



Universitas Philosophica

ISSN: 0120-5323

ISSN: 2346-2426

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, D.C., Colombia.

Gómez-Pérez, Gustavo
LA VERDAD EN POLÍTICA: SOBRE MENTIRA Y POLÍTICA EN ALGUNOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS*
Universitas Philosophica, vol. 36, núm. 72, 2019, Enero-Junio, pp. 125-149
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, D.C., Colombia.

DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph36-72.vpdp>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=409573181006>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



LA VERDAD EN POLÍTICA: SOBRE MENTIRA Y POLÍTICA EN ALGUNOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS*

GUSTAVO GÓMEZ PÉREZ**
doi: 10.11144/Javeriana.uph36-72.vdpd

RESUMEN

En este artículo propongo la tesis de que la verdad en política se constituye intersubjetivamente, en relaciones irreductibles a la oposición entre verdad y falsedad o veracidad y mentira. En primer lugar, examino el vínculo entre verdad factual y política, y planteo que esta verdad, transversal a toda experiencia, tiende a sedimentarse como saber de trasfondo. A continuación, esbozo una lectura de la *Apología* según la cual la verdad en política depende de un horizonte normativo y epistemológico intersubjetivo, que se comunica indirectamente de manera gestual. Seguidamente, en referencia a la *República* y el *Gorgias*, indago sobre los vínculos semánticos que unen ficción y mentira, y explico que la expresión de la verdad en política exige un esfuerzo poético que hace borrosos los límites que separan veracidad y mentira. Finalmente, desde la aproximación al *Hippias menor* propuesta por Agamben, concluyo que la institución de la verdad en política involucra diversas capacidades expresivas e interpretativas.

Palabras clave: Platón; verdad; mentira; política; gesto

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación “Mentira, poder estatal y democracia”, financiado por la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá, ID Propuesta: 07801, ID Proyecto: 08016.

** Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: gustavo-gomez@javeriana.edu.co

Para citar este artículo: Gómez Pérez, G. (2019). La verdad en política: Sobre mentira y política en algunos diálogos platónicos. *Universitas Philosophica*, 36(72), 125-149. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph36-72.vdpd



THE TRUTH IN POLITICS: ON LYING AND POLITICS IN SOME PLATONIC DIALOGUES

ABSTRACT

The thesis of this paper is that truth in politics is intersubjectively constituted within a set of relationships irreducible to the oppositions of truth and falsehood or veracity and lying. First, I examine the link between factual truth and politics, and argue that this sort of truth pervades our experience and tends to become background knowledge. Second, I propose a reading of Plato's *Apology* according to which the truth in politics is grounded on an intersubjective normative and epistemological horizon, which is vicariously communicated as gesture. Third, in relation to Plato's *Republic* and *Gorgias*, I inquire about the semantic connections between fiction and lie and assert that the expression of the truth in politics requires a poetic endeavor, which blurs the lines separating veracity and lying. Finally, based on Agamben's interpretation of Plato's *Hippias Minor*, I conclude that the institution of the truth in politics requires diverse expressive and interpretive capacities.

Keywords: Plato; truth; lying; politics; gesture

1. Introducción

A PARTIR DE PLANTEAMIENTOS CENTRALES DE HANNAH ARENDT sobre la relación entre verdad y política, y su concepción de la verdad factual, en el presente trabajo se examina la relación entre verdad, mentira y política con base en algunos pasajes de diálogos platónicos como la *República*, el *Gorgias*, la *Apología* y el *Hippias menor*. Este análisis concluye afirmando que la verdad que entra en relación con lo político se constituye en la intersubjetividad, en un entramado de relaciones que desborda la esquematización dicotómica que opone de modo simple verdad y falsedad o veracidad y mentira. De esta manera, se argumenta que la verdad en política supone la consideración de una intencionalidad colectiva y un horizonte epistemológico y normativo que remite, en últimas, a tres condiciones fundamentales enunciadas en el *Gorgias*, a saber, conocimiento, franqueza y buena voluntad. Asimismo, en referencia al problema de la mentira noble que se esboza en la *República*, se aduce que la verdad en política supone un esfuerzo creativo o poético para la figuración de lo común, lo que subyace a la multiplicidad de diferencias individuales que conviven en una comunidad política. Así las cosas, la capacidad creativa o inventiva se revela como más determinante que la voluntad o intencionalidad individual para la enunciación y consolidación de la verdad en política.

La estructura argumentativa del presente trabajo se divide en cuatro secciones. En primer lugar, teniendo en cuenta el artículo de Hannah Arendt titulado “Verdad y política”, se lleva a cabo una revisión de los planteamientos centrales de la autora sobre la relación entre verdad factual y política para destacar que este tipo de verdad es particularmente frágil, en tanto que depende del testimonio y la intersubjetividad. No obstante, también se resalta que este es un registro de la verdad que es transversal a la experiencia; de acuerdo con esto, la verdad factual termina operando como un saber de trasfondo, presupuesto en la enunciación específica de verdades, creencias u opiniones. En segundo lugar, con base en los planteamientos destacados en la aproximación de Arendt al problema y una lectura de los pasajes introductorios de la *Apología*, se argumenta que Sócrates hace patente la dimensión intersubjetiva de la verdad que entra en relación con lo político, y el hecho de que la verdad en política se integra a un saber de trasfondo, siempre opaco en alguna medida, de principios y creencias que se consolidan

como hábitos en el transcurso del tiempo. En relación con este punto, se concluye que en política lo gestual, la medialidad de lo sensible¹, lo corporal, es un aspecto constitutivo de la verdad, lo que la hace esencialmente cuestionable o problemática. Seguidamente, asumiendo la cuestionabilidad de la verdad que entra en relación con lo político, y su vínculo con lo gestual, se explora la relación entre verdad, ficción y mentira en política. En este contexto, se aduce que la verdad en política requiere en alguna medida de la ficción, pues la política, en tanto que presupone una comunidad heterogénea, se constituye en referencia a escenarios necesariamente imaginarios o ficticios de un horizonte común. Para finalizar, se plantea que la expresión de la verdad es un aspecto preponderante de la verdad en política y, por tanto, una adecuada comprensión de la relación entre verdad y política exige ir más allá de una referencia a la voluntad o la intención de un agente para asumir la complejidad de una intencionalidad compartida o intersubjetiva. De acuerdo con esto, la verdad en política involucra múltiples capacidades, desde la capacidad de decir la verdad de manera que esta aparezca como tal para una audiencia específica, hasta la capacidad para interpretar la verdad adecuadamente.

