

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

# ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

## Capítulo 19

Con la colaboración de  
Alexandra Alván



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

*Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua*  
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013  
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú  
Teléfono: (51 1) 626-2650  
Fax: (51 1) 626-2913  
feditor@pucp.edu.pe  
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013  
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555  
ISBN: 978-612-4146-50-3  
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa  
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## EN TORNO A LOS SENTIDOS DE ΨΕΥΔΟΣ EN *REPÚBLICA II*, 382A-383C

Julián Macías  
Universidad de Buenos Aires

La cuestión de la posibilidad del λόγος falso ha acaparado la atención de Platón en muchos de sus diálogos, lo que sugiere que los argumentos esgrimidos por los sofistas en torno a este tema no fueron para él un mero juego de palabras, sino genuinos problemas a los que debió dar respuesta para construir su filosofía. De no demostrarse la posibilidad de la falsedad, ¿cómo imponer sus propias teorías por sobre las de sus rivales? Pues si es imposible pensar o decir lo falso, como argumentaban los sofistas, todo será semejantemente verdadero; aun las principales tesis contrarias al pensamiento platónico adquirirían estatus de verdad.

Encontramos un primer tratamiento de la paradoja sofística que niega la posibilidad de decir lo falso en el *Eutidemo*, en el cual se desarrollan tres argumentos que pretenden mostrar la imposibilidad del λόγος falso. Según Eutidemo y Dionisodoro, decir lo falso implica hablar sobre lo que no es, pero dado que siempre hablamos sobre algo, algo que es, decir lo falso es imposible (283e7-284a8). Por lo demás, las cosas que no son, aducen a continuación (284b1-c6), no existen en ninguna parte, lo cual impide realizar respecto de ellas cualquier acción, entre ellas el decir. Y dado que tampoco parece posible decir las cosas que son de otro modo que como son (284c7-285a1), no habría cabida para lo falso en nuestro lenguaje. Los intentos de explicar la falsedad en el *Teeteto*, en que Platón discute extensamente el problema (188a1-200d5), en este caso con el propósito de dar razón del juicio (δόξα) falso, tampoco se ven coronados de éxito. Como bien señala Crombie, las múltiples aporías que envuelven el tratamiento de la paradoja de lo falso en los diálogos previos al *Sofista* se apoyan de uno u otro modo en la indistinción entre la realidad de algo y la verdad del discurso, como si el mero hecho de referirnos a algo a través

del pensamiento o del discurso implicara la verdad de eso que pensamos o decimos (1963, p. 488). En cualquier caso, no será sino en el *Sofista* que Platón brinda la solución al problema de lo falso, estableciendo, por fin, que es posible pensar o decir falsedades, esto es, cosas diferentes de las que son (ἕτερα τῶν ὄντων) sin que ello sea problemático<sup>1</sup>.

Ahora bien, en *República* el tratamiento que Platón hace de la falsedad adquiere un matiz ciertamente distinto ya que no encontramos una condena, sino una defensa de un cierto tipo de ψεῦδος. En este diálogo diríase que Platón, cuando se dispone a justificar a la utilización del λόγος falso en el plano político, se acerca notablemente a ciertas posiciones sofistas, especialmente gorgianas. No encontramos, en todo caso, una crítica al λόγος falso, sino una valoración positiva de sus efectos. A diferencia de lo que plantea a propósito de lo falso en los diálogos arriba mencionados, preocupado por la posibilidad de condenar la falsedad, en *República* observamos un interés marcado de su parte por explicar y dar cuenta de aquellas situaciones en las cuales la mentira es útil, incluso más que la verdad, para alcanzar ciertos fines políticos «nobles».

