

# Platón y Maquiavelo

## En torno a la posibilidad de una “noble mentira” en política

Fernando A. PEIRÓ MUÑOZ

Universidad Autónoma de Madrid

### Introducción

Todo aquel que haya pretendido explorar las relaciones entre gobernantes y gobernados, cualquiera que haya sido su propósito o su época, ha tenido que atender a la voz de la mentira. Ahora bien, al igual que la idea de política ha variado a la largo de la historia, la mentira asociada a ella, no debe ser entendida de forma unívoca. Aunque inevitable en cualquiera de sus concepciones, sería un error definirla de forma extrínseca a la propia noción de política que se maneja. Y, en todo caso, aunque esta fuese compartida, habría que tomar en consideración los presupuestos y los fines de cada autor y cada obra si, efectivamente, se pretende ser riguroso a la hora de emplear un calificativo tan delicado.

Pocos autores han planteado el uso de la mentira en relación a cómo se organiza -o debiera organizarse- una sociedad de forma tan abierta como lo hicieron Platón y Maquiavelo. No son, desde luego, los únicos, pero sí dos de los más representativos. Tanto es así que es en *República* (390-370), uno de los diálogos más polémicos del primero de ellos, donde se acuña por vez primera la noción de “mentira noble” (γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους)<sup>1</sup>; fundamental para entender el contenido de dicha obra y que definirá una relación particular entre mentira y política. Esta conexión deberá ser entendida dentro de la proyección idealizada de una *polis*

<sup>1</sup> Platón, *Rep.* III 414c

construida bajo una definición concreta de justicia, fuera de la cual no haya presupuesto válido, ni finalidad a la que adecuarse. Maquiavelo, por su parte, escribió *El Príncipe* (1513) en un contexto radicalmente diferente y, pese a la recuperación de parte de las ideas platónicas llevada a cabo por Marsilio Ficino en la Florencia renacentista (de 1456 en adelante), esta obra tiene propósitos distintos no sólo de la *República* de Platón, sino de cualquier otra obra escrita hasta la época. Formalmente, *El Príncipe* podría encajar dentro del estilo típico de “espejos de príncipes”, pero su originalidad reside en el modo en que se sistematizan, por primera vez, los medios para que un gobernante se mantenga en el poder en base a una original manera de entender la *virtú*. Así pues, el uso de la mentira que se propone en esta obra deberá ser entendido según el propósito que Maquiavelo le daba a la misma, y no según ningún otro.

La intención de las páginas que siguen, teniendo en cuenta que, tanto en *República* como en *El Príncipe*, aparece como recomendable el empleo de la mentira por parte de los gobernantes, será ver si el uso que de ésta se propone en ambas obras permite una analogía. Entendemos que no es así, y para tratar de justificarlo, nos dedicaremos a analizar tanto los presupuestos, como la función que Platón le da a la noción de “mentira noble” dentro de su construcción teórica de una *polis* ideal.

## Presupuestos

### a) Platón y la justicia

Antes que nada, para entender el lugar que Platón concede a la mentira en su ciudad ideal, deberemos acercarnos a los cimientos de la misma. Será necesario, pues, explicar sucintamente en qué consiste la justicia para Platón, porque es sobre su propia definición donde encontrará razón de ser todo el proyecto presentado en la obra.

Platón escribe *República* de forma desagregada, aproximadamente entre el 390 y el 370 a.C., en una Atenas democrática ya sin esplendor, ya con visos de decadencia. El momento y el lugar son siempre importantes. Pero, si hay un eco que resuena en cada uno de los párrafos de la obra, es la pregunta acerca de la muerte de su maestro Sócrates. Este hecho acontecido en el 399 a.C. marcará hondamente el pensamiento platónico. ¿Cómo una ciudad podía condenar, a muerte o al exilio, al mejor de sus hombre? Si Atenas había sido capaz de ello, no podía ser una ciudad justa; estaba profundamente enferma. Así, en cierto modo, lo que Platón se propone es encontrar una forma de restaurar la salud política por medio de la justicia.

Para ello, Sócrates, el personaje elegido por el propio autor para guiar el discurso, dialoga con varios interlocutores acerca del concepto de justicia. Su propósito es el de acceder a una idea de la misma, bajo la cual, al fin, pudiese ser concebida una ciudad buena. Pero si existe un concepto difícil de percibir con nitidez ese es, precisamente, el de justicia. Prueba de ello es que antes de acometer este proyecto, y bajo la proposición de que la justicia debe ser siempre buena y la injusticia siempre mala, Sócrates ha tenido que descartar en su dialogo tres posibles definiciones de la misma expuestas por otros tres interlocutores. La primera de ellas viene de parte del anciano Céfalo, el cual entendía que justicia era “decir la verdad y corresponder lo que se ha recibido de alguien”; en segundo lugar Polemarco, hijo del anterior, y que considera que “la justicia consiste en ayudar a nuestros amigos y dañar a nuestros enemigos”; por último, el sofista Trasímaco realiza una sugerente propuesta, a saber, “la justicia es la ventaja del más fuerte”. Esta última tesis la apoya Trasímaco, de manera muy inteligente, en la idea de que el legislador de cada ciudad, aquel más poderoso capaz de dar a

luz las leyes (no importa si es, por ejemplo, un tirano o una asamblea de hombres libres), hará estas en busca de su propio beneficio. Si se considera que no hay nada superior a las convenciones hechas por los hombres o a las propias leyes dictadas por un gobernante, y se asimila la justicia a estas, se cierra de manera satisfactoria la argumentación del sofista.