2. La verdad factual y su dimensión política

LA MENTIRA ES UN PROBLEMA que claramente atañe a la política si se considera, como lo sugiere Hannah Arendt (1996) en su ensayo sobre “Verdad y política”, que este es un campo que se constituye emblemáticamente desde la libertad humana, que la capacidad para mentir es un correlato necesario de esta libertad, y que se vincula especialmente con la verdad de hecho, es decir, un tipo de verdad que

1 Aquí usamos la noción de *medialidad* considerando los planteamientos de Agamben (2001) en *Medios sin fin*, según los cuales el gesto se define como medialidad sin fin. Para iluminar este punto, cabe referir al siguiente pasaje: “para la comprensión del gesto no hay, pues, nada más inadecuado que representarse una esfera de medios enderezados a un objetivo (por ejemplo, la marcha como medio de desplazar el cuerpo del punto A al punto B) y, posteriormente, otra esfera distinta que sería superior a ella: la del gesto en tanto que movimiento que tiene en sí mismo un fin (por ejemplo, la danza como dimensión estética). Una finalidad sin medios es tan desconcertante como una medialidad que solo tiene sentido con respecto a un fin. Si la danza es gesto es, precisamente, porque no consiste en otra cosa que en soportar y exhibir el carácter de medios de los movimientos corporales. *El gesto es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal*” (p. 54).

[...] siempre está relacionada con otras personas: se refiere a acontecimientos y circunstancias en las que son muchos los implicados, se establece por testimonio directo, y depende de declaraciones, solo existe cuando se habla de ella, aunque se produzca en el campo privado. Es política por naturaleza (p. 250).

Así las cosas, la verdad factual es eminentemente política en tanto que es intersubjetiva, tal y como sucede en general con la institución de todo saber propiamente histórico que, como lo sugiere Derrida (2012, p. 33) en su conferencia titulada *Histoire du mensonge* (*Historia de la mentira*), refiere preponderantemente a la historia política o, más precisamente, a la historia de acontecimientos políticos.

Al ser una verdad que solamente se constituye como tal en la mediación de lo público, en la exposición a una comunidad, la verdad factual es una verdad que siempre es de alguna manera indirecta y abierta; no puede ser apropiada plenamente por ningún grupo social particular, se enuncia en un lenguaje y un mundo de significaciones cuyos horizontes desbordan toda experiencia individual o historia personal. En este sentido, la verdad factual tiene una relación particular con la política no solamente en virtud de su carácter intersubjetivo –es decir que está relacionada con otras personas y, por tanto, presupone un mundo común, compartido², sino por el hecho de que se trata de una verdad que depende del soporte del testimonio o la declaración pública y no de la demostración o de la consistencia lógica, como sucedería con la verdad puramente racional. Al depender del soporte de la declaración o el testimonio, la verdad factual exige una respuesta o apropiación responsable. Como bien lo explica Yasemin Sari (2018), esto significa que la verdad factual tiene tanto un contenido descriptivo como uno normativo, y remite tanto a hechos como a la manera como estos hechos deben ser asumidos a la luz de principios de acción compartidos con otros: “así, mientras que lo factual se caracteriza obstinadamente por ‘la remisión a un ahí’, la validez de su significación depende de cómo uno entiende verdades

2 Según lo enfatiza John S. Nelson (1978, p. 278), para Arendt el trasfondo de la verdad factual es necesario para la política porque alude a un mundo común reconocible por todos.

factuales en relación con otros que comparten el propio mundo” (p. 160; traducción propia)³.

Así las cosas, aunque en principio, conceptualmente, la verdad se define como algo que no está subordinado a nuestra voluntad, o a una voluntad particular, para el poder político la verdad factual es particularmente relevante debido a la fragilidad de sus soportes –el testimonio o la declaración–, fragilidad que eventualmente se puede traducir en una especie de maleabilidad. En otras palabras, la verdad factual es una verdad intrínsecamente ambigua u opaca y, por ello mismo, es un tipo de verdad que puede propiciar la proliferación de la mentira. Al respecto, y retomando los planteamientos de Arendt, es importante añadir que la verdad factual opera como un factor determinante en la percepción habitual de la realidad, y que nuestras opiniones en cuanto opiniones se constituyen siempre, en alguna medida, a partir de creencias sobre los hechos. Esto significa, entre otras cosas, que la verdad factual no debe entenderse solamente como un tipo de verdad aislado o separado de otras formas de verdad, sino como una modalidad de la verdad que es transversal a toda experiencia. En efecto, en el ámbito de la opinión pública, la verdad de orden racional –o lo que Arendt denomina “verdad racional”–, por ejemplo, la verdad científica o la verdad filosófica, se revela como tal en un entramado de relaciones que incluye la referencia al testimonio, con frecuencia del experto en la disciplina, y el contraste de perspectivas en el marco de una comunidad; en este sentido, la verdad racional puede terminar presentándose en el campo político como una verdad factual. De acuerdo con esto, y a pesar de su aparente fragilidad, la verdad factual ocupa un lugar privilegiado en relación con otros registros de la verdad, pues se trata de una verdad que tiende a sedimentarse como trasfondo de nuestra experiencia de lo común y lo objetivo. Así, pues, en su relación con la verdad factual, y su posible manipulación, la política puede terminar erigiéndose como instancia destructora de la verdad y de los referentes comunes sobre lo que se asume como real y objetivo –lo que Arendt denomina como “mentira moderna”–, y no simplemente como instancia que la oculta o disimula.

3 *“Hence, while factuality has a stubborn characteristic of ‘thereness’, its validity of meaning comes from how one understands factual truths in relation to others who share one’s world”.*

3. La verdad de hecho y el testimonio socrático de la verdad en la *Apología*

EL VÍNCULO PARTICULAR QUE EXISTE entre la verdad factual y la política puede ilustrarse, y complementarse, con lo que sugieren algunos pasajes de la *Apología de Sócrates* de Platón. Concretamente, la referencia a la *Apología* sirve en este caso para ilustrar la relación entre verdad factual y política porque, teniendo en cuenta lo que sugiere Arendt (2008) en su ensayo “Sócrates”, el juicio de Sócrates abre un abismo entre filosofía y política que conduce a un cuestionamiento de la validez de la persuasión, entendida como la forma propiamente política del discurso, y la búsqueda de una verdad política que funcione como criterio absoluto en oposición a la mera opinión. En este sentido, la reflexión platónica sobre la defensa de Sócrates muestra que la política, al depender del ejercicio de la opinión, esto es, del parecer de cada cual, mantiene necesariamente una relación problemática con la verdad. Por otra parte, más allá de lo que se podría atribuir a una posición estrictamente platónica y no socrática, según lo planteado por Arendt en el curso de este mismo ensayo, la perspectiva socrática sobre la política hace patente la verdad que subyace a la opinión, y que supone la referencia a un mundo común. De esta manera, la referencia a la *Apología* nos permitiría complementar la perspectiva arendtiana sobre la relación entre verdad factual y política, en tanto sugiere que la verdad en política se constituye intersubjetivamente a través de la opinión, entendida en un sentido amplio, retomando el campo semántico del término griego *dóxa* (δόξα), que refiere tanto a la creencia o a la opinión como al aparecer público, la gloria o la fama. En otras palabras, desde este punto de vista, lo que aparece como verdad en política está en relación directa con la apariencia, la fama, la gloria –o los “prejuicios” sedimentados en la opinión pública, podríamos añadir nosotros–, que definen la manera como una determinada posición se hace visible o audible ante los otros.