En este sentido, nos parece valiosa la distinción que menciona Belfiore entre la falsedad «factual» (aquella relacionada con los hechos) y la falsedad «moral» (1985, p. 50). Para la autora, la diferencia entre los relatos mitológicos de la poesía tradicional y los que el propio Platón acepta en su estado ideal reside en que si bien en ambos casos lo que allí se narra carece de verdad «factual» (de ahí que pueda considerarse un λόγος falso), Homero y Hesíodo son criticados por ofrecer una pintura errónea y moralmente nociva de la divinidad (ver *República* II, 380c y ss.). Se podría afirmar, a partir de esta distinción entre falsedad «factual» y «moral», que si Platón invita a elaborar relatos falsos no menos que los tradicionales, la diferencia de valor entre uno y otro tipo de relatos reside en el grado de conocimiento propio de quienes lo emiten: mientras que los relatos a los que se refiere Platón poseen verdad «moral», porque revelan conocimiento de la verdadera naturaleza de los dioses, Homero y Hesíodo la desconocen y, en consecuencia, retratan falsamente a los dioses y héroes. Por su parte, von der Walde hace hincapié en la relación que se establece entre ese relato y el estado cognitivo del poeta que lo forja. Las mentiras transmitidas por Homero, sugiere, no serían mentiras verdaderas,

<sup>1</sup> Sobre las diferentes formulaciones del problema de lo falso en los diálogos previos al *Sofista*, en las que no hemos de entrar ya que excederíamos los límites fijados a este trabajo, ver, por ejemplo, Crombie (1963, pp. 482-493), Denyer (1991, pp. 8-23, 108-127) y Marcos de Pinotti (1995, pp. 17-96).

propias de quien tiene por verdadero algo falso, como a su entender las estaría presentando Platón, sino una mentira propia de quien conoce la diferencia entre verdad y mentira (2009, pp. 209 y ss.).

En este contexto, el propósito de este trabajo es analizar los sentidos de ψευδος presentes en *República II*, 382b-d atendiendo a las variadas relaciones que pueden establecerse, según Platón, entre la esfera del pensamiento y el ámbito discursivo. Nos referimos, por ejemplo, a aquellos pasajes en los que Sócrates examina las opiniones de sus interlocutores, mostrando que aun cuando sean verdaderas, no constituyen verdadero conocimiento porque no pueden explicar y dar cuenta de aquello que afirman. Y así como es posible que afirmaciones verdaderas similares reposen sobre estados cognitivos diferentes, ya que pueden proceder de un estado de δόξα o de verdadero conocimiento (ἐπιστήμη), del planteo de *República II* se desprende que para Platón también hay afirmaciones falsas que pueden expresar estados cognitivos distintos, originándose ya en la ignorancia, en el caso de lo que allí llamaré «verdadero ψευδος», ya en un cierto saber, como en el caso de la llamada «falsedad verbal». Intentaré mostrar que en virtud de la incapacidad cognoscitiva del género humano en cuestiones relativas a los dioses o a los hechos pasados (*Timeo* 29c-d, 40d-e; *República* 382d), Platón admite una falsedad verbal que no procede de alguien que sabe la verdad y la encubre, aunque tampoco de quien ignora en sentido propio.

Para ello, dividiré mi trabajo en dos partes. Comenzaré analizando la distinción entre *falsedad verbal voluntaria e involuntaria* presentada en *Hippias menor* (365b-369b), que resulta de utilidad para aclarar tanto la distinción de dos tipos de ψευδος en *República II*, como para ilustrar la defensa o reivindicación platónica de la falsedad verbal voluntaria, esto es, de aquella que corrientemente llamamos «mentira». Hecho esto, me concentraré en el pasaje del final de *República II* para analizar la naturaleza particular de un tipo especial de ψευδος que en el libro III será calificado de «noble mentira» (414b9-c1), pero cuya justificación se da en el mencionado pasaje del libro II.