Ninguna de las propuestas satisface a Sócrates, el cual irá descartándolas una a una con diferentes argumentos. Ello provoca la insistencia de sus interlocutores sobre qué piensa él que es realmente la justicia y cómo es posible que ésta sea siempre buena y la injusticia siempre mala. Para tratar de dar una respuesta, idea un método para cercar el concepto mediante un rodeo. Así, vistas las dificultades que presenta la búsqueda de la justicia en el alma humana, decide buscarla en el alma de una ciudad ya que, aunque la idea de justicia es única y eterna, quizás *en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender* (*Rep.* II 368e) De este modo, según Sócrates, la fundación misma de una ciudad con palabras será el mejor procedimiento para poder darle luz a la justicia. Las letras serán más grandes y se verán mejor allí. Una vez esta quede definida y en ella se hayan localizado la justicia y la injusticia de modo satisfactorio, podrán buscarse las similitudes en la propia alma de las personas.

Bien, durante la construcción de la ciudad ideal que Sócrates, Glaucón y Adimanto llevan a cabo, aparece la premisa de la división del alma humana en tres niveles. Dependiendo de cuál de estas partes (la racional, la irascible o la concupiscible) prepondere sobre el resto dentro de la propia alma, la persona será definida de uno u otro modo. Así, aquella alma mayoritariamente racional será potencial de un hombre sabio, la irascible de uno valiente y la concupiscible, la de alguien más apegado al deseo material. Realizando un isomorfismo con aquellos elementos que deben formar una ciudad (gobernantes, guardianes y artesanos/comerciantes), aparece una relación directa entre las partes del alma, la posibilidad de cada una y el papel a desarrollar dentro de la ciudad misma; así como de las virtudes que acabarán por convertirla en la más bella de las ciudades. Será el mejor gobernante, pues, aquel que tenga la parte racional del alma más desarrollada que las demás; el mejor guardián aquel cuyo valor resida en su valentía; y el mejor artesano/comerciante aquel cuyo apego al deseo material le conduzca a un superior manejo de su propio negocio. Si a la sabiduría (que el gobernante racional hará caer sobre toda la ciudad), y a la valentía (que, a través del valor de los guardianes se hará propia de todos), se le suma la moderación (aquella que permite que cada una de las partes acepte la función definitoria de las otras, que reconozca la condición de cada cual y la propia medida); la única de las virtudes que califican a una ciudad como buena y que aún no ha sido oportunamente localizada será, como el propio autor nos advierte, la justicia. Todo lo expuesto anteriormente lo va desgranando Platón a lo largo del capítulo IV de *República*

Ésta será definida por Platón, en boca de Sócrates, en base al propio esquema isomórfico anteriormente propuesto. De este modo, será justa una ciudad en la que cada cual realice sólo aquello para lo que está mejor capacitado según la disposición de su alma. O, con Leo Strauss “una ciudad es justa si cada una de sus tres partes (los que ganan dinero, los guerreros y los gobernantes) hace su propio trabajo y *sólo* su propio trabajo”<sup>2</sup>. Es decir, aquel cuya alma sea, por ejemplo, mayoritariamente concupiscible, habrá de ser educado exclusivamente en tanto que potencial artesano/comerciante, y deberá asumir que ese es únicamente su papel en la ciudad. De otro lado, los gobernantes, que a la postre devendrán filósofos, mediante el uso de la razón y gracias a una preparación adecuada, serán los únicos que alcanzarán a ver con

<sup>2</sup> Cropsey, J. y Strauss, L. (comp.) *Historia de la filosofía política*, García, L., Sánchez, D. y Utrilla, J.J. (trad.), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010 p. 56

claridad la propia idea de justicia, sobre la que establecerán las leyes. El resto de ciudadanos deberán acatar los mandatos en virtud de la propia moderación de sus almas, gracias a la cual considerarán como lo más conveniente que sean aquellos, y sólo aquellos, los que dicten leyes, ya que su alma está oportunamente predispuesta para esa labor.

Es importante reseñar como en una ciudad diseñada bajo los parámetros de esta definición de justicia, la isegoría, la isonomía y el sorteo, aquellos elementos definitorios de la democracia ateniense que condenó a Sócrates, no tienen ninguna cabida.

La mentira, en cambio, encaja perfectamente. Pero, precisamente para entender adecuadamente el significado de esta inclusión es por lo que nos hemos detenido en la noción misma de justicia manejada por Platón, elemento sobre el que se edifica la ciudad ideal y, sin el cual, el empleo de la mentira queda oscurecido.

#### b) Maquiavelo y la virtud

Maquiavelo escribe *El Príncipe* en la segunda mitad de 1513, en el destierro, y con el deseo de ser readmitido como consejero en la corte de los Medici, recién instalados en el poder de Florencia tras ochenta años alejados del mismo. Consciente de que la escritura de un mero “espejo de príncipes” no hubiese hecho más que incluir otro volumen en las estanterías de Lorenzo de Medici, procuró escapar de la sola descripción, más o menos pormenorizada, de aquellas virtudes de las que debería ser partícipe un gobernante para poder dirigir armónicamente su dominio. Maquiavelo, en cambio, fue mucho más allá, apoyado en su conocimiento de los clásicos y en su experiencia como hombre de Estado, escribió acerca de cómo adquirir y conservar el poder, el *stato* de príncipe y lo hizo dentro de unos márgenes donde la mentira tenía su propio espacio.

Para empezar, y como observador privilegiado y gran conocedor del mundo que le rodeaba, no cabe duda de que el florentino escribe su obra con plena consciencia del estado en el que Italia se encontraba en ese momento.

Evidentemente, se halla marcado por las condiciones sociales, culturales y políticas de la Italia de su tiempo –dependiente, pobre, dividida y enfrentada entre sí, sumida en la corrupción y el desorden, retrasada respecto a la emergencia del Estado nacional en el resto de Europa, pero tampoco se puede negar que en su obra queda más de una página cuyo objetivo central no es otro que la creación, consolidación y expansión de un poder supremo: el Estado, concepto que a partir de Maquiavelo se asimilará al de “dominio”<sup>3</sup>.