En efecto, en la *Apología* Sócrates afirma que su defensa se basará en la verdad, pero que dicha verdad seguramente no será bien recibida o comprendida porque las acusaciones de las que es objeto se han gestado con base en opiniones replicadas durante varios años, y no es de esperarse que en el corto lapso disponible para su juicio la fuerza de estas creencias se disipe (18a-19a). En este caso, el discurso socrático puede ser concebido como político no solamente porque,

como lo sugiere Sócrates, en su juicio se pone en juego el bien de la polis, de Atenas, sino además porque afirma una verdad, o la verdad de una opinión, que se opone a la opinión pública prevalente sobre lo que significa ser justo, virtuoso o piadoso. Sócrates sugiere, por una parte, que para defenderse adecuadamente de las acusaciones en su contra primero es necesario socavar sus cimientos, es decir, el horizonte de creencias y opiniones que las fundamentan y preceden, que les dan sentido y, por otra parte, que su testimonio solamente resplandecerá como verdad si de alguna manera armoniza con este trasfondo. En consonancia con esta perspectiva, la posición socrática pone en evidencia, además, que la declaración pública de la verdad requiere de cuidadosa atención a la medialidad de su expresión, es decir, a la manera como esta se hace sensible o se materializa como gesto sensible, según la lógica subterránea de hábitos incorporados, cuyo sentido desborda toda instrumentalización o remisión a una finalidad específica. En otras palabras, para Sócrates la expresión de la verdad pasa necesariamente por lo que podríamos llamar tentativamente la verdad de la expresión en cuanto expresión, esto es, lo que el decir insinúa o evoca en su apariencia, en su acontecer corporal. En efecto, según los planteamientos de Sócrates, y en irónica oposición a los usos prevalentes en su comunidad, la verdad se expresa en un decir azaroso y sobrio, en cierto sentido improvisado o espontáneo, contrario a la oratoria que conlleva la pretensión de manipulación o preparación del discurso, y su ornamentación. Así las cosas, pareciera que la lucha por la defensa de la verdad, o una verdad, en política, conlleva necesariamente la asunción de un conflicto entre modalidades del habla o el discurso, entre diversos estilos de comunicación o persuasión. El pasaje en el que se esboza este planteamiento es el siguiente:

En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de estos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, *sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca* [ἀλλ' ἀκούσεσθε εἰκὴ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχούσιν ὀνόμασιν]; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa (*Apología* 17b; énfasis añadido).

Sócrates subraya que su testimonio de la verdad se enuncia en un discurso veraz, franco, sin adornos. El verbo *epituchousin* (ἐπιτυχούσιν), que es central en este pasaje, refiere al encuentro casual, inesperado, con algo, y en este caso parece

que alude específicamente al hecho de que las palabras de Sócrates son dictadas por la fortuna, padecidas más que proferidas intencionalmente⁴. Se trata de palabras que llegan a la boca en tanto que, por decirlo así, dependen más de la impersonalidad del hábito corporal que de la conciencia temática individual. El decir veraz surge, entonces, como expresión gestual, esto es, como manifestación de la espontaneidad del cuerpo en su respuesta a las exigencias de la situación.

Asimismo, cabe suponer que el énfasis de Sócrates en la crudeza de su manera de hablar está vinculado sutilmente a la afirmación según la cual él habla con justicia. En cierto sentido, el planteamiento socrático implica que el decir justo es el que corresponde a la verdad que acontece y se expresa en el lenguaje que habla desde sí mismo, en su manifestación más sencilla o esencial, y no a lo que premeditadamente, y desde una relación instrumental con el lenguaje y sus posibilidades retóricas, se comunica. De esta manera, Sócrates pretende refutar la acusación según la cual él es particularmente hábil y engañoso en su discurso. En otras palabras, esta es una manera de profesar su ignorancia, que linda con la impotencia y la no-aquiescencia, respecto de convenciones o prácticas retóricas que permitan manipular a la audiencia en un tribunal o, en un contexto más amplio, corromper a la juventud y disimular la impiedad. Por una parte, la ignorancia raya aquí en la impotencia, en la medida en que el contexto del tribunal es poco familiar para Sócrates, condición que él mismo confiesa, lo que se presenta como prueba de que no tiene ni la experiencia, ni los hábitos ni las capacidades de quienes, al ser políticos de profesión, acuden asiduamente a este lugar.

Así las cosas, la ignorancia que profesa Sócrates no es simplemente ignorancia respecto de contenidos, conceptos o información específica, sino respecto del conocimiento que emana de la conformación de un hábito o la sedimentación de la experiencia. Por otra parte, la ignorancia remite aquí a la no-aquiescencia o involuntariedad en cuanto que, al carecer de experiencia y conocimiento en la defensa ante tribunales, Sócrates se ve *forzado* a responder improvisadamente o, incluso, podríamos decir, instintivamente. Al afirmar que las palabras que profiere en su defensa son las que le vienen a la boca, Sócrates desmarca su discurso de su voluntad, y de lo que podríamos considerar como un saber conspicuo, consolidado,

4 Esta apreciación de la significación del término ha sido corroborada considerando el comentario gramatical y el vocabulario que acompaña la edición de la *Apología* de James J. Helm (2003).

para abrir espacio a un saber que fluye como un suceso impersonal, que se impone de suyo antes de toda decisión particular y que probablemente, por ello mismo, en virtud de su carácter coercitivo, tiene los visos de la verdad.

Ciertamente, teniendo en cuenta una de las tesis centrales del *Hippias menor* (367c-368b), aquella según la cual el veraz y el mentiroso son el mismo hombre porque para mentir con eficacia es necesario conocer la verdad⁵, si Sócrates está seguro de decir lo que es justo y verdadero, lo que implica que ya tiene de alguna manera conocimiento de estas cuestiones, cabe la posibilidad de que su experticia o conocimiento le permita mentir con habilidad, o errar voluntariamente. Ahora bien, suponiendo que en este caso no se pretende mentir o errar voluntariamente –suposición que armoniza con el hecho de que Sócrates declara que sus palabras no son en sentido estricto voluntarias, pero que es cuestionable en tanto que su estilo demuestra conocimiento de estrategias retóricas comunes en su contexto (Barret, 2001, p. 3)–, es significativo que Sócrates enfatice, por una parte, que no convencerá a su auditorio, es decir que su discurso será fallido, y, por otra parte, que dice la verdad y habla con justicia. De esta manera, según parece, y en contravía respecto de uno de los argumentos centrales del *Hippias menor*, el conocimiento de la verdad y la justicia no necesariamente conlleva el poder o la capacidad para hacer que la verdad y justicia se impongan o para actuar en consecuencia. En otras palabras, respecto de la relación entre verdad y justicia hay una incongruencia radical entre saber y poder o capacidad, lo que no parece tan claro en lo que concierne a otros saberes: por ejemplo, no hay impedimentos significativos para que el físico que sabe hacer una demostración, la haga efectivamente⁶. En principio, esta incongruencia tiene que ver con la

5 Como bien lo señala Sergio Ariza, esta tesis central, junto con aquella según la cual quien yerra y es injusto voluntariamente es mejor que quien lo hace involuntariamente, es desconcertante, porque quebranta “principios de nuestra moral tradicional” (Ariza, 2017, p. 334).