### **FALSEDAD VERBAL VOLUNTARIA E INVOLUNTARIA EN *HIPPIAS MENOR***

Al referirse a la relación entre el lenguaje y el pensamiento, Platón sostiene que el λόγος no es sino la manifestación de lo pensado. Pensamiento y discurso son la misma cosa, afirma en *Sofista* 263e, aunque difieren de acuerdo a su manifestación: llama «pensamiento» al diálogo interno

del alma consigo mismo (*Teeteto* 189e), mientras que reserva el término «discurso» a la expresión verbal de ese pensamiento (206d).

Ahora bien, ateniéndonos únicamente a esta caracterización, la relación entre estos dos ámbitos parecería directa. Pues si el λόγος es simplemente la expresión oral de aquello que pensamos<sup>2</sup>, entonces podríamos suponer que en todos los casos lo dicho manifiesta clara y unívocamente el grado de conocimiento que sustenta aquello que se dice, en tanto lo refleja de modo transparente. De ser así, solo habría dos posibilidades de relación entre el plano cognitivo y el verbal: tener conocimiento y expresar solo verdades, por un lado, o bien no tener conocimiento y expresar solo falsedades.

No obstante, pueden rastrearse en el *corpus* platónico varios pasajes donde la relación entre ambos ámbitos dista de ser directa y unívoca. Podemos mencionar, a modo de ejemplo, los diálogos de juventud en los cuales Sócrates generalmente muestra que, a pesar de que su adversario emite un λόγος verdadero, en realidad su estado cognitivo no es el de conocimiento, sino que simplemente tiene opinión verdadera o incluso ignorancia, cuando dice por azar una verdad.

El *Ion*, por ejemplo, ofrece un caso más que elocuente al respecto: al interrogar al personaje homónimo acerca de sus conocimientos sobre Homero, Sócrates no pone en duda que aquello que dice sobre Homero sea verdadero, sino el fundamento sobre el cual reposa su λόγος (531e, 538a). Precisamente, remarca Sócrates, lo que Ion no posee es un conocimiento que le permita organizar su saber (τέχνη), ya que posee solo opinión verdadera y no conocimiento. Platón hace hincapié en el fundamento de aquello que es dicho más que en el λόγος en sí mismo debido a que es consciente de que el discurso no siempre es un fiel reflejo del estado del alma y del tipo de saber que le es propio.

Por otra parte, no solo en el caso de los discursos verdaderos se dan estos entrecruzamientos entre λόγος y pensamiento. También en el caso de las falsedades verbales, tal como son llamadas en *República* II 382b, Platón reconoce que es posible que encubran estados cognitivos diferentes. Para ilustrar esto, es paradigmático el pasaje 365b-369b del *Hippias menor*, en el cual Platón se ocupa de la distinción entre mentira voluntaria e involuntaria. Allí, en el contexto de una discusión entre Sócrates e Hippias acerca de si Homero ha retratado mejor a Aquiles u Odiseo, Sócrates pregunta a su contrincante si será mejor mentiroso el sabio o el ignorante: «Si alguien te pregunta cuánto dan setecientos por tres, ¿serías tú el que mintiera con

<sup>2</sup> Ver *Teeteto* 189c-190a, 206d, 208c; *Sofista* 263e-264a; *Filebo* 38c.

más precisión y mantuviera la mentira sobre este punto, si quisieras mentir y no responder nunca la verdad, o bien sería el ignorante en cuentas el que, si lo quisiera, podría mentir mejor que tú?» (366e).

Sorpresivamente, Sócrates afirma que en realidad el mejor mentiroso es el que sabe, el que posee conocimiento, ya que si quisiera mentir, al saber la respuesta correcta, solo tendría que preocuparse por no decir la verdad. En cambio, el ignorante no sería un mentiroso tan eficiente como el sabio, pues aun queriendo decir falsedades podría, por azar, decir la verdad: «¿No es más cierto que el ignorante, aun queriendo decir la mentira, muchas veces diría, por azar, la verdad involuntariamente, a causa de no saber?» (367a).