Así, del mismo modo que tratamos de hacerlo en el caso de la *República* de Platón, para entender el lugar de la mentira dentro de *El Príncipe* debemos rastrear la parte de tratado del mismo y dejar al margen aquella que aparece como un rastro panfletario<sup>4</sup>, en este caso, la destinada a la figura del futuro y deseado unificador de Italia aparecida esencialmente en el último de los capítulos del libro.

Maquiavelo es consciente de que aquello que mueve a cada persona es su deseo de gloria. En un príncipe, esta gloria se traduce en anhelo de inmortalidad, de pervivencia al frente de sus dominios, de recuerdo célebre y, también, de cierta seguridad para su pueblo –lo cual revertirá, del mismo modo pero de forma indirecta, en su propia dignidad. Ante esta aspiración se levanta la *Fortuna*, caprichosa, femenina y, por lo tanto, dominable hasta cierto

<sup>3</sup> Acinas, J.C., “Maquiavelo y la racionalidad política”, *Contextos*, n. 15-16, 1990, p. 7 – 24, p. 12.

<sup>4</sup> Strauss, L., *Meditación sobre Maquiavelo*, Gutiérrez, C. (trad.) Colección pensamiento político, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964 p. 90

punto; ahora bien, inevitablemente definirá una parte importante del devenir de los acontecimientos. El porvenir de un Príncipe no queda, en caso alguno, ajeno a las vicisitudes que de un destino antojadizo y cambiante puedan, para bien o para mal, florecer. Palabras como templanza, justicia, fortaleza, honorabilidad, magnanimidad, liberalidad o prudencia eran ya con las que tanto Cicerón como Séneca en el contexto de la *res publica* y el Imperio Romano y, más adelante autores de la nueva corriente humanista como Pontano, Sacchi o Patrizi, llenaban los libros que dirigían a aquellos a los que, en cada momento y en cada lugar, ocupaban el poder. La posesión de estas dignidades morales, que eran nervio y corazón de los libros humanistas de consejos de príncipes, prácticamente debían garantizar el sometimiento -dentro de unos márgenes de posibilidad- de la diosa Fortuna. Lo racional para alcanzar la gloria principesca sería, pues, dentro de este paradigma, perseguir el cumplimiento, la aprehensión, de estas virtudes morales de las que tantos maestros, a lo largo de tanto tiempo, habían ido pregonando a través de sus escritos, hasta acabar por dar forma a una especie de *corpus* ejemplar, casi a modo de “recetario”, para un desarrollo del poder envuelto en una relativa calma. Apartarse de ellas implicaba poco menos que un porvenir trufado de desastres. Pero es en este punto donde precisamente Maquiavelo *estrecha el horizonte* entre la razón-moral y la política *de facto*, donde, con Skinner: “Si un gobernante quiere alcanzar sus más altos propósitos, no siempre debe considerar racional el ser moral; por el contrario, hallara que cualquier intento serio de ‘practicar todas aquellas cosas por las que los hombres se consideran buenos’ acabará convirtiéndose en una ruinosa e irracional política”<sup>5</sup>.

Entonces, si se dice que lo racional para lograr el honor y la gloria no es siempre lo moralmente recomendable, se están abriendo caminos fuera del propio humanismo y dando carta de naturaleza a la posibilidad de encontrar el bienestar personal, aparentemente, fuera de cualquier orden moral. Sin embargo, y dicho esto, ¿cuáles serían las armas que propone Maquiavelo para doblegar a la *Fortuna*? La respuesta, según el florentino, nace de la propia experiencia, de la rutina del poder, del hábito que va tomando gradualmente cuerpo al enfrentarse de forma constante a acontecimientos sorprendidos que requieren una rápida -y tal vez drástica- toma de decisiones. La *Fortuna*, antojadiza, voluble, capaz de anular cualquier expectativa en un abrir y cerrar de ojos requiere, para ser maniatada, de un Príncipe capaz de adaptarse a ella, de adecuarse a la *necesidad* de cada momento.

Con esta premisa, el Príncipe prudente no será otro que aquel que en cada momento sepa adaptarse mejor a las circunstancias que le permitan conservar el poder, conquistar la gloria. Para este propósito no siempre será oportuno ser compasivo, ser fiel a la verdad; será preciso, en cambio, conocer cuando *se debe* ser cruel y, desde luego, cuando es menester hacer uso de la mentira. Así, la idea clásica de virtud, arrastrada desde Aristóteles<sup>6</sup> en tanto que término

<sup>5</sup> Skinner, Q., *Maquiavelo*, Benavides, M. (trad.) Área de conocimiento de Ciencias Sociales, Alianza Editorial, Madrid, 2008 p. 57

<sup>6</sup> Es en la *Ética a Nicómaco* donde aparece la referencia clásica a la idea de virtud aristotélica, de la cual se nutrirán infinidad de autores, empezando por Cicerón y siguiendo por el propio Maquiavelo: “Me refiero a la virtud ética; pues ésta tiene que ver con pasiones y acciones, y en ellas se dan el exceso el defecto, y el término medio. Así en el temor, el atrevimiento, la apetencia, la ira, la compasión y en general en el placer y el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si es cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que se debe, entonces hay término medio y excelente, y en esto consiste la virtud. [...] Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente. El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en otro el justo límite en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un

medio, amplía su contenido, convirtiéndose en Maquiavelo no sólo en la conciliación entre acción y cambio, la cual puede volverse ajena a la moral, sino en un lugar en el que la necesidad de engaño, de manipulación, parece tener un lugar propio. El espacio que el autor florentino concede a la mentira queda definido, pues, en relación a la necesidad de una alianza con la Fortuna fuera de parámetros estrictamente morales. El príncipe virtuoso será, en definitiva, aquel que “[...] debe tener siempre su espíritu dispuesto a volverse en cualquier dirección al compás del soplo de la Fortuna y según lo requiera la variabilidad de los asuntos”<sup>7</sup>.

