendo de este supuesto, se puede señalar que la *mentira política* es aquella “mentira del poder político o gubernamental dirigida a los propios ciudadanos que representa, o también

²² *República*. III, 414d-e.

²³ *República*. II, 377a.

²⁴ *República*. II, 378d-e.

²⁵ Kant, Immanuel. “Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía”. En *Teoría y práctica*. Madrid, Tecnos, 1986. p.83.

a las cámaras de representación de esos mismos ciudadanos”²⁶. En tanto, por *ocultamiento político* se puede entender aquel silencio deliberado desde el gobernante hacia los ciudadanos, en cuanto a acciones o hechos políticos. Es, en definitiva, esconder o disfrazar la verdad intencionalmente.

Ambos conceptos han tenido un tratamiento extensivo a lo largo de la historia del pensamiento político, principalmente en lo que a críticas se refiere. Lo particular del hecho es que los ataques que prohíben la mentira lo hacen por diversas razones: por ser un pecado, un deshonor, o por ser una violación a la libertad del individuo²⁷. Por lo mismo, son muy pocos los que la defienden como un valor supremo. Diferente es que algunos la acepten excepcionalmente por su utilidad. Es en este grupo donde podemos ubicar a Platón.

En cuanto a la crítica de lo que representa la mentira y sus usos, ésta provino desde la misma Atenas democrática. Así, Demóstenes señalaba que:

“no existe mayor injusticia que alguien que pudiere cometer contra otro, que el hablar falsedades. Partiendo de la base que el sistema político depende de discursos, ¿cómo puede conducirse a la vida política en forma segura si éstos no son verdaderos?”²⁸.

Es por esta razón que los demagogos eran tan criticados en la *polis*, pues solían elaborar discursos a partir de premisas ambiguas y falaces. Así, la mentira política no era concebida como una virtud cívica en Atenas, lo que hace distinguir más claramente la transgresión hecha por Platón al sugerir a la mentira como un instrumento ‘útil’ para los gobernantes.

Posteriormente al período de la Grecia Clásica, Agustín de Hipona (354-430 d.C.) será uno de los grandes críticos de la mentira, pero curiosamente, no del “arte de ocultar la verdad”²⁹. Agustín denuncia a las mentiras (sin importar el fin) como intrínsecamente malas. En este sentido, argumentaba que:

²⁶ Catalán, Miguel. “Genealogía de la noble mentira”. En *Amnis: Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*, N° 4, 2004. p.2.

²⁷ Cortés, Sergio. “La prohibición de mentir”. En *Estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. II, N°6, Mayo/Agosto de 1996. p.21.

²⁸ Schofield, Malcolm. “La mentira noble”. En *Diadokhe: Revista de estudios de filosofía y cristiana*. Vice-rectoría Académica de la Universidad Diego Portales, Santiago. Vol.7-8. N°1-2 / 2004-2005. p.84.

²⁹ San Agustín de Hipona. “Epístolas 1,1”. Ph. SCAF, comp., *A Select Library oof the Confessions and Letters of St. Augustine*. Grand Rapids, Gerdmans, 1956. Citado en Leo Strauss y Joseph Cropsey. *Historia de la filosofía política*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 2004. p.180.

“ocultar la verdad no es lo mismo que proferir una mentira. Todo mentiroso escribe para ocultar la verdad, pero no todo el que oculta la verdad es un mentiroso, pues a menudo ocultamos la verdad no sólo mintiendo sino guardando silencio [...]. Por tanto, es permisible para un orador, exponente o predicador de las verdades eternas, o aun para alguien que discute o se pronuncia sobre cuestiones temporales pertenecientes a la edificación de la religión y de la piedad, ocultar en un momento oportuno algo que pueda ser aconsejable ocultar; pero nunca es lícito mentir, y por tanto ocultar por medio de mentiras”³⁰.