Observamos que así como una verdad es desvalorizada a veces por Platón como expresión no de conocimiento, sino de opinión, en lo que respecta a la falsedad, ciertas afirmaciones falsas son valoradas<sup>3</sup> porque no reposarían en la ignorancia, sino en un cierto conocimiento que el emisor decide voluntariamente no decir. El caso presente en *Hippias menor* así lo deja entrever: tanto el ignorante como el sabio pueden expresar el mismo contenido semántico. Incluso, por ejemplo, una afirmación verdadera también podría proceder de quien ignora, de alguien que, por puro azar, dice algo cierto. Sin embargo, el valor del λόγος que emite no será el mismo del que dice esa verdad por tener conocimiento. Mientras que el sabio es capaz de justificar aquello que dice, de explicarlo porque lo conoce (pensemos en el ejemplo antes mencionado del *Ion*), la verdad dicha por el ignorante carece de valor porque fue dicha producto del azar y no del conocimiento. Incluso, en el caso del decir falso, aquel que no refleja ignorancia, sino que envuelve cierto saber, será justificado e incluso, en ciertos casos, recomendado por Platón (*República II*, 382d).

En suma, por medio del caso de *Ion* y, especialmente, en el tratamiento de la falsedad verbal voluntaria e involuntaria del *Hippias menor*, observamos que Platón reconoce que lo que se dice no siempre refleja el estado de conocimiento de un individuo. En este sentido, es posible distinguir varios tipos de relaciones entre pensamiento y lenguaje. Por un lado, a) existe la posibilidad de que alguien en la ignorancia diga un λόγος verdadero por azar. Tal es el caso que Platón contempla en *Hippias menor*,

---

<sup>3</sup> A las falsedades verbales valoradas en *República II* 389b, posteriormente Platón las denomina «mentiras nobles», enfatizando su calidad de φάρμακον (en su acepción de remedio) y su beneficio en el plano ético y social para los ciudadanos y la πόλις en su conjunto (*República* 414b y ss.).

ya citado, al reconocer que es posible que el ignorante, por azar, dijera la verdad. Asimismo, en dicho diálogo Platón advierte que b) puede darse el caso de que alguien, en posesión plena de conocimiento, pueda, deliberadamente, no responder nunca la verdad. Pero también c) es posible que una afirmación verdadera provenga de un estado cognitivo como el de la δόξα. Alguien puede decir una verdad sustentada únicamente en una opinión verdadera. Tal es el caso del *Ion* y de muchos otros diálogos. Y por último, puede darse el caso de que d) alguien mienta voluntariamente, fingiendo tener por verdadero algo que sabe que no lo es, tal como da a entender Platón tanto en los pasajes mencionados del *Hippias menor*, al decir que quien tiene conocimiento será el mejor mentiroso, como en *República* II 382 y ss., a cuyo análisis nos abocaremos a continuación.

### LOS SENTIDOS DE ΨΕΥΔΟΣ EN *REPÚBLICA* II, 382A-383C

Hacia fines de *República* II, Platón realiza una particular, pero interesante distinción entre dos tipos de falsedad (382a). A la primera, denominada *verdadera falsedad*, la caracteriza como un estado del alma que es odiado por todos tanto por hombres, como por dioses. ¿Por qué es odiado por todos? Porque este tipo de falsedad es propio de quien está engañado genuinamente respecto de lo real (τὰ ὄντα), por lo que permanecer en este estado implica, como afirma Adam, estar inmerso en la ignorancia (en Platón, 1963)<sup>4</sup>: «ningún nombre mejor que el de “verdadera falsedad”, como decía yo hace un momento, para designar la ignorancia que existe en el alma del engañado» (*República* 382b). En cambio, la *falsedad en palabras* (ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος), como la llama Platón, se refiere a una falsedad presente en el discurso, es decir, una que se da en el plano lingüístico y no en el del alma; falsedad que, a diferencia de la primera, no es caracterizada con términos puramente negativos y es revalorizada por Platón para ciertos casos particulares (ver *República* 382b-d y también en *Hippias menor* como vimos anteriormente).