Esta “reconceptualización” de la idea de virtud, y su asociación con la política derivada a partir del entendimiento que el mismo Maquiavelo hace de ella, desata en los críticos de su obra dos visiones parcialmente contrapuestas, a saber: “Para unos, su principal aporte fue la separación contextual de la política –a la cual le dio una autonomía plena y total- frente a la moral, sembrando así unas bases sólidas de una ciencia del poder o al menos de una técnica del poder. Para otros, habría fundado una nueva ética social en concordancia con el individualismo moderno”<sup>8</sup>.

Aquellos que a lo largo de los siglos han permanecido quizás adeptos al término definitorio de aquello que más adelante será asociado con la turbia idea de “lo maquiavélico”, se posicionarán cerca de una postura centrada casi exclusivamente en una idea de afán de poder en la que el florentino aparece tan sólo como un guía de tiranos que escribe desde la sombra, un paradigma de cinismo político sólo preocupado por el mantenimiento a toda costa de una situación de prevalencia en términos de poder. En este sentido, la idea de un “Maquiavelo maquiavélico”, según define, por ejemplo, Eugenio D’Órs, tal vez careciese de sentido ya que, atados a la palabra, lo último que quizá hiciese un verdadero “maquiavélico” hubiese sido escribir.<sup>9</sup> Así lo atestigua también el propio Ernst Cassirer, el cual, en esta línea, reafirma la claridad casi brusca con la que Maquiavelo se expresa en sus escritos: “[...] nunca se encubrió, ni disimuló sus juicios y opiniones, dijo lo que pensaba de una manera firme y justa. La palabra más osada era siempre para él la mejor”<sup>10</sup>.

Desde el otro punto de vista, el del “maquiavelismo” cabe decir, con Maurice Joly, que éste, la otra cara de la moneda interpretativa de los textos del florentino, seguramente fuese ya anterior al propio Maquiavelo<sup>11</sup>. Desde este proceder es esencial el no atender de forma exclusiva, y por lo tanto sesgada, exclusivamente al *Príncipe*, sin observar detalladamente el resto de textos maquiavelianos, donde, especialmente a través de la lectura conjunta de los *Discorsi*, se revelará el auténtico pensamiento del florentino. Este procedimiento para realizar una aproximación coherente, para bucear en el conjunto de la obra y desentrañar así el auténtico sentido de la obra del diplomático, fue el que decidieron tomaron autores tan relevantes como Spinoza o Rousseau, los cuales, respectivamente, opinaban lo siguiente: “Este prudentísimo varón era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla”<sup>12</sup> y “Fingiendo dar lecciones a los Reyes las da, y grandes, a los pueblos [...]”

término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien, un extremo”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 4-6 (1105b-1107b). Araujo, M., y Marías, J., (trad.), CEPC, Madrid, 2002.

<sup>7</sup> Skinner, Q., *opus cit.* p. 59.

<sup>8</sup> Ávila, F., y Ávila, C., “El poder: de Maquiavelo a Foucault”, *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. XVIII, n.2, 2012, p. 367 – 380, p. 369.

<sup>9</sup> Acinas, J., *Opus cit.* p. 9.

<sup>10</sup> Cassirer, E., *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, p. 144.

<sup>11</sup> Joly, M., *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, El Aleph, Barcelona, 2002, p. 12.

<sup>12</sup> Spinoza, *Tratado político*, Alianza editorial, Madrid, 1987, p. 121.

demuestra que este profundo político no ha tenido hasta ahora más que lectores superficiales o corrompidos”<sup>13</sup>.

Así, si tomamos los *Discorsi*, tal y como hicieron entre otros los citados autores, nos vemos ante un escritor que define sus planteamientos políticos desde un pensamiento sustancialmente diferente al que se podría derivar de una lectura parcial, panfletaria, exclusiva, del *Principe*. La propuesta del florentino encuentra anclaje en la idea misma de “república”, en tanto que gobierno mixto, continuando la corriente “maquiaveliana”, ya esgrimida muchos siglos antes por Polibio.<sup>14</sup> De este modo, mediante una conjunción entre monarquía, aristocracia y democracia, y un sistema de control mutuo que dote de firmeza y estabilidad al gobierno, se logra romper la inevitable sucesión de diferentes regímenes político (ἀνακύκλωσις) a los que se veía abocada toda sociedad y al que Aristóteles había hecho referencia al describir aquellas formas puras de gobierno. Maquiavelo propone, desde los *Discorsi*, un presupuesto de gobierno similar, en el que el pueblo tendría ya un papel trascendental: “Las ciudades donde gobierna el pueblo hacen en breve tiempo extraordinarios progresos, mucho mayores que los de aquellas que han vivido siempre bajo un príncipe. [...] Lo que hace grandes a las ciudades no es el bien particular sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las Repúblicas”<sup>15</sup>; o “Lo contrario sucede con los príncipes, pues la mayoría de las veces lo que hacen para sí mismos perjudica a la ciudad, y lo que hacen para la ciudad les perjudica a ellos”<sup>16</sup>.

### Modos y fines

Lo que hemos hecho hasta el momento ha sido crear un marco de referencia en torno tanto de Platón como de Maquiavelo, en el que la noción de mentira pueda tener un sentido adecuado dentro de las obras que estamos tratando. A continuación nos centraremos en analizar el contenido de la “mentira noble” en *República*. Este será el punto clave del texto, ya que definirá la hipótesis que tratamos de defender desde las primeras líneas, a saber, que es un error hablar de “mentira noble” en Maquiavelo, ya que esta noción sólo cobra sentido dentro del texto de Platón y no fuera de él.