A su vez, John Locke también profirió ataques a la mentira diciendo que es “una marca juzgada como la mayor desgracia, que degrada al hombre al nivel más bajo de vergüenza y bajeza y lo sitúa en la parte más despreciable de la humanidad, al lado de la más aborrecible bellaquería”³¹. Finalmente, dentro de este recorrido de críticas en la historia, Immanuel Kant argumentó que “la veracidad es un deber que ha de considerarse como la base de todos los deberes [...] de lo contrario es una injusticia contra la humanidad en general”³². Así, la verdad es “un deber incondicionado”³³.

Frente a todas estas manifestaciones contrarias al uso de la mentira, no debe creerse que Platón era un apologista de ella. Por el contrario, también la reprueba en su uso común³⁴. Prueba de ello es la vergüenza que sintió Sócrates al enunciar el ‘Mito de los metales’³⁵. Tal sensación es provocada por la conciencia que posee de que la mentira no es algo bueno sino más bien algo –en ocasiones– útil. Pero, ¿existe alguna mención o referencia de Platón donde explicita la no correspondencia entre la mentira y el bien? Efectivamente, en un pasaje de la obra, Sócrates infiere que de los dioses no deriva todo, sino que solamente lo bueno³⁶. De tal premisa desprende que los dioses no tienen utilidad de mentir, pero los hombres sí³⁷, de lo que se concluye que los individuos no son esencialmente buenos, pues algunos (gobernantes) sí requieren del uso de la mentira³⁸.

³⁰ Citado en Leo Strauss. *op.cit.* p.180.

³¹ Cortés, Sergio. *op.cit.*, p.30.

³² Kant, Immanuel. *op.cit.* p.64.

³³ *Ibid.* p.66.

³⁴ *República*. III, 389d-e.

³⁵ *Adimanto*: “Parece que tienes dificultad en decírnoslo”, *Sócrates*: “cuando lo hayas oído, verás que no me falta razón para ello”. *República*. III, 414 c-d.

³⁶ *República*. II, 379c-d.

³⁷ *República*. II. 382e-383a.

³⁸ Este argumento es central para comprender la supuesta noción realista de Platón sugerida en este trabajo.

En rigor, lo que Platón está sugiriendo es que sólo en circunstancias especiales es necesaria la mentira, puesto que su uso supone una gran utilidad. En sus palabras: “¿no hay circunstancias en que la mentira de palabra pierde lo que tiene de odioso, porque se hace útil? ¿no tiene su utilidad cuando, por ejemplo, se sirve uno de ella para engañar a su enemigo, y lo mismo a su amigo, a quien el furor y la demencia arrastran a cometer una acción mala en sí? ¿no es en este caso la mentira un remedio que se emplea para separarle de su designio?”³⁹. Pero, ¿cuál es el beneficio que entrega? Algunos autores estiman que es netamente un bien al espíritu público⁴⁰, es decir, a la comunidad en su conjunto. Es por eso que la mentira, en consecuencia, no representa un mero capricho de aquellos que están en el poder.

Para comprender la utilidad del uso de la mentira en política, Platón diseña una analogía con lo que ocurre en la actividad de la medicina. Señala que en ocasiones el médico debe suministrar ‘remedios’ al paciente para que éste deje atrás su situación de enfermedad. En el caso de la política, el gobernante –sólo en situaciones excepcionales– debe echar mano a la mentira frente a los ciudadanos, pues sería un remedio para el bien de la sociedad. Es por esto que los “magistrados se verán obligados muchas veces a acudir a engaños y mentiras mirando el bien de los ciudadanos [por lo que] la mentira es útil cuando nos servimos de ella como de un remedio”⁴¹.

