

República, 389d6

Leandro García Ponzo

Si supusiéramos por un momento, casi como un gesto apriorístico, que la metafísica platónica sirve a la política, es decir, que su elaboración responde a la intencionalidad política platónica de instaurar una nueva forma de gobierno en la ciudad. Si supusiéramos esto -fuerte pero nada descabellado a juzgar por la pregnancia que ha tenido el pensamiento político de Platón para la posteridad, incluso, y sobre todo, cuando ha sido desprovisto de su trasfondo metafísico o cuando éste ha sido sustituido por otro más acorde con la época-, si lo supusiéramos, podríamos inferir que el relato metafísico gana cuerpo como simple relato, y que su valor ficcional se mide por la eficacia que puede tener en soportar la presentación, difusión, instauración de una propuesta *paidéutica* novedosa.

Ahora bien, si avalamos la hipótesis de la preeminencia de la política por sobre la metafísica en Platón, es decir, si suscribimos a esta idea que -no está mal decirlo aun si nos reconocemos como platónicos- posee un cariz escéptico, o también, si no nos agrada el punto de vista maquiavélico según el cual la realidad última es una disputa por el poder y su toma y suscribimos a una hipótesis algo más débil, en donde no desdeñamos el grado de verdad del relato metafísico pero nos resistimos a ponerlo por encima de cualquier vocación política del texto, si hiciéramos todo esto, hay una operación de la *República* que adquiere gran relevancia. Se trata de una operación notable. Un mecanismo que abre la posibilidad misma de esto que venimos de decir.

En el libro III de *República*, consagrado en buena parte a describir cómo debe ser la poesía en la ciudad más justa, se establece explícitamente la posibilidad -e incluso la deseabilidad- de cierto tipo de mentira. En 382b6, Platón distingue dos tipos de mentira. Dice: “Y sin duda es lo más correcto de todo llamar a eso, como lo hice hace apenas un momento, una «una verdadera mentira»: la ignorancia en el alma de quien está engañado. Porque la mentira expresada en palabras es sólo una imitación de la que afecta al alma; es una imagen que surge

posteriormente, pero no una mentira absolutamente pura. ¿No es así?”^[1]

A eso que llama “mentira absolutamente pura” le corresponde engañar -con respecto a la realidad- al alma humana, alojándose en ella y siendo retenida por ella^[2]. Es lo más detestado^[3]. Es, por todo esto, una «una verdadera mentira» [*alethôs pseûdos*]. Una terrible y temible mentira. Es odiada por los dioses y por los hombres, es contraria a la naturaleza de los dioses, pero también, y fundamentalmente, es inútil para ellos.

Ahora bien, la mentira expresada en palabras puede ser útil para los hombres bajo la forma de un remedio^[4]. Es decir que existe un tipo de mentira y una forma de administración de la misma que poseen un carácter transformador, y puntualmente terapéutico. Al igual que cualquier fármaco, su suministro debe estar reservado para los médicos, esto es, para quienes conocen su naturaleza y comprenden su propósito y alcance. ¿Quiénes son estos médicos cuando se trata de la ciudad? Los gobernantes. Ellos son los que están autorizados a mentir para Platón, pero si y sólo si esto se hace en beneficio del Estado y de ningún particular.

Con prescindencia de la idea de que la metafísica platónica puede servir a la instauración de un esquema político, lo cierto es que para Platón de lo que se trata es de sustituir el paradigma político con centro en lo democrático-sofístico por uno comandado por la racionalidad filosófica. Para que esta sustitución sea efectiva, sabe que necesita al menos de dos elementos. El primero es un dispositivo que interrumpa la *paideia* clásica que proviene de la tragedia y que nace en la épica griega. Para tales efectos introduce las matemáticas, que, como sabemos, evitan el engaño y la inexactitud de las opiniones^[5]. El segundo elemento es el que le permitiría fundar un vacío sobre el cual construir una nueva ciudad y al mismo tiempo otorgarle cohesión. Se trata de la noble mentira. Sócrates titubea para contarla y le provoca algo de vergüenza narrar su contenido. Estamos ante una ficción sobre el origen, que borra de la mente de los guerreros las viejas repeticiones arcaicas de Homero y que también asegura los lugares específicos que cada individuo debe ocupar en la comunidad. Es una de esas mentiras que se hacen necesarias, va a decir Platón, dando cuenta de que su intencionalidad está siempre puesta en la perversión del sistema político que lo rodea. Tiene que ser usada para garantizar la unidad del Estado, y

puede emplearse tanto frente a los ciudadanos como frente a los enemigos exteriores.

Entonces, tenemos hasta aquí que existe un tipo de ficción, un arte de engañar, que está autorizado. Y lo está toda vez que quede bajo el mando de la razón filosófica y que responda, en su determinación política, a la asignación de sitios definidos y funciones específicas para cada quien en la sociedad. Autorizado este recurso, quisiera detenerme sobre una oración, próxima a las que acabo de referir. En 389d5, Sócrates dice, después de recordar que el ejercicio de la mentira está vedado a los ciudadanos comunes y que si un particular miente a los gobernantes su acción será comparable a la de un paciente que esconde sus verdaderas afecciones al médico, que “si quien gobierna sorprende a otro mintiendo en el Estado [...] lo castigará por introducir una práctica capaz de subvertir y arruinar un Estado”.

Aquí debemos entender que ese “otro” es cualquier ciudadano no gobernante. Es un otro del poder. La cosa es que, para Platón, cualquiera que por naturaleza no debería gobernar, no debería asimismo mentir. En caso de que lo hiciera, ameritaría ser castigado.