6 En este punto vale la pena aclarar que en el desarrollo de la parte final del *Hippias menor*, paradójicamente, se muestra que la posesión de una virtud o capacidad conlleva la posibilidad tanto de hacer como de no hacer. Así las cosas, el experto en tiro al arco puede dar en el blanco o no hacerlo a voluntad, lo que implica que fenoménicamente es imposible distinguir la incapacidad de la capacidad. Según se explicará más adelante, esta conclusión es particularmente patente, y problemática, en el caso de la política, pues es en principio difícil, si no imposible, definir de manera inequívoca cuándo un político da en el blanco.

dificultad para constatar sensiblemente cuando un hecho o una acción política es premeditadamente exitosa, cuando corresponde plenamente a un conocimiento verdadero de lo justo –cuestión que, muy indirectamente, está en el trasfondo del examen sobre la relación entre capacidad y voluntariedad en el *Hippias menor*–. Sin embargo, retomando los planteamientos introductorios sobre la noción de verdad factual en Hannah Arendt, según los cuales la verdad factual depende del testimonio y la intersubjetividad, es posible aducir que esta incongruencia obedece al hecho de que la verdad que entra en relación con la justicia y la política depende de la resonancia del testimonio en la comunidad⁷. En otras palabras, todo parece indicar que en el espacio de lo político –que en este caso es emblemáticamente representado por el tribunal–, así como en el ámbito de la opinión pública en general, la verdad testimonial no se impone de suyo como verdad, no es persuasiva simplemente en virtud de la intención de un individuo, ni siquiera bajo el presupuesto de la sinceridad, sino de una especie de asentimiento colectivo o intencionalidad compartida.

Por lo demás, llevando un poco más lejos este planteamiento sobre la intencionalidad compartida, pareciera que una de las razones por las cuales el discurso político resulta particularmente engañoso y elusivo consiste en que los límites de la comunidad intersubjetiva que involucra son equívocos. Por ejemplo, al afirmar la verdad de su inocencia, Sócrates, quizás, no trató de comunicarse con sus jueces, o con la comunidad de sus posibles contradictores, sino que más bien trató de afirmar una verdad existencial, una verdad sobre su carácter filosófico, que, en últimas, tiene como destinatario a la comunidad de sus discípulos presentes o futuros. Así pues, no es posible evaluar la veracidad de lo que dice Sócrates sin considerar la correlación con múltiples audiencias, actuales y virtuales, que podrían acoger su discurso.

La defensa socrática permite ilustrar de manera dramática cuán problemática y compleja es la verdad que entra en relación con lo político, esto es, con cuestiones sobre la justicia y el bien común, así como la relación entre verdad y veracidad. Como fue sugerido más arriba, la opacidad y eventual maleabilidad de la verdad que entra en el dominio de lo político, y que por lo general refiere a lo que

7 En el curso de este planteamiento asumimos la perspectiva platónica según la cual el objeto fundamental de la política es la justicia.

Arendt denomina verdad factual, deriva de su íntima relación con el testimonio y la intersubjetividad. En relación con este punto, es importante añadir que con frecuencia la legitimidad de un testimonio o la validez de un interlocutor depende radicalmente del trasfondo de creencias y principios que delimitan el horizonte normativo y epistemológico de una comunidad. La inteligibilidad de este horizonte es necesariamente parcial e imperfecta, justamente por tratarse de un saber de trasfondo, presupuesto, que se enraíza en el profundo legado de una tradición cultural; lo que significa que las condiciones que podrían garantizar la incuestionabilidad de un hecho, o una verdad factual, son siempre en alguna medida oscuras e inescrutables. Esta opacidad resulta todavía más problemática si consideramos, como lo hace Arendt, que la verdad factual opera como punto de referencia para toda opinión o creencia y, consecuentemente, añadiríamos nosotros, para toda valoración normativa. Esto significa que la verdad factual tiende a constituirse, en últimas, como un saber de trasfondo, que se presenta como incuestionable o evidente y que, por extensión, hace incuestionables o evidentes las valoraciones u opiniones que se basan en él. En otros términos, si es cierto, como sugiere Arendt, que toda opinión remite a verdades factuales, y estas dependen de declaraciones y testimonios que involucran a diversas personas, entonces el peso o legitimidad de una verdad factual depende con frecuencia de opiniones y valoraciones profundamente arraigadas en una comunidad, que comparte una cierta verdad de hecho en virtud de la preferencia por ciertos testimonios en detrimento de otros, de manera que la relación entre opinión y hecho no es unívoca y simple, sino que se trata más bien de un entramado circular. Así las cosas, es posible inferir que en el ámbito de la opinión pública y el debate político en general las valoraciones normativas fundamentales, aquellas que refieren a principios morales o prácticos, que un determinado grupo considera como incuestionables, suelen mezclarse con verdades factuales, esto es, con hechos que se asumen como evidentes: esto sucede con frecuencia, por ejemplo, cuando grandes sectores de la población niegan los hechos que incriminan a un político, toda vez que se trata de un político que representa valores morales o intereses prevalentes en esta comunidad.

A la luz de estas reflexiones, cabe suponer que el conocimiento que está en juego en el ejercicio de la política, y que define de base la relación entre verdad y política, es un conocimiento que no se limita al registro de lo descriptivo,

sino que necesariamente se encuentra vinculado al registro de lo normativo, a los presupuestos prácticos y morales que definen los ejes axiológicos de una comunidad. Ciertamente, la compleja interacción de estos dos registros nunca es transparente o plenamente explicitable; por lo tanto, requiere de un análisis continuo incluso al nivel de las formas o estilos de expresión. En efecto, según lo trataremos de mostrar en el análisis que sigue, sin necesidad de que haya una declaración explícita de creencias o convicciones, ya la gestualidad misma del cuerpo, el estilo de la expresión o el tono mismo de la voz pueden hacer patente, así sea muy sutilmente, la adhesión a un horizonte normativo específico, la asunción de ciertos hechos como evidentes, y el compromiso con determinados ideales morales, sociales y políticos.