Estamos ante la presencia de dos tipos de falsedades muy diferentes. Sin embargo, el hecho de que Platón haya designado con la palabra «ψεῦδος» a ambos tipos ha generado ciertas controversias en torno a la traducción

<sup>4</sup> Pues si el λόγος es el reflejo del pensamiento, mientras que el estado de ignorancia se relaciona con el desconocimiento absoluto, entonces es imposible que un λόγος exprese algo de cuya existencia no tenemos siquiera conocimiento.



del término en este breve pasaje. Al respecto, las líneas interpretativas se dividen en dos grupos: por un lado, la mayoría de los estudiosos traducen «ψεῦδος» por «mentira»<sup>5</sup>, aunque otros intérpretes, como Cornford (en Platón, 1941) y Shorey, en 1903, «prefieren antes que “mentira”, un término más neutro como “falsedad” [que no implica necesariamente un engaño deliberado], y otros “ficción” [intentando prescindir de cuestiones vinculadas a la verdad o falsedad de su contenido]» (citados en Schofield, 2007, p. 138).

Ahora bien, sea que se elija traducir todas las apariciones de ψεῦδος por «mentira», enfatizando el aspecto subjetivo que suele usarse cuando hay por parte del hablante un intento de engaño deliberado, o bien por «falsedad», que se utiliza cuando el que habla está genuinamente engañado sobre aquello que dice, no se reflejan las diferencias de matices que Platón explota en este pasaje. Veamos, pues, en qué consisten las diferencias entre los dos tipos de falsedad presentadas al final de *República II*.

La verdadera falsedad es caracterizada como un estado del alma que es odiado por todos, tanto por hombres como por dioses, dado que supone estar sumergido en el engaño con relación a lo que es, a lo real (τὰ ὄντα). Es decir, es el estado propio de quien es ignorante sobre alguna cuestión: «ningún nombre mejor que el de “verdadera falsedad”, como decía yo hace un momento, para designar la ignorancia que existe en el alma del engañado» (382b). Es un estado del alma padecido involuntariamente por alguien que, al referirse a aquello que ignora, puede o bien decir una verdad, producto del azar como el caso presente en *Hippias menor*, o bien una falsedad verbal que tendrá por verdad.

En cambio, la falsedad verbal a la que Platón se refiere en este pasaje no es dicha por quien alberga en su alma la «verdadera falsedad» y es ignorante respecto a aquello sobre lo que habla. Por el contrario, la falsedad verbal aquí mencionada es «una imitación (μίμημά) del estado del alma y una imagen (εἶδωλον) que se produce a consecuencia de ella, pero no una falsedad absolutamente pura» (382b-c).

Esto significa, entre otras cosas, que la diferencia entre los dos tipos de ψεῦδος no consiste en la falsedad presente en lo dicho, sino en la relación que se establece entre el sujeto y esa falsedad que dice. En el caso de la verdadera falsedad, el engañado tiene en su propia mente esa falsedad

---

<sup>5</sup> Ver traducciones de Jowett, Chambry, Adam, Pabón y Fernández-Galiano, Vegetti, Camarero, Eggers Lan, Schofield (en Platón 1892, 1947, 1963, 1981, 1998, 2004, 2006, 2007, respectivamente).

y la cree (Schofield, 2007, p. 47), mientras que en el caso de la falsedad verbal, como señala Margel (2002, p. 156), el emisor sabe que miente, sabe que lo que dice es falso.