Esta sentencia me interesa más por lo que ofrece de positivo que por su intencionalidad final. Quiero decir que Platón es consciente de dos cosas: (1) de que hay una potencialidad política inmanente de quienes son gobernados; (2) que la mentira puede ser funcional a esta potencialidad. Obviemos por un instante los propósitos platónicos. Reflexionemos sobre lo que nos ofrece formalmente. Por un lado, la utilidad ideológica de la mentira. A la hora de instalar una hipótesis política novedosa, yo estaría tentado de decir que para Platón la mentira se vuelve imprescindible. Por otro, que esta mentira podría ser usada por los gobernados -o, incluso, en algún caso, por los oprimidos. Platón penaliza la mentira de los “otros” porque considera que atenta contra las virtudes del Estado que propone, pero nosotros podemos pensar que estos otros, en otras circunstancias, no son sólo los gobernados de un Estado virtuoso sino los oprimidos. ¿No nos da que pensar, en y para nuestro tiempo, la certeza platónica de que una verdad política está montada en el ropaje ideológico de una mentira?

Pienso en el adjetivo que usa: *anatreptikon*, que quiere decir subversivo, destructivo. Un movimiento hacia arriba que tiene como resultado un cambio, pues *treptikós*, que proviene del verbo *trepo*, indica algo variable, versátil. Otro verbo, *anatrépo*, designa revolver,

derribar o destruir. Pero también excitar o reanimar. ¿Qué es eso que Platón pretende excluir de la ciudad y que, además de derribar, activa y reanima? ¿Hay algo de más en la mentira de los súbditos, algo además de esa potencia que ya aportaba la mentira política por sí sola?

Seguramente, hay algo de más. Aún si Platón no lo pronuncia. Pienso en el parricidio del *Sofista*. Allí Platón, contra la tesis de Parménides de que el no ser no es, le asigna un ápice de ser, una pequeña vestimenta de ser, para que pueda ser, como de hecho lo es, nombrado. Platón dota de ser a algo que propiamente no es. Y lo trae al centro de la escena. No es un pasaje más de la historia de la filosofía. Es, en cambio, el momento de apertura de una nueva metafísica, que cuestiona el modo de la identidad entre ser y pensar y que se entrega a la complejización de la escala ontológica y de los estratos de conocimiento que le corresponden. De hecho, Platón va a establecer que entre los reflejos de las cosas (*eikones*), las cosas vivientes (*zoa*), y las ideas (*arkhai*), se ubican los *mathematiká*, algún tipo de extraña entidad que corresponde a la forma del pensar discursivo (*diánoia*)^[6]. Pero dado que esas supuestas entidades matemáticas no tienen ser sino por su carácter diferencial, por su naturaleza sustractiva que separa cosas e ideas distinguiéndose de ambas al unísono^[7], por su textura revulsiva, próxima al no ser, atada a lo sensible pero herramienta de ruptura con la *doxa*, nos encontramos con una nueva forma de ontología, original es cierto, pero fundamentalmente irreversible.

De ahora en adelante, es posible hablar sobre el no ser. Hacer con palabras lo que aún no existe. Pero también traer, con palabras, lo que todavía no llega. ¿Podremos además forzar su llegada?

Traer con palabras lo que todavía no llega puede ser toda la intención política de Platón.

Traer con palabras lo que todavía no llega puede a su vez ser algo violento, subversivo.

¿No es acaso la definición misma de *anatreptikon*? ¿No se trata de un tipo de destrucción cuyo fin es instalar algo nuevo? ¿No era esa la vocación platónica primigenia?

Pero podemos preguntar más. Una mentira, ¿no consiste en darle realidad a lo que no lo tiene? La noble mentira reuniría así dos elementos centrales de la filosofía platónica: la noción de que es posible decir lo que todavía no tiene entidad y la certeza de que esta noción es válida también si aquello que aún no tiene entidad es una ciudad ideal.

La forma adecuada de decir la ciudad ideal que todavía arriba, es la noble mentira. No es una forma común de dicción: es una que no sólo dota de realidad al no ser sino que también posee el deseo de engañar. O al menos de persuadir. Se estructura como un relato fantástico, es cierto, pero en su culminación intenta borrar la huella de su origen contingente, a la vez que anhela erigirse como un mito total, eterno y ubicuo.

Pero ocurre también la mentira subversiva. La que, expresada con palabras, tiende a arruinar al Estado. Se opone en su objetivo a la noble mentira, pero no en su naturaleza. Es igualmente efectiva, puede serlo, y por eso Platón le teme y la califica como la peor de las faltas que un ciudadano puede cometer. Un engaño subversivo. Un engaño que rompe y propone. ¿No puede resultar tentador para nosotros?

Quizás este sea un frente para seguir pensando. Para nosotros, contemporáneos, pero también hijos más o menos fieles de la Academia, podría ser el comienzo de un pensamiento de la subversión política. No una filosofía de la diferencia, ni un pensar de la anarquía, sino una reflexión plena, racional, históricamente situada, desde la cual podamos echar mano de esta intuición platónica sobre el uso de la mentira -de un velamiento en el lenguaje, dirigido y con un fin, asociado a principios emancipatorios. Una filosofía que, respetando la autonomía de la política, se decida sin embargo a incidir, a pensarla, y a dotarla de un nuevo impulso.

[1] Platón, *República*, 382b6, trad. Conrado Eggers-Lan, Gredos, Barcelona, 2004.

[2] *Ibíd.*, 382b3

[3] *Ibíd.*, 382b5.

[4] *Ibíd.*, 389b3.

[5] *Cfr.*, entre otros, *República*, 602d8.

[6] *Cfr. República*, 510 a.

[7] *Cfr.* García Ponzó, L. *La fundación de una ciudad*. Dykinson. Madrid. 2012.