4. La verdad en política y sus metáforas: observaciones sobre la *República*

RESPECTO DE LAS INTERVENCIONES PÚBLICAS, las promesas políticas o las declaraciones de principios morales, siempre permanece abierta la posibilidad de la rectificación, la justificación, la explicación o el cuestionamiento; y este es precisamente un aspecto central que se destaca en la dialéctica socrática. La palabra pública, al estar basada de modo preponderante en la verdad factual, es decir, en un tipo de evidencia cuya fuerza depende de la constatación intersubjetiva, reclama siempre la renovación o ratificación del testimonio para mantener su vigencia. La verdad factual es, según la explicación de Arendt, una verdad que existe en la medida en que se habla de ella: se trata de una verdad intrínsecamente ligada a la palabra, la exposición pública y el diálogo, y no tanto a la contrastación o demostración directa; dicho de otro modo, se trata de una acción que es eminentemente dialógica, discursiva o comunicativa⁸. En este sentido, pues, la verdad factual está en una íntima relación con la veracidad o la franqueza, y presupone

8 En relación con este punto, vale la pena recordar que en la *Apología* (37e-38a), Sócrates define la excelencia humana, el mayor bien para el ser humano, como la práctica de hacer discursos sobre la virtud. De acuerdo con esto, se podría decir que, si bien los políticos actúan o se presentan como “hombres de acción”, su actividad propiamente política es la que corresponde a la producción de discursos: la descripción de las acciones o planes que se llevan a cabo, su explicación, su justificación, su valoración, etc. En otros términos, la política consiste, sobre todo, si bien no exclusivamente,

tanto el conocimiento como la buena voluntad, esto es, que quien da testimonio sabe realmente de lo que habla y que el testimonio efectivamente corresponde a lo que se sabe: es justo y bien intencionado frente al interlocutor, toma en consideración el interés general de la comunidad de habla. En otras palabras, como lo sugerimos anteriormente, la relación entre verdad y política conlleva el entrecruzamiento de lo normativo y lo descriptivo, pues para que un testimonio sea fiable y, por tanto, sirva de base para la determinación de la verdad, es necesario presuponer la buena voluntad del testigo o declarante. De acuerdo con esto, las condiciones para el ejercicio de la política enunciadas en el *Gorgias* (487a), a saber, conocimiento o ciencia (ἐπιστήμη), buena voluntad (εὐνοιά) y franqueza (παρησία), pueden ser leídas como las condiciones que enmarcan, de manera muy general, la verdad del discurso político⁹. Por lo tanto, para evaluar de manera integral la relación entre verdad y discurso político es indispensable tener en cuenta al menos tres componentes: los presupuestos morales o principios prácticos que fundamentan el discurso, que muy probablemente pasan inadvertidos para el agente mismo, pero que definen los límites y alcances del arte político; la “buena voluntad”, presupuesto que rige siempre las relaciones que definen a una comunidad política, esto es, una comunidad que se configura en la búsqueda de un bien común; y la promesa de veracidad o franqueza, ya sea implícita o explícita, que define la legitimidad del testimonio que soporta un hecho o creencia, que en principio es inverificable de manera directa y concluyente.

Ahora bien, si el discurso político es siempre necesariamente indirecto o abierto, pues se constituye como político en su apertura a la intersubjetividad, esto es, a una diversidad de perspectivas, y en su referencia a un testimonio que en últimas es inverificable empíricamente, esto significa que demanda siempre un particular esfuerzo de expresión y, por ello mismo, linda con lo metafórico. Esta situación añade una capa adicional de complejidad a la relación entre verdad y política que hemos venido explorando. En efecto, cuando se habla de la justicia o del bien en general estamos frente a términos cuyo campo semántico

en hablar o hacer discursos que conciernen de una u otra manera a cuestiones sobre el bien y la justicia (Gómez Pérez, 2017, pp. 180 y ss.).

9 Según lo muestra Michel Foucault (2004, pp. 47-48), en el *Gorgias* se establece una estrecha relación entre diálogo y franqueza, en oposición a la retórica.

únicamente se puede precisar de manera indirecta, a partir de figuraciones o analogías. De acuerdo con esto, por ejemplo, el curso de la *República* puede ser visto como un esfuerzo continuo por mejorar las figuras que nos permitan dar cuenta de lo que es la justicia, o “imaginar” lo que podría ser la organización justa de una comunidad. Al respecto, es significativa la invitación de Sócrates, en el segundo libro de la *República*, “a forjar en el *logos* el Estado desde sus comienzos [τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν]” (369c; traducción modificada)¹⁰. La invitación de Platón obedece a la necesidad de producir un modelo que permita observar algo que es inobservable, invisible, a saber, la idea de la justicia; sin embargo, también hace patente el hecho de que la investigación sobre la justicia, en virtud de su propio objeto de estudio, debe ser en alguna medida poética, productiva o creativa.

Esta lectura del asunto permitiría comprender en parte por qué, según lo enfatiza Foucault (2010, p. 29), en la *República* (557b) se encuentra una alusión a la franqueza (*παρρησία*) como disposición a decir cualquier cosa, como si se tratase de un vicio, en aparente contradicción con lo planteado en el *Gorgias*, en el que se asume la franqueza como virtud política¹¹. En este caso, el argumento platónico apunta a mostrar que en el régimen democrático, la franqueza, entendida como la libertad de decir cualquier cosa, conlleva el riesgo del relativismo acrítico, el fomento del individualismo exacerbado y la proclividad al caos en el gobierno del Estado. No obstante, esta lectura de la franqueza puede ser leída como expresión irónica de un riesgo latente en la permisividad indiscriminada respecto de la libertad de expresión, y una de las dificultades características de un régimen democrático, y no como cualificación incondicional de la franqueza. Si se asume que la democracia supone la libertad de expresión y la multiplicación de diferencias individuales, entonces ciertamente se incrementa el riesgo

10 Cabe advertir, como bien lo señala Jill Frank (2018, p. 173), que el tipo de ciudad-Estado concebido en la *República* es literalmente, una “una ciudad en el *logos*”, entendiendo *logos* de manera amplia, por ejemplo, en estrecha relación con los sentidos y la corporalidad, y no simplemente como teoría o habla en un sentido intelectualista.

11 Es importante anotar que, según lo plantea Cristina H. Tarnopolsky (2010, pp. 201-205), en la antigua Grecia la franqueza era considerada en general como una virtud política, independientemente de que en la práctica fuese asumida como tal o no.

del caos y fragmentación de la comunidad política, pero, por otra parte, se hace más patente la necesidad de crear escenarios imaginarios que faciliten la concepción del bien común que puede congregarse a una comunidad esencialmente diversa. Asimismo, la reflexión socrática sobre los riesgos de la democracia permite confirmar, por contraste, la necesidad, en política, de aunar franqueza a conocimiento y buena voluntad. Esto significa que la franqueza, asumida sin ningún matiz o cualificación, difícilmente puede ser concebida como una virtud política. Esta comprensión de la franqueza concuerda en parte con la distinción que se establece también en la *República* entre la mentira pura o verdadera y la mentira derivada. El pasaje en cuestión es el siguiente:

[...] sin duda es lo más correcto de todo llamar a eso, como lo hice hace apenas un momento, “una verdadera mentira [ἀληθῶς ψεῦδος]”: la ignorancia en el alma de quien está engañado. Porque la mentira expresada en palabras es solo una imitación de la que afecta al alma; es una imagen que surge posteriormente, pero no una mentira absolutamente pura (382b-c).