#### a) Platón, mentiras semejantes a verdades y conciencia cívica

Para entender la idea de “mentira noble” deberemos, en primer lugar, echar algo de luz sobre cómo califica Sócrates a la mentira en la *República*. A lo largo del capítulo segundo, en el cual se postulan las bases de la educación de los guardianes, se establece una diferencia crucial entre dos formas de falsedad, a saber: aquella genuinamente falaz (αληθῶς ψεῦδος)<sup>17</sup>, que parte de un desconocimiento acerca de lo que se está narrando y que se genera a partir de un estado ajeno a la verdad en el que nadie desearía estar, de un error en origen. Y un segundo tipo de mentiras, sólo en palabras (τὸ ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος),<sup>18</sup> semejantes a verdades y que, empleado para narrar aquello que necesariamente se desconoce, tratan de acercarse lo más posible a la verdad. Estas narraciones, aunque indudablemente ficticias, son contadas desde el

<sup>13</sup> Rousseau, *Del Contrato Social*, ARMIÑO, M. (trad.) Alianza editorial, Madrid, 2012, p. 78-79.

<sup>14</sup> Polibio, *Historias*, Balasch, M. (trad.), Gredos, Madrid, 1991. Libro VI, Cap. 3-4.

<sup>15</sup> Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza editorial, Madrid, 1987, p. 170.

<sup>16</sup> *Ibíd.* p. 186.

<sup>17</sup> Platón, *Rep.* II 382b.

<sup>18</sup> Platón, *Rep.* II 382c.

conocimiento de una verdad superior y, ya que su función es acercar a los potenciales oyentes a una idea auténtica, su uso es, en ocasiones, recomendable. Graciela Marcos lo muestra claramente cuando advierte que “[...] este tipo de ficciones conmueven el alma y sirven a su mejoramiento, sin llegar a coaccionarla, ni a exigirle un asentamiento dogmático de las opiniones que contribuyen a formar en ella”<sup>19</sup>.

De este modo, la definición que proporcionaba Céfalo de justicia, de la cual hemos dado cuenta al principio, queda echada por tierra. Así, no siempre es injusto mentir, ya que si mediante la narración de un relato falso por parte de un genuino conocedor, se logra acercar al receptor del mismo a una verdad más elevada, que recaiga en el bien de él y del grupo, la mentira queda, en sus propios términos, debidamente justificada.

De otro lado, estas narraciones falsas serán especialmente adecuadas para la correcta educación de los niños, ya que sus almas acogen estos relatos con fruición y, dado el momento de modelaje en el que se encuentran, quedarán probablemente prendados de éstos durante toda su vida<sup>20</sup>.

En definitiva, y atendiendo al propio diseño de las mismas, este tipo de mentiras semejantes a verdades sólo pueden tener, por generador válido, a aquel que cumpla dos premisas básicas:

i) La voluntariedad a la hora de hacer pasar por verdadero algo de lo que no se puede tener certeza.

ii) La certidumbre de que ese relato ficticio se ensambla a una verdad más elevada de la que ya no albergan ninguna duda.

Por tanto, sólo aquellos que hayan alcanzado un estado de conocimiento de las verdades últimas estarán facultados para mentir, ya que esta nacerá de su propia voluntad de transmitir por certidumbre algo que ellos mismos reconocen ficticio, pero provechoso. El resto, aquellos que tratan de engañar desde el desconocimiento absoluto, que tan solo pueden difundir mediante sus relatos una falsedad genuina, no tienen lugar, y son completamente desechados por Sócrates. Así, la diferencia fundamental radica en la *distinción entre estar verdaderamente engañado y el mero fingir convicción sobre algo que sabemos no verdadero*.<sup>21</sup> En última instancia, pues, tan sólo el filósofo estará facultado para diseñar ficciones, ya que es el único capaz de hacerlo bajo el paraguas de una auténtica sabiduría.

De este modo, podemos dotar ya a la “noble mentira”, antes de que aparezca desarrollada en el capítulo tercero, de una parte fundamental de su esqueleto, a saber:

i) Su promotor sólo podrá ser alguien conocedor de las verdades últimas, incluida, evidentemente, la de justicia analizada en la primera parte del texto. Por tanto, se tratará de una falsedad engendrada sólo en el terreno de las palabras y...

ii) con la finalidad de ennoblecer el alma de los oyentes, especialmente niños, y esto será posible gracias a su semejanza con lo auténticamente verdadero.

Pasemos ahora a la descripción del contenido que se hace en el capítulo tercero de *República*. La conocida como “noble mentira” está compuesta por dos mitos yuxtapuestos, ninguno de ellos originalmente platónicos<sup>22</sup>, cuyo fin último es crear un tipo determinado de identidad grupal en base a una idea superior de justicia.

<sup>19</sup> Marcos, G., *Mentiras semejantes a verdades según Platón. Justificación y alcance del ψεῦδος en República II*, en Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XLVI (117/118), Enero-Agosto 2008 p. 96.

<sup>20</sup> Platón, *Rep.* II 377b – 378e.

<sup>21</sup> Marcos, G. *Op. cit.* p. 99.

<sup>22</sup> Para más información al respecto del origen de éste mito en particular y de muchos otros a lo largo de la obra de Platón: Brisson, L., y Zamora, J.M. *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué dio Platón*



El primero de ellos es el conocido como “*mito de la autoctonía*”, cuyo objeto es tratar de explicar el nacimiento original de los miembros de la ciudad directamente del propio suelo, de la madre tierra. De este modo, con la inclusión de la idea de madre generadora, todos los hijos/ciudadanos sobrevienen hermanos. Con ello se relaciona la ciudad a la imagen de familia, con la pretensión de crear un vínculo lo suficientemente estrecho entre los ciudadanos como para que estos supediten su propia iniciativa particular al bien de la ciudad/familia; que asocien, que confundan el uno con el otro. En definitiva, emplear la idea de *hermandad natural* para crear una conciencia de deber materno-filial y fraternal a la hora de proteger y cuidar el propio territorio y a sus ciudadanos/hermanos.