No obstante, aun no queda claro porqué debe mentir el gobernante, si en realidad lo que está ejecutando es un bien para la sociedad. ¿Por qué la mentira sería vista como un remedio? La respuesta a esta interrogante descansa, a mi juicio, en la idea de la particularidad que encierra la esfera de lo político. Como sugieren algunos autores de la tradición realista de pensamiento (Nicolás Maquiavelo, Max Weber y Carl Schmitt entre otros), la actividad de la política es esencialmente distinta al resto de los otros quehaceres humanos, en cuanto admite relaciones de poder entre gobernantes y gobernados. El elemento del poder posee la condición propia del conflicto, ya que supone la imposición de ciertas voluntades respecto de otras diferentes. Lo distintivo del fenómeno del ‘poder’ en política es que éste cuenta con el respaldo, para el efectivo

³⁹ *República*. II, 382c-d.

⁴⁰ Schofield, Malcolm. *op.cit.* p.100.

⁴¹ *República*. V, 459c-d.

cumplimiento de lo dictaminado, del uso legítimo de la violencia organizada (en sus distintas manifestaciones). Es por esto que toda relación de mando y obediencia dentro de una comunidad política es de carácter *conflictivo*. Así, pese a que el Estado construido es justo y virtuoso, es esta particularidad de lo político lo que obliga a Platón a utilizar la mentira como instrumento de gobernación.

Aquí se presenta la sustancia de la argumentación: ¿por qué el uso de la mentira queda restringido sólo a los gobernantes? Recordemos que en el pensamiento de Platón el conocimiento es limitado entre los hombres, o sea, no todos tienen acceso a él. En el Estado ideal de la *República* los aptos para alcanzar el conocimiento son los filósofos quienes a su vez están encargados de la conducción de la comunidad. Estos personajes serían, si se sigue la idea de la ‘alegoría de la caverna’, aquellos que fueron capaces de salir del estado de ignorancia en el que se encontraban, para ascender a lo alto y conocer la verdad a la luz resplandeciente del sol. Entonces, está en ellos comprender plenamente la racionalidad de la política, que en ocasiones es demasiado cruda e incomprensible para los ojos humanos, ya que comúnmente requiere la aplicación de medidas relacionadas con la violencia a modo de coacción. Bajo la óptica moral común de los ciudadanos éstas acciones pueden ser juzgadas como malas o inapropiadas, cuando en realidad las disposiciones adoptadas son las más certeras y eficaces en cuanto a los parámetros políticos. EJEMPLO: Por ejemplo, la ejecución de un conspirador del Estado, desde una perspectiva política, puede ser visto como el fin a un peligro manifiesto, y a la vez un factor de amenaza a aquellos que intenten seguir los pasos del confabulador; sin embargo, desde una perspectiva cotidiana, la sentencia puede representar un acto de brutalidad y barbarie; por ello, ser motivación de un posible rechazo a las órdenes de la autoridad. Por ello, lo más conveniente para el gobernante sería recurrir a la mentira señalando que dicho conspirador “padeció de extrañas circunstancias” durante el proceso en su contra o, simplemente, hacer omisión de la ejecución final.

Frente a los argumentos expuestos anteriormente, se puede inferir en el pensamiento de Platón una idea –quizás no sistematizada– de la autonomía política al estilo maquiaveliano, ya que los gobernantes deben ejecutar las acciones más apropiadas para la comunidad, independiente del *dolor* y la *pena* que ellas puedan provo-

car a los ciudadanos. Empero, deben recurrir a técnicas que oculten o engañen a fin de aminorar esto último. Pueden echar mano, en palabras de Maquiavelo, al aparentar una realidad que en los hechos no lo es, pero solamente en aras del bien y la integridad de la comunidad política.

Aquí se inserta un dilema no menor. ¿Prefieren los hombres saber siempre la verdad? Platón es conciente de esta problemática y sugiere algunos lineamientos generales. Primeramente, señala que tanto dioses como humanos detestan ser víctimas de la mentira. Así “nadie quiere ser ni haber sido engañado en su alma tocante a la naturaleza de las cosas, y que no hay nada que más temamos y más detestemos, que abrigar la ignorancia y la mentira en nosotros mismos”⁴². Sin embargo, Platón identifica algo peculiar en las preferencias de los hombres. Lo demuestra el siguiente extracto de la *República*:

– *Sócrates*: Renunciamos de buen grado a las opiniones falsas, cuando se nos desengaña, y abandonamos, a pesar nuestro, las que son verdaderas.