Siguiendo esta argumentación, lo más perjudicial en relación con la mentira es lo mismo que puede hacer peligrosa a la franqueza, a saber, la ignorancia o el desconocimiento de la verdad de las cosas, incluyendo, por supuesto, la ignorancia respecto de la propia ignorancia que desemboca en la indiferencia frente a la verdad, y que se hace manifiesta particularmente en el hablar descuidado o la charlatanería¹². La charlatanería es quizás lo que tiene en mente Sócrates cuando advierte que la promoción de la franqueza y la libertad de expresión desemboca fácilmente en la difusión extendida de los discursos licenciosos y erráticos. De esta manera, al ser ignorante, puede suceder que quien habla honestamente y dice lo que considera cierto en realidad propaga mentiras o falsedades; así las cosas, la expresión “verdadera mentira” podría ser interpretada como la mentira o falsedad que se asume como verdadera en virtud de la más profunda ignorancia, la ignorancia que imposibilita cualquier búsqueda de la verdad. En este orden de ideas, es claro que la franqueza sin conocimiento puede ser tanto o más peligrosa

12 Este planteamiento ha sido inspirado por Harry Frankfurt (2006), quien describe la charlatanería como una práctica que conduce a la indiferencia frente a la verdad, aspecto que permite distinguirla de la mentira.

como la mentira intencionada. Por otra parte, empero, cabe suponer que el engaño que se basa en el conocimiento, mientras esté efectivamente guiado por el conocimiento y la buena voluntad, puede ser beneficioso y ventajoso en política.

En este contexto, se podría argumentar que la llamada mentira noble, de la que se habla en el libro III de la *República*, y que en términos generales refiere al mito de los metales sobre la estratificación social y la filiación o hermandad de los ciudadanos de la polis, es tanto una mentira como una metáfora o una ficción que, teniendo en cuenta la perspectiva de Leo Strauss (1988) sobre la relación entre censura y escritura, puede operar como una manera cifrada de decir la verdad. En efecto, el campo semántico del término griego que se traduce eventualmente como ‘mentira’, *pseudés* (ψεῦδής), incluye, según el análisis de Derrida (2012) en *Histoire du mensonge*, un conjunto de conceptos muy diversos, tales como ‘ficción’, ‘engaño’, ‘falsedad’ o ‘mendacidad’. Así, pues, cabe la posibilidad de interpretar la “mentira noble” como una ficción estratégica para hacer comprensible la verdad de una cierta concepción del bien común, probablemente para un auditorio o público todavía indeterminado –por ejemplo, los eventuales gobernantes de la polis–, y no como una mentira que pretende ocultar o destruir. Más aún, en consonancia con la reflexión previa sobre la aproximación a la verdad presente en la *Apología*, es posible suponer que en la *República* no se trata tanto de reivindicar un posible uso de la mentira en política sino, más bien, la necesidad política de inventar escenarios que favorezcan la orientación de una comunidad irremediablemente heterogénea hacia un bien universal. El mito, en este caso, como sucede también con el mito sobre el juicio de las almas que cierra el *Gorgias*, es un esfuerzo de explicitación y figuración de creencias sobre la justicia que permita la armonización de diferencias que parecen insalvables y la referencia a un horizonte común. En un caso, se trata, por ejemplo, de las diferencias de talentos o capacidades que surgen de la misma madre Tierra y, en otra, de la diferencia en concepciones sobre lo que es bueno o conveniente que remiten a un mismo final, la muerte. En otras palabras, a la luz de esta aproximación al uso de la mentira o la ficción en la *República* cabe suponer que la verdad en política, por ejemplo, la verdad sobre la justicia o el bien común, es una verdad que dado su vínculo con la intersubjetividad debe construirse dialógicamente con recursos poéticos, creativos o imaginativos, que permitan explorar los horizontes de lo común que se enraízan en el pasado o que se proyectan en el futuro. Así pues, por una parte,

la verdad de la que se habla en política supone la referencia a principios presupuestos, sedimentados y opacos, anclados a un pasado inescrutable, a un origen mítico, que es necesario descifrar creativamente, a través de figuras imperfectas. Por otra parte, sin embargo, la verdad en política siempre tiene el carácter de un proyecto; se presenta como el esfuerzo de expresión de una aspiración común, de un deseo, es decir, la apertura a una comunidad todavía por venir.

A la luz de esta interpretación, la *República*, en consonancia con los planteamientos que hemos esbozado en relación con la *Apología* o el *Gorgias*, muestra cómo la constitución fenomenológica de la verdad conlleva una referencia, implícita o explícita, a un horizonte común de principios morales y epistemológicos cuyo origen es opaco. Asimismo, en estos textos hay una referencia implícita a la dimensión temporal de la verdad, que se hace patente en el proceso de sedimentación de creencias que sirve de base a nuestra experiencia de lo que aparece como evidente, real u objetivo, y a la intersubjetividad, que refiere a la dimensión dialógica, comunicable y proyectiva de la verdad. Por otra parte, los planteamientos de la *República* sobre la necesidad del mito o la ficción en la política remiten a una comprensión de la relación entre veracidad y política y, consecuentemente, entre mentira y política, por fuera de un marco dicotómico que opone de manera simple verdad a falsedad, veracidad y engaño.

5. Reflexiones finales sobre capacidad y verdad en la política

LOS CONFLICTOS POLÍTICOS, en último término, son conflictos que se basan en principios cuyos orígenes son difusos, y cuya opacidad se traduce con frecuencia en la práctica en incuestionabilidad, como lo ejemplifica indirectamente la reflexión socrática sobre la imposibilidad de una defensa efectiva en su juicio. Esta opacidad e incuestionabilidad tienen que ver con el problema de la temporalidad, con el hecho de que una creencia sedimentada por largo tiempo termina por convertirse en verdad y, asimismo, la verdad se consolida como tal al pasar la prueba del tiempo. Fenomenológicamente, un rasgo característico de la verdad es su pervivencia en el tiempo, su comunicabilidad más allá de las barreras de un espacio y un tiempo específicos. Por otra parte, una verdad que solamente aparece como tal en un contexto muy determinado, y por un instante fugaz, ya no puede ser caracterizada, en sentido estricto, como verdad. Sin embargo, cuando

nos referimos en particular a la verdad factual debemos considerar que el paso del tiempo no es de ninguna manera inocuo: la verdad factual, los registros e interpretaciones de los hechos, se transforman y distorsionan significativamente con el paso del tiempo. Así las cosas, pareciera que la verdad factual es siempre, eminentemente, fantasmagórica, es necesariamente una seudoverdad, pues es en función de la comunicabilidad, de la resonancia intersubjetiva y de la responsabilidad de una comunidad –es decir, de un eslabonamiento de mediaciones incontrolables e impredecibles– que se erige como tal. En este contexto, se entiende por qué incluso la verdad racional, que parece ser sólida y rocosa como ninguna otra verdad, puede eventualmente ser amenazada en su interacción con lo político: si no es conveniente para ciertos sectores políticos y económicos, entonces, las aserciones científicas sobre el calentamiento global, por poner un ejemplo, pueden ser controvertidas; algo similar sucede cuando se eluden las investigaciones científicas para zanjar una disputa sobre temas de género o raciales.