La segunda parte de la “noble mentira” la compone el conocido como “*mito de los metales*”. En él se relata cómo el dios artesano dispone en el alma de cada miembro de la ciudad un metal diferente, y se asocia cada metal a una de las partes que deben estructurar la ciudad. Así, las almas de los gobernantes guardan oro, la de los guardianes plata y la de los artesanos y comerciantes de hierro y bronce. Con ello se define un mapa de la ciudad en el que cada cual deberá hacer aquello para lo que el dios dispuso su alma. Actuar de forma contraria sería contradecir al propio moldeador del alma. El metal de cada alma no está, además, establecido de antemano por el propio de sus padres, es decir, puede nacer un alma de oro de padres con alma de hierro, y a la inversa; a través de lo que huye, quizás, de un exceso de determinismo. De algún modo, define una división óptima del trabajo, cuya contradicción no cabe.

Hemos visto, hasta el momento, como la idea de justicia debe ser el presupuesto sobre el que se articula la ciudad; como un determinado tipo de mentira cabe dentro de ese cuadro; asimismo, acabamos de abordar el contenido concreto de uno de esos relatos ficticios, el de la originaria “mentira noble”, sobre el que gira este texto. A continuación, buscaremos el propósito concreto que persigue dentro del único fin válido que puede tener una mentira dentro del esquema dibujado por Sócrates.

Con este doble mito creemos que Sócrates trata de solventar algunos problemas que su propia definición de justicia trae aparejada. Recordemos que una ciudad será justa cuando cada cual haga en ella aquello para lo cual su alma está mayormente inclinada. Dentro del esquema isomórfico entre partes del alma y partes de la ciudad, en base a la propia idea de justicia; sólo cabe que los filósofos sean gobernantes (determinados por lo racional), que los más valerosos sean guardianes (determinados por lo irascible), y que aquellos más apto para lo material se dediquen a la artesanía o al comercio (determinados por lo concupiscible).

El primer problema que trata de solucionar la “noble mentira” es, creemos, el siguiente: Se considera que tan sólo un alma inclinada hacia lo racional y apoyada en una oportuna educación, será capaz de contemplar las verdades últimas. Esto implica que sólo los auténticos filósofos serán capaces de vislumbrar aquellas ideas, entre las cuales se encuentra la idea de justicia sobre la que se estructura la ciudad. Por tanto, sólo los filósofos, que según la propia articulación de la ciudad deberán ser los que la gobiernen, conocen originalmente el porqué de la disposición misma de la ciudad. ¿Qué ocurre con el resto de ciudadanos? Probablemente, al desconocer inevitablemente las razones sobre las que se sustenta el esquema, obviarán la predisposición de sus propias almas y provocarán el desorden dentro de la propia ciudad. El potencial zapatero se creará capaz de gobernar y hacer leyes; el potencial guardián se tomará por buen comerciante. Esto es, para Platón, una enfermedad. Sólo una ciudad así dispuesta habría sido capaz de condenar a Sócrates. La “mentira noble” es aquí un

*nombre a los mitos?*, Abada editorial, Madrid, 2005.

*pharmakon*, el cual, introducido oportunamente en el organismo por parte del médico/filósofo, es capaz de curar. Esta *mentira en palabras*, fundará voluntariamente una doble certidumbre: en primer lugar creará unos vínculos familiares que fomentarán el amor comunal y, una vez todos hermanos, se narrará una segunda ficción que sea lo más cercana posible a la propia idea de justicia. Así, la inclinación natural de las almas se liga a la disposición de diferentes metales por parte del dios moldeador: el alma con oro será la del gobernante, la de plata la del guardián, la de hierro la del artesano/comerciante. La oportuna educación diseñada para cada estamento por los filósofos hará el resto del trabajo; pero la base ya ha quedado establecida mediante una falsedad que, efectivamente, acerca al alma una verdad superior, en este caso, la de justicia. La asunción por parte de los ciudadanos de la “noble mentira” dará lugar a una ciudad justa, en la que cada cual no sólo asumirá su único papel posible, sino que considerará natural que el resto ejerza el que le corresponde.

En segundo lugar, la “mentira noble” trata de persuadir, tanto a los guardianes como a los propios filósofos, de la necesidad de cuidar la ciudad. La primera parte del relato se articula bajo la premisa de que aquello que se ama será mejor cuidado<sup>23</sup>. ¿Quién no ama a su familia y desea lo mejor para ella? Entonces, si queremos que aquellos que sean guardianes y porten armas sean *como los perros*, violentos con el extraño y mansos con el conocido, si queremos frenar la fogosidad de su alma preponderantemente irascible, y evitar conflictos internos alejando una posible *stasis* en la ciudad; nada mejor que convertir el territorio en madre, y a todos los ciudadanos en hermanos. El falso relato busca, precisamente, convertir a los guardianes en perros, por el bien de la convivencia general y por la protección vigorosa de la ciudad, ya que a nadie se defenderá con mayor intensidad que a los miembros de la propia familia.

La razón por la cual el filósofo debe ser también persuadido originariamente resulta, ciertamente, de la tercera de las cualidades que Sócrates atribuye al buen gobernante.<sup>24</sup> El filósofo, que a la postre devendrá gobernante, deberá ser sabio, capaz y cuidador de la ciudad. Pero ¿cómo conseguir que alguien que precisamente ha alcanzado el mayor de los conocimientos posibles, y que no valora el dinero o el honor como formas de recompensa por su labor, dedique su tiempo al cuidado de la ciudad en lugar de a la mera contemplación de las ideas? En otras palabras ¿cómo hacer que el filósofo regrese a la caverna? En primer lugar, el filósofo hará el mismo por gobernar puesto que, en el fondo, como conocedor de la propia idea de justicia, es consciente de su función dentro de la propia ciudad. También debe ser consciente de que si no es él, como filósofo, quien ostenta el poder, inevitablemente será gobernado el mismo por alguien inadecuado para el puesto, cuestión esta que podría llegar a ser incluso fatal para su propia persona. Pese a ello, esto no parece una suficiente sujeción, teniendo en cuenta que viene de la contemplación de aquello más sublime. En este caso, la “noble mentira” hará un papel de refuerzo para el propio espíritu cívico del filósofo. Éste, como conocedor de las auténticas verdades es conocedor también de los mitos, pero, como comentamos más arriba, cuando estos relatos son vertidos al alma de los niños, aún tremendamente maleable, aún en formación, estos quedan grabados con tal fijeza que difícilmente se pueda desprender totalmente uno de ellos a lo largo de su vida. De este modo, la obligación de cuidado que la propia tierra, como madre, reclama a través del mito *consigue afianzar el compromiso primordial con el bien de la ciudad requerido de sus gobernantes*<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Platón, *Rep.* III 412d.