– *Glaucón*: Concibo fácilmente el primer punto; pero no comprendo el segundo.

– *Sócrates*: ¿Qué? ¿No concibes que los hombres renuncian al bien, a pesar suyo, y renuncian al mal de buen grado? ¿No es un mal separarse de la verdad y un bien el encontrarla? ¿No es encontrarla tener una opinión exacta de cada cosa?

– *Glaucón*: Tienes razón. Concibo ahora que los hombres renuncian a pesar suyo a las opiniones verdaderas.

– *Sócrates*: Esta desgracia no puede, pues, sucederles sino mediante robo, por encantamiento o por *violencia*⁴³.

[...]

– *Sócrates*: Por *violencia* entiendo la *pena* y el *dolor*, que obligan a mudar de opinión.

– *Glaucón*: Lo concibo, y tienes razón”⁴⁴.

De lo anterior se infiere que, en ocasiones, los hombres a su pesar prefieren no saber la verdad, pues ésta comúnmente es violenta para su comprensión de la realidad. Tan brusca es para el común de los ciudadanos que provoca, en palabras de Sócrates, *pena* y *dolor*. De ahí que el gobernante, que sí tiene la capacidad de entender las lógicas de la realidad (sobre todo de la política) deba recurrir a la mentira para eximir de sufrimiento e incompreensión a los ciudadanos del Estado perfecto. Como éstos no tienen la

⁴² *República*. II, 382b.

⁴³ La cursiva es mía.

⁴⁴ *República*. III, 413a-c.

capacidad de conocer la verdad, pues no son parte de los filósofos, no tienen la aptitud para advertir la cruda realidad. Supongamos el siguiente ejemplo: cierta comunidad política del sur se encuentra forzada a emprender acciones militares contra su vecina del norte; las negociaciones e intentos de llegar a una solución pacífica han sido estériles pues los objetivos entre una y otra son claramente irreconciliables. El dilema no es menor pues el antagonismo ha llegado a tal extremo que la libertad, e incluso la existencia del Estado están en peligro. El gobernante del sur decide entonces declarar la guerra. Los ambiciosos objetivos de los del norte han motivado dicha decisión. En el campo de batalla existe un equilibrio de fuerzas militares, lo cual se refleja en los extenuantes meses de lucha. Sin embargo, ha ocurrido un desafortunado desastre: un numeroso contingente del sur, que avanzaba por mar hacia el lugar de combate y se disponía a romper el desequilibrio, fue hundido por una tormenta mortal. Todos los tripulantes mueren ahogados y sin poder luchar en la batalla. Ante esa situación, ¿qué debería hacer el gobernante del sur? Si decide relatar los hechos a la comunidad tal cual fueron, probablemente generará en la población desesperanza, frustración, sufrimiento y temor. Variadas serían las opiniones: que los dioses no están a su favor, que se han adoptado malas decisiones, que es mejor rendirse y someterse ante los del norte. Los miembros de la comunidad del sur, que trabajan arduamente en la producción y material de abastecimiento para sus guerreros, y los reservistas que se disponen a entrar en la guerra, creerán que su esfuerzo es inútil porque el resultado ya está determinado por los dioses. Emergerá entonces la desesperanza y la desmotivación por continuar el conflicto, cuando en rigor éste aún se encuentra equilibrado y con reales posibilidades de victoria para los del sur. ¿No debiera entonces el gobernante articular una historia épica, contando que en vez de padecer en el mar, los guerreros murieron luchando gloriosamente por la defensa de la comunidad, soportando todo tipo de penurias en la batalla? ¿Acaso esto no motivaría y daría esperanza de seguir combatiendo en honor a los caídos heroicamente? De una u otra decisión podría depender el futuro de la existencia de la comunidad política del sur.