A la luz de esta comprensión de la temporalidad de la verdad, parece claro que la consolidación de una u otra posición política fundamental y determinada, la prevalencia de unas verdades u otras depende de compromisos asumidos antes de toda decisión de cualquier individuo en particular, y refiere a una comprensión de la libertad humana que excede el campo de lo que usualmente se atribuye al libre albedrío. En este sentido, lo que se juega en la política es precisamente el escenario de la verdad fundamental, una archiverdad que raya siempre en lo mitológico, en la seudoverdad, punto de partida para la enunciación de verdades o mentiras particulares, o para la ejecución de acciones individuales que se pretenden libres. Consecuentemente, lo que está en riesgo, más seriamente, con la mentira en política no es tanto la ruptura de algo así como un vínculo metafísico con la verdad, sino la posibilidad de instaurar o instituir hábitos de pensamiento y de acción inconvenientes o indeseables en el largo plazo. En consonancia con esta hipótesis, las luchas políticas en nombre de la verdad pueden ser leídas como luchas por recobrar el sentido de una tradición o instaurar una nueva desenhebrando los hilos que tejen esta tradición en la experiencia de las personas. En otras palabras, la conclusión que me interesa enfatizar no es que la lucha por la verdad en el ámbito político sea irrelevante porque la verdad que entra en relación con lo político siempre es, patentemente, afín a lo *ψευδής* (la ficción, la opacidad, el mito, la fantasmagoría), sino que la lucha por la verdad en la política, para ser fiel

a la verdad misma, exige una crítica inmanente de las creencias sedimentadas, los hábitos de acción y pensamiento que se presentan con el carácter incondicional de un *a priori*, y los proyectos a partir de los cuales se privilegian ciertos cursos de acción frente a otros.

De esta manera, la lucha por la verdad en política se confunde, en cierta medida, con la lucha por la experiencia de la verdad, o lo que propongo llamar, tentativamente, la verdad incorporada. En efecto, el tipo de conocimiento que se reivindica en el campo político, el conocimiento de principios prácticos y morales que se dan por sentados como incuestionables, se mantiene vigente en la medida en que se entreteje con el cuerpo vivo; es decir, en cuanto que la verdad ideal de creencias o convicciones se encarna, se transforma en gesto. En este sentido, quisiera reforzar la idea ya esbozada en la sección anterior de que el vínculo entre verdad, figuración, imaginación, sensibilidad y ficción es ineludible. En otros términos, la verdad política es una verdad que pasa por la prueba del tiempo y de la intersubjetividad a través de la medialidad del cuerpo, la estética en un sentido amplio y, consecuentemente, los ritmos de la sensibilidad. Para ilustrar este punto puede ser útil referir a la narración con la que Walter Benjamin introduce “Experiencia y pobreza”:

En nuestros libros escolares figuraba la fábula del anciano que, en su lecho de muerte, les explica a sus hijos que en su viñedo hay un tesoro oculto. No tienen más que desenterrarlo. Los hijos excavaron, pero no encontraron el tesoro. Cuando llegó el otoño, el viñedo era ya el más productivo de todo el país. Y, entonces, los hijos comprendieron que su padre les había legado una experiencia: la riqueza no está en el oro, sino en el esfuerzo (2010, pp. 216-217).

Esta narración, tal y como nos la presenta Benjamin, toca indirectamente un punto central de lo que significa la relación entre verdad y política, a saber, que se trata de una verdad que pasa por la experiencia, que no se comprende sino en un hacer que ha llegado a ser hábito o, quizás, en una acción continuada que se transfigura como acontecimiento. El padre dice una verdad que es gestual en tanto que no se puede comprender sin pasar por la medialidad de lo sensible y la incorporación, y que presupone un juego con la medialidad misma de las palabras y su ambigüedad característica. La verdad que dice el padre es en este caso una

verdad que pasa por lo que producen o hacen las palabras indirectamente. Las palabras incitan, invitan, mueven, actúan, de una manera que parece esencialmente distinta a lo que “hacen” las acciones o las órdenes en su uso puramente instrumental. Si el padre hubiese dicho imperativamente “tenéis que cavar como endemoniados para que seáis ricos”, entonces muy probablemente no se habría entendido, en sentido estricto, lo que este querría decir.

Asimismo, pareciera que la mentira noble de la *República* responde a la exigencia de figurar una manera de decir la verdad para que esta sea asumida como tal, poniendo en evidencia aspectos complejos del discurso político, relativos a la retórica y la persuasión –aspectos que se explicitan y exploran ampliamente en el *Gorgias*–. Si uno dice la verdad de manera que esta no sea comprendida, incorporada o incorporable, entonces la verdad no ha sido dicha en sentido estricto, o termina por no ser verdad. Cabe la posibilidad de afirmar, incluso, que quien no sabe decir la verdad de alguna manera la falsea o miente. En este sentido, la cuestión de la veracidad, particularmente en relación con lo político, está vinculada a la habilidad y al poder, no solamente a la intención, contrario a lo que se asume con frecuencia en una comprensión tradicional, de sentido común, de la verdad.

Ahora bien, esto no significa que la veracidad exprese un poder que siempre se afirme a sí mismo: el que puede decir la verdad, o imponerla, no necesariamente está obligado o inclinado a hacerlo. Si bien, como lo señala Arendt, la verdad es *per se* coercitiva, se impone de suyo como tal independientemente de la voluntad o intereses particulares, esto no significa que la expresión de la verdad, la veracidad, deba obedecer a esta misma lógica. En efecto, aunque la veracidad pasa por la intención, por un “querer decir”, en su relación con lo político supone un juego de poder que incluye la posibilidad de desistimiento o renuncia de la voluntad, que abre el espacio para la respuesta del otro, para la correspondencia o la corresponsabilidad. Más aún, en tanto lo político supone una referencia a lo común, a la comunidad, a la intersubjetividad, pareciera que la veracidad requiere siempre y necesariamente de un riesgoso juego con la medialidad de lo sensible o el discurso; este juego es riesgoso porque siempre es posible que una verdad aparezca como mentira y viceversa. Para precisar este punto, cabe referir a la lectura que hace Agamben (2017) del *Hippias menor*, según la cual la mentira no tiene que ver fundamentalmente con la voluntad sino con el poder, de manera que la cuestión no depende tanto de que se quiera o no decir la verdad, sino de

si se puede o no, y cómo. En efecto, en el *Hippias menor* Platón sugiere que solo miente el que es capaz, porque el que es incapaz no actúa en sentido estricto; sin embargo, también demuestra que el poder es siempre ambiguo: el poder para hacer algo necesariamente conlleva el poder de no hacerlo.