<sup>24</sup> Platón, *Rep.* III 412c.

<sup>25</sup> Schofield, M., *La mentira noble*, Pesce, R. (trad.) en “Diadokhe: revista de estudios de filosofía y cristiana”, Vicerrectoría Académica de la UDP, Santiago, Vol. 7-8, n° 1-2 /2004-2005, p. 97.

La “mentira noble” cumple aquí la misión de recordarles que, como miembros de la ciudad que ha propiciado su educación de filósofos, deben supeditar su individualidad a la función que la ciudad justa les atribuye, deben pues, hacer coincidir sus intereses con los de ésta, fuera de la cual, carecen de sentido.

Vista la función que cumple la “mentira noble” dentro del proyecto socrático de construcción de una ciudad con palabras, advertimos su centralidad, pero también su peculiaridad. Este *pseudos* quizás no contenga el matiz negativo que denota para nosotros hoy en día la palabra “mentira”, al ser visto con detenimiento y en el contexto de la propia obra, aparece como una ficción inevitable, precisa. Coincidimos, en fin, con Schofield cuando dice que

La Mentira Noble está lejos de ser una simple y cínica obra de propaganda, diseñada principalmente para controlar las masas de población de la ciudad ideal [...] Está destinada a los gobernantes en primer lugar, y su propósito principal es hacer que ellos tengan un espíritu público. Es una mentira porque intenta persuadir a los ciudadanos de cosas falsas sobre su origen, naturaleza y crianza, pero noble porque estas falsedades son formas de comunicar verdades sobre la ciudad buena y el comportamiento que se requiere<sup>26</sup>.

Hasta aquí el análisis de la forma, el contenido y el propósito de la “mentira noble” tal como la presenta Platón en *República*. Ahora bien ¿Cabría una analogía con la mentira aconsejada por Maquiavelo en *El Príncipe*? ¿Se puede hablar de una genealogía de la “noble mentira”<sup>27</sup> o esta es únicamente concebible dentro del programa que Platón presenta en *República*? Antes de contestar, deberemos acercarnos a la propuesta del propio Maquiavelo.

#### b) Maquiavelo, y un príncipe de la simulación y el disimulo

Como hemos visto más arriba, el elemento esencialmente novedoso que introduce Maquiavelo es una nueva concepción de *virtú* basada en la idea de dominio de la Fortuna por medio de la adaptación a las necesidades de cada momento. Esta capacidad de acomodo es el resorte que permite un doble logro para el príncipe, de un lado conseguir mantenerse en el poder; de otro, lograr para sí el honor y la gloria. Sin embargo, estas cuestiones no eran para Maquiavelo un asunto que concerniera a la “política”. Nos advierte de ello el hecho de que en *El Príncipe* no se usa la palabra “político”, ni ninguna equivalente.<sup>28</sup> Para él, al igual que para la mayor parte de los pensadores de su época, política, era aquello que Brunetto Latini definiera, tres siglos antes, como “el *arte* de gobernar una república con arreglo a la justicia y a la razón”<sup>29</sup> *El Príncipe* muta la *virtú* y, a través de su propia experiencia como hombre de Estado, Maquiavelo destapa aquello oculto bajo de la cálida definición de Latini. Allí, el engaño encuentra su carta de naturaleza. Muestra de lo anterior es el comienzo del capítulo XVIII, titulado *De cómo deben los príncipes mantener su palabra*, rotundo por lo que a la

<sup>26</sup> *Ibíd.* p. 100. Hay que destacar aquí el sesgo que Karl Popper da a la noción de “mentira noble” al traducirla al inglés por “*lordly lie*”. Creemos que es inadecuado y que falsea el sentido estricto del concepto que pretendía darle Platón, al centrar la carga acusatoria únicamente en el status de aquel que genera la mentira y no en la finalidad cívica de ésta. Popper, K.R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Loedel, E. (trad.), Paidós Básica, Madrid, 2010 p. 61 y ss.

<sup>27</sup> Catalán, M., *Genealogía de la Noble Mentira*, en *Amnis: revue de civilisation contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*, n°4, 2004.

<sup>28</sup> Viroli, M. *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, Chaparro, S. (trad.) Serie historia moderna, Akal Universitaria, Madrid, 2009 p. 164

<sup>29</sup> *Ibíd.* p. 36.

mentira se refiere: “Cuán loable es que un príncipe mantenga su palabra dada y viva con integridad, y no con astucias, todo el mundo lo entiende. No obstante, vemos por experiencia que, en nuestro tiempo, los príncipes que han sabido incumplir su palabra y embaucar astutamente a los demás han hecho grandes cosas y han superado, finalmente, a los partidarios de la sinceridad”<sup>30</sup>.