Al igual que en *Hippias menor*, en estos pasajes Platón reconoce que, a diferencia de la verdadera falsedad que siempre es involuntaria, la falsedad en palabras puede ser voluntaria. Es la falsedad, por así decirlo, propia de quien piensa una cosa y dice otra. De ahí que se puede suponer que dentro de lo que Platón denomina falsedad «en palabras» en *República II*, puede distinguirse la falsedad verbal involuntaria, producto de ignorar la verdad, de lo que corrientemente designamos como mentira<sup>6</sup>, una falsedad que se enuncia intencionalmente y a la que Platón dirige especial atención en esta sección de *República*.

Ahora bien, el caso del ψευδος verbal presente en este pasaje merece especial atención porque no se trata de una falsedad verbal propia de alguien que *sabe* algo y lo encubre, como el ejemplo del experto<sup>7</sup> del *Hippias*. Si analizamos los casos en los que se vuelve útil apelar a las falsedades verbales, podremos observar que hay un rasgo distintivo de este tipo de mentira:

¿No resultará beneficiosa, como el remedio (φάρμακον) con que se contiene un mal, [a] contra los enemigos y [b] cuando alguno de los que llamamos amigos intenta hacer algo malo, bien sea por efecto de un ataque de locura o de otra perturbación cualquiera? ¿Y no la hacemos útil también con respecto a [c] las leyendas mitológicas de que antes hablábamos, cuando, no sabiendo la verdad de los hechos antiguos, asimilamos todo lo que podemos la mentira a la verdad? (382c-d).

A diferencia de los dos primeros casos, a) y b), en los cuales el individuo que miente conoce la verdad, pero por alguna razón considera útil encubrirla, el tercero, c), tiene la particularidad de que el que miente *no* conoce la verdad. La falsedad verbal que se encuentra en las leyendas mitológicas que conciernen a hechos pasados y a otros tópicos es una falsedad inevitable, porque se refiere a hechos cuya verdad no es asequible a las posibilidades de la naturaleza humana<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Sobre la distinción entre ambos tipos de falsedad verbal, según su carácter involuntario o voluntario, ver Marcos de Pinotti (2008, p. 55).

<sup>7</sup> En *Hippias menor*, Hippias admite que, más que nadie, él mismo es «experto en cuenta y en cálculo» (366e).

<sup>8</sup> Pero no solo en este pasaje de *República*, se afirma que ante la imposibilidad de conocer ciertos temas debemos contentarnos con relatos los más verosímiles posibles. En *Timeo*, por ejemplo, Platón sostiene: «[...] si en muchos temas, los dioses y generación del universo,

Surge aquí el problema de definir el significado de *falso*, ya que nos encontramos ante un problema si entendemos el concepto de verdad en el sentido de correspondencia, o, como expresa Belfiore al analizar esta problemática, en tanto verdad factual (1985, p. 49). Carecería de sentido hablar de verdad o falsedad cuando no hay, como en este caso, hechos por narrar y cuando se tratan cuestiones que exceden las capacidades humanas, como es el caso de la naturaleza de los dioses o la generación del universo. ¿Cuál es, entonces, el criterio que prevalece a la hora de valorar estas falsedades verbales?

Platón afirma que ciertos relatos «ni aunque fueran verdad, me parecería bien que se relatasen tan sin rebozo a niños no llegados aún al uso de razón» (*República* 378a), ya que lo importante es que sean beneficiosos y propedéuticos para el futuro acceso a la verdad<sup>9</sup>. Es por esta razón que Platón establece dos τύποι (patrones) para la elaboración de mitos: por un lado, tales relatos sobre dioses deben reflejar su bondad natural (379b-c) y, por otro lado, a causa precisamente de que los dioses son buenos por naturaleza, deben reflejar su buen obrar y la imposibilidad de cambiar de forma para engañar (380d). Así, el espacio vacío producido por el desconocimiento sobre esos temas es compensado por el establecimiento de normas de composición que permitirán, asimilando la mentira lo más posible a la verdad, forjar los primeros cimientos para un futuro acceso a la verdad (382d). La importancia de estas normas sería la de establecer un marco de referencia dentro del cual los relatos que se ajusten a ellas serán semejantes a lo verdadero.