Si estos dos extremos, o se puede y se hace o no se puede y no se hace, definirían de manera exhaustiva la acción humana, entonces nos veríamos abocados o bien a una acción siempre ciega, o a la conciencia y el saber absoluto en la acción. Sin embargo, como lo sugiere Agamben, la acción y la decisión se mueven en un espacio intermedio, el espacio de la medialidad, de un poder que puede ser o no ser, una potencia que se puede actualizar o no, una capacidad que puede dar en el blanco o no hacerlo. Hay una posibilidad de desistir, de negarse a sí misma, ínsita al poder: el poder es siempre, si es verdadero, poder de no hacer tanto como de hacer. El poder no es pura positividad, como lo presupone, según lo plantea Agamben, la comprensión moderna de la voluntad. En este sentido, de acuerdo con lo que se plantea irónicamente en el *Hippias menor*, el poder y la impotencia son fenoménicamente indiscernibles.

Así las cosas, el problema de la relación entre mentira y política, tal y como se entreteje en el análisis que hemos hecho, pasa por un cuestionamiento radical de la voluntad soberana¹³. Nunca sabremos, nunca podremos saber, si quien dice una mentira efectivamente sabe lo que dice, o lo que hace con lo que dice, pues las intenciones son en principio inverificables y el poder es siempre polifacético. En este orden de ideas, se puede aducir que tanto en el *Gorgias* como en la *República* la relación entre verdad y política debe considerarse a partir de las condiciones que hacen posible un decir veraz, y que hemos enunciado anteriormente como conocimiento, buena voluntad y franqueza, pero teniendo en cuenta que Platón opera un desplazamiento de la intención a la medialidad de la expresión: el conflicto entre Sócrates y Calicles quizás no tiene que ver con que este último cambie de opinión, sino que se pliegue al discurso y a la medialidad de la palabra, y lo que las palabras hacen, para hacer posible una transformación de hábitos de pensamiento y acción. Asimismo, la dificultad que se plantea en la *República* en relación con la mentira noble no radica tanto en escoger como guardián a quien

13 La relación entre el problema de la mentira y la voluntad es críticamente examinada por Derrida (2012) en su reflexión sobre la historia de la mentira.

verdaderamente es apto para ello, por ejemplo, sino con la manera de presentar al guardián para que este sea aceptado como tal.

En suma, el problema de la verdad en política, de la verdad que se instituye como tal en el campo de lo político, no depende tanto de la realidad de un hecho o una intención, sino de la manera, el modo, como se configura la medialidad en que acontece el hecho o la intención. Asimismo, considerando que en este diálogo no se relaciona explícitamente el problema de la mentira con lo político, habría que leer el *Hippias menor* asumiendo no solamente que el mentiroso debe ser capaz, sino que lo que está en juego con la mentira en política es una capacidad dialógica, y que refiere a múltiples registros de poder: en política no solamente es relevante la capacidad para decir algo que es realmente cierto o falso, sino la capacidad de determinar la mejor manera para que lo cierto aparezca como cierto, o la mentira opere como mentira, y también la capacidad para determinar las posibilidades interpretativas de la comunidad o comunidades con las que se interactúa¹⁴. En este sentido, los ejemplos del tiro al arco o de la cojera, que aparecen en el *Hippias menor*, no son los más significativos, en tanto que no hacen patente la dimensión dialógica-dialéctica de la verdad que entra en el campo de lo político. El que es capaz de caminar es capaz de imitar la cojera –y queda abierta la cuestión, ya señalada por Aristóteles en la *Metafísica* (1025a), de la distinción entre imitación y mentira–, pero también debería ser capaz de hacer que la cojera parezca real, y de anticipar quién podría caer en la trampa. Asimismo, el que es capaz de tirar al arco debe ser capaz de dar en el blanco o no voluntariamente, pero también debería ser capaz de reconocer cuándo, o en qué condiciones, no dar en el blanco puede aparecer como producto de la capacidad

14 Algo similar argumenta Bernard Williams (1996) cuando afirma, en relación con el problema de la mentira en política, que la sinceridad en los que informan es tan importante como la prudencia epistémica por parte de la audiencia. Al respecto, es significativo el siguiente pasaje: “la virtud de la precisión en la audiencia es tan importante como la sinceridad en quienes informan. Si existe algo así como el autoengaño, seguramente lo mismo debería concluirse en este caso: nuestras fallas como autoengañados han de ser encontradas de manera más significativa en nuestra falta de prudencia epistémica como víctimas que en nuestra falta de sinceridad como perpetradores” [“[...] the virtue of accuracy in listeners is as important as sincerity in informants. If there is such a thing as self-deception, the same surely, should apply to it: our failures as self-deceived are to be found more significantly, in our lack of epistemic prudence as victims than in our insincerity as perpetrators”] (p. 606; traducción propia).

y no del azar, y quién, y en qué condiciones, podría leer adecuadamente la realidad del fenómeno. En cualquiera de estos casos, lo decisivo es un hecho visible, la cojera o el dar en el blanco, y la manera como este hecho visible se presenta públicamente, considerando en qué medida se trata de una verdad gestual, es decir, de una expresión que responde a un saber incorporado, soportado en la medialidad de lo corpóreo.

Referencias

- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. (Trad. A. Gimeno Cuspínera). Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2017). *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Arendt, H. (1996). Verdad y política. En: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (pp. 239-278). (Trad. A. Poljak). Barcelona: Península.
- Arendt, H. (2008). Sócrates. En: *La promesa de la política* (pp. 43-75). (Trad. E. Cañas & J. Birulés Beltrán). Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. (Trad. T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Ariza, S. (2017). Hippias menor. *Ideas y Valores*, 66(163), 333-354.
- Barret, J. (2001). Plato's "Apology": Philosophy, Rhetoric and the World of Myth. *The Classical World*, 95(1), 3-30.
- Benjamin, W. (2010). Experiencia y pobreza. En: *Obras* (Libro II, vol. 1). (Trad. J. Navarro Pérez). Madrid: Abada.
- Derrida, J. (2012). *Histoire du mensonge*. Paris: Galilée.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. (Trad. F. Fuentes Megías). Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Frank, J. (2018). *Poetic Justice. Rereading Plato's Republic*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Frankfurt