VI. CONSIDERACIONES FINALES

En el presente documento se ha revisado el rol que cumple la mentira política en la *República* de Platón. Se demostró que no existe una incompatibilidad en la aplicación de la misma dentro del Estado perfecto articulado por la virtud de la justicia. A primera vista parece haber una contradicción entre los argumentos, más aun cuando a la mentira se le suele ubicar lejos de las esferas de la virtud y la justicia. Sin embargo, se demostró que los supuestos platónicos permiten dilucidar una coherencia entre ambos elementos.

Las mentiras y el ocultamiento en el Estado de Platón quedan restringidas sólo a los gobernantes y en circunstancias determinadas. ¿Por qué? Porque sólo ellos tienen acceso al conocimiento, es decir, a la verdad. Ésta, sobre todo en la esfera de lo político, es esencialmente problemática y conflictiva, lo que la hace brutal y difícil de comprender a los ojos de los comunes ciudadanos. Así, a fin de eximirlos de *penas* y *dolores*, los filósofos utilizan la mentira y el ocultamiento, con una finalidad que apunta al espíritu público de la comunidad. Dentro de esta lógica de argumentación, podemos mencionar lo dicho por Carl Schmitt, quien sugirió que “a los hombres no les gusta escuchar la cruda realidad”⁴⁵. Del mismo modo, Nietzsche indicó que “el hombre mismo tiene una inclinación invencible a dejarse engañar, y queda como hechizado de felicidad cuando el rapsoda le narra leyendas épicas como si fuesen verdaderas, o cuando en una obra el actor hace de rey más regiamente de lo que la realidad enseña”⁴⁶.

De lo todo lo dicho anteriormente se concluyen un conjunto de premisas interesantes. Primeramente, una de las dimensiones del pensamiento de Platón se caracteriza por su particular realismo político. En efecto, al permitir el uso de la mentira dentro de una sociedad que se caracteriza por la virtud y la justicia, demuestra una conciencia de que la esfera de lo político es, por esencia, polémica. Platón, al comprender que la política se rige por lógicas de poder y conflicto, reconoce el uso de la ‘noble mentira’, puesto que en el fondo es beneficiosa para el común de la sociedad.

⁴⁵ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza Editorial, 1991. p.94.

⁴⁶ Nietzsche, Friedrich. “Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral”. En *Sobre verdad y mentira*. Tecnos, Madrid, 1990.

Se debe recalcar además la perspectiva elitista que posee Platón en cuanto a los círculos del poder. Por cierto, al permitir sólo a ellos el uso de la mentira y el ocultamiento, está manifestando su idea de que en la política gobiernan sólo los que saben y conocen la verdad. Por ende, la democracia sería la contradicción a su Estado ideal, ya que todos legislan, desde aristócratas a artesanos, sin privilegiar en las decisiones a aquellos que saben más y tienen conocimiento de la verdad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Catalán, Miguel. "Genealogía de la noble mentira". En *Annis: Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*, N°4, 2004.

Cortés, Sergio. "La prohibición de mentir". En *Estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. II, N°6, Mayo/Agosto de 1996.

Kant, Immanuel. "Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía". En *Teoría y práctica*. Tecnos, Madrid, 1986.

Nietzsche, Friedrich. "Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral". En *Sobre verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, 1990.

Platón. *Carta VII*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

Platón. *La República*. Espasa Calpe, Madrid, 1992.

Rocco, Christopher. *Tragedia e Ilustración. El pensamiento político ateniense y los dilemas de la modernidad*. Andrés Bello, Santiago, 2000.

Sabine, George. *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica, México DF, 1987.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Alianza Editorial, Madrid, 1991. p.94.

ENTRE EL OCULTAMIENTO Y EL ENGAÑO

Schofield, Malcolm. "La mentira noble". En *Diadokhe: Revista de estudios de filosofía y cristiana*. Vicerrectoría Académica de la UDP, Santiago. Vol.7-8. N°1-2 / 2004-2005. p.84.

Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Fondo de Cultura Económica, México DF, 2004.

Strauss, Leo. *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996.