Dicho esto, Maquiavelo considera que el príncipe, ya exonerado públicamente de las ataduras morales de la *virtú* clásica, debe saber manejarse de modo que su poder no corra peligro, sino que tienda a aumentar y que su gloria sea engrandecida de la manera más sólida y rápida posible. Para ello, el príncipe deberá saber tanto *disimular* y como *simular*<sup>31</sup> cuando las circunstancias, la necesidad, así lo requieran (y sólo entonces). Este disimulo como enmascaramiento del vicio tras la virtud, esta simulación como puro engaño. Este potencial de ocultamiento y ficción, tiene razón de ser tan sólo en tanto en cuanto facilitan el arte de gobierno. El propio Maquiavelo nos presenta dos situaciones paradigmáticas en el mismo capítulo XVIII. Éstas están apoyadas, por un lado, en la consideración del *vulgo* como poco menos que ruin y, por otro, en su falta de destreza a la hora de medir las cualidades de un príncipe. A saber:

i) Siempre que hayan cambiada las condiciones previas, y que de ello se extraiga un provecho, el príncipe podrá cambiar de parecer respecto a cualquier cuestión, aunque se haya dado la propia palabra al respecto del mismo.

ii) El príncipe deberá intentar alcanzar todas las cualidades propias de su condición (humanidad, caridad, honradez...), pero si no las ostenta, deberá aparentar que efectivamente las tiene.

Estas aptitudes serán las que otorguen gloria al príncipe, la mera fuerza tan sólo le dará poder, pero no un nombre para el recuerdo. Tal y como le sucedió a Agatocles, a la postre rey de Siracusa, que baso su gobierno tan sólo en la capacidad de su ejército, pero que nunca logró el honor ni la fama.

En definitiva, el objetivo de la parte teórica de la obra es el de exonerar al gobernante de cualquier corsé moral que le impida alcanzar su propósito, el de dominar a la Fortuna para alcanzar la gloria personal, conseguida y mantenida, al frente del poder. La parte “panfletaria”, aquella que habla de la necesidad de un unificador de Italia que devuelva el bienestar a un territorio asolado por españoles y franceses, aquella que presenta al propio Maquiavelo como un patriota, es poco reseñable para nuestro propósito. Incluso, tal vez, como indica Leo Strauss: “Así crea la impresión de que todas las terribles reglas y consejos dados a lo largo de la obra eran dados exclusivamente en beneficio del bien común”<sup>32</sup>.

## Conclusión

A la pregunta aplazada anteriormente acerca de si tenía sentido una genealogía de la “noble mentira” que tuviera como origen el genuino planteamiento de Platón en *República* y que descendiera hasta la propuesta de Maquiavelo en *El Príncipe*, podemos contestar ahora, tras el análisis de aquellas partes pertinentes de ambas obras, que no. No son sólo el lugar y el

<sup>30</sup> Maquiavelo, *Princ.* XVIII p. 125.

<sup>31</sup> “...mas es necesario saber camuflar bien esta naturaleza y ser todo un simulador y un disimulador” Maquiavelo, *Princ.* XVIII p. 126.

<sup>32</sup> Strauss, L., *Op. cit.* p. 93.

tiempo; sus presupuestos, su forma y su propósito son diferentes, y esto, nos parece suficiente para no admitir la analogía.

Por lo que respecta a los presupuestos, la “noble mentira” se sustenta en una definición particular de justicia, típicamente platónica, la cual determina la estructura de toda la obra y da razón de ser al propio empleo de un tipo de relato falaz justificable. Maquiavelo rompe no sólo con Platón, sino con toda la tradición clásica y humanista que le precedía, al introducir una nueva noción de *virtú*, la cual separa al gobierno de su ligadura moral, y le otorga a la necesidad el papel de guía.

Respecto a la forma, Platón tan solo permite un tipo particular de mentira, aquella sólo en palabras, la cual, por su cercanía a lo auténticamente verdadero, repercute beneficiosamente en el alma de quien la escucha. Por otro lado, Maquiavelo, libera cualquier ceñidor y no le da importancia a la forma del engaño. Lo aconseja siempre que las circunstancias ciertamente lo requieran, y sin importar el efecto que pudiese provocar personalmente en los demás, siempre que beneficie los objetivos del príncipe.

Por último, los propósitos. Platón busca mediante el empleo de la “noble mentira” afianzar las carencias que su propia idea de justicia tiene como estructuradora de una ciudad ideal. Está destinada, pues, a introducir la moderación y el espíritu público con el fin de alcanzar el bien común. Maquiavelo sólo entiende el engaño como un medio para alcanzar los fines del príncipe, a saber, el mantenimiento en el poder y la gloria personal. Tampoco los actores son los mismos, para Platón, al único legitimado para proyectar una mentira justificable es aquel que ha alcanzado el conocimiento más elevado de las verdades últimas, es decir, en última instancia, sólo el filósofo está facultado para la generación de relatos falsos. Para Maquiavelo no es necesario esto, es más, ni siquiera cree conveniente que un príncipe posea todas las virtudes clásicas para lograr sus fines. Su legitimación para el engaño nace de la condición propia de aquellos a los que trata de engañar, el vulgo, y de la misma necesidad de adaptación a las circunstancias.

En definitiva, tal y como lo hemos intentado hacer ver, con presupuestos, forma, propósitos y actores distintos, no parece posible sostener un argumento que trate de enlazar genealógicamente a Platón y Maquiavelo en este punto, en la “noble mentira”. Con todo –aunque con los consabidos matices– parece que, tal y como decía Hannah Arendt, hablar de mentira en política se ha convertido, y más hoy en día, en un lugar común<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> “El tema de estas reflexiones es un lugar común. Nadie ha dudado jamás que la verdad y la política nunca se llevaron demasiado bien, y nadie, por lo que yo sé, puso nunca la veracidad entre las virtudes políticas. Siempre se vio a la mentira como una herramienta necesaria y justificable no sólo para la actividad de los políticos y los demagogos sino también para la del hombre de Estado”. Arendt, H., *Verdad y política*, <http://www.upf.edu/materials/polietica/pdf/H. Arendt. Verdad y polxtica x1x.pdf>