## CONCLUSIONES

En conclusión, Platón vio muy bien que la relación entre un estado cognitivo y su expresión en el terreno del lenguaje no es unívoca ni directa. Una relación transparente implicaría que toda vez que hay ignorancia en el alma, lo dicho sea falso, y que, en cambio, cuando se tiene conocimiento, lo dicho sea siempre verdadero. Lejos de ser así, hemos podido

---

no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que debemos tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no más allá» (29c-d; ver 40d-e).

<sup>9</sup> Para un estudio acerca de la relación entre la utilización de la mentira, la alegoría y el mito respecto de la educación y el acceso al conocimiento, ver Lear (2006, pp. 33-35).

observar que: a) el ignorante puede, por azar, decir la verdad, y que b) quien posee conocimiento puede, deliberadamente, no responder nunca la verdad (ambos casos mencionados en *Hippias menor*). A estos casos, se suma también que c) una afirmación verdadera puede provenir de la ἐπιστήμη o de un estado cognitivo como el de la δόξα (tal es el caso del *Ion*), así como d) alguien puede mentir voluntariamente fingiendo tener por verdadero algo que sabe que no lo es (caso aludido en *República II*).

Ahora bien, teniendo en cuenta esta clasificación, consideramos que es más apropiado caracterizar como «falsedad verbal» involuntaria aquellos discursos falsos que procedan de un estado del alma de ignorancia, reservando en cambio la noción de «mentira» para designar aquellas situaciones en las que la falsedad verbal es voluntaria y en las que hay, por parte del hablante, una intención de ocultar deliberadamente, sea este un motivo noble o no. Este precisamente sería el caso descrito por Platón en *República II*, ya que al no ser un ψεῦδος absolutamente puro, la falsedad propia de los relatos mitológicos sería semejante a aquellos casos en los que alguien dice algo falso voluntariamente. Se trataría, pues, en principio, de mentiras. Sin embargo, también debemos distinguir los relatos mitológicos respecto a otro tipo de mentiras<sup>10</sup> como las retratadas en *Hippias menor*. De hecho, podemos también diferenciar dos tipos de mentiras: d1) están aquellas que son dichas por quien tiene conocimiento de que aquello que está diciendo es una falsedad, como muestra el ejemplo del experto del *Hippias menor* 367c, y d2) aquellas otras en las cuales el emisor no sabe si aquello que dice es cierto (puesto que son temas que escapan a las posibilidades humanas), pero su conocimiento radica en respetar aquellas verdades expresadas en las normas de composición antes mencionadas (*República*, 382b-c).

Este es el caso propio de los relatos mitológicos que Platón valora, en los que el conocimiento reside no en relación al contenido de aquello

<sup>10</sup> Dejo aquí de lado, ya que excedería los límites del presente trabajo, el desarrollo detallado de la clasificación de acuerdo al fin moral que persiguen las mentiras. Dentro de las mentiras, Platón distingue las buenas de las malas. A las primeras las denomina, en *República* 414b y siguientes, «noble mentira», y son aquellas mentiras que Platón estaría dispuesto a admitir, ya que al ser semejantes o imitaciones, aunque nunca iguales a la verdad, adquieren y se convierten, gracias a la aplicación de las dos mencionadas normas, en un φάρμακον, un remedio que sirve en el proceso de educación de los futuros guardianes. Respecto a las segundas, como sostiene Belfiore (1985, p. 49), son criticadas por su carácter «amoral», ya que dichas narraciones son falsedades «indecorosas» o «corruptoras» (οὐ καλῶς) (*República* 377d y 378a) puesto que no solo no son verdad sino que además ni siquiera benefician a quienes las escuchan (386c).

que se expresa, sino al reconocimiento de la propia ignorancia sobre ciertos temas, a pesar de lo cual se finge darle crédito. En lo que hace al estado cognitivo del emisor de las mentiras que, en la polis justa, atañen a dioses y hechos pasados, la diferencia con otros tipos de mentiras no es que en su caso conozca la verdad y decida encubrirla. Reside más bien en que sabe que esas cuestiones escapan a su capacidad de conocer la verdad y por ello decide *asimilar su mentira lo más posible a la verdad*, para volverla útil a los fines políticos de la polis.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ashbaugh, Anne (1991). La verdad de la ficción. Una lectura de *República* 376e5-377a6. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 17(2), 307-319.
- Balansard, Anne (2002). Du pseudos de la *République* au lógos du *Timée*: qui s'agit-il de convaincre? *Kairos*, 19, 7-29.
- Belfiore, Elizabeth (1985). «Lies Unlike the Truth»: Plato on Hesiod, *Theogony* 27. *Transactions of the American Philological Association*, 115, 47-57.
- Crombie, Ian (1963). *An Examination of Plato's Doctrines. Volume II: Plato on Knowledge and Reality*. Londres: Routledge & Kegan Paul. Existe una traducción al español de 1979: *Análisis de las doctrinas de Platón. Volumen II*. Madrid: Alianza Universidad.
- Denyer, Nicholas (1991). *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Díaz, María Elena y otros (2005). ¿Solo persuade el engaño? Filósofos y sofistas en torno a la eficacia de la verdad. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, anexo. [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.84/ev.84.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.84/ev.84.pdf)
- Fine, Gail (1979). Knowledge and Logos in the *Theaetetus*. *The Philosophical Review*, 88(3), 366-397.
- Fine, Gail (1990). Knowledge and Belief in *Republic* V-VII. En Stephen Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought I: Epistemology* (pp. 85-115). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lear, Jonathan (2006). Allegory and Myth in Plato's *Republic*. En Gerasimos Santas (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (pp. 25-43) Malden: Blackwell Publishing.
- Marcos de Pinotti, Graciela (1995). *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*. Buenos Aires: Fundación para el Desarrollo de los Estudios Cognitivos (Fundec).

- Marcos de Pinotti, Graciela (2008). Gorgias y Platón sobre *lógos*, persuasión y engaño. *Hypnos*, 14(20), 44-60.
- Margel, Serge (2002). De l'ordre du monde à l'ordre du discours. Platon et la question du mensonge. *Kairos*, 19, 145-161.
- Platón (1892). *Republic*. En *The Dialogues of Plato*. Volume III. Tercera edición. Traducción, análisis e introducción de Benjamin Jowett. Oxford: Oxford University Press.
- Platón (1941). *The Republic of Plato*. Traducción de Francis Macdonald Cornford. Oxford: Clarendon Press.
- Platón (1947). *La République: livres I-III*. Traducción de Émile Chambry. París: Les Belles Lettres.
- Platón (1963). *The Republic of Plato*. Volúmenes I-II. Traducción, edición y notas de James Adam. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón (1981). *República*. Volúmenes I-III. Edición bilingüe. Traducción, introducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Platón (1998). *La Repubblica*. Volumen II, libros II-III. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.
- Platón (2004). *República*. Traducción de Antonio Camarero. Buenos Aires: Universitaria.
- Platón (2006). *República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- Platón (2007a). *Hipias*. Introducción, traducción y notas de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos.
- Platón (2007b). *Timeo*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- Schofield, Malcom (2007). The Noble Lie. En Giovanni Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 138-164). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shorey, Paul (1903). *The Unity of Plato's Thought*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tate, John (1928). «Imitation» in Plato's *Republic*. *The Classical Quarterly*, 22(1), 16-23.
- Walde, Giselle von der (2009). ¿Por qué Sócrates puede mentir y Homero no? *República* 2, 382a-383c a la luz de la poética de Homero. En Alfonso Correa Motta & José María Zamora (eds.), *Εὔνοια. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz* (pp. 209-225). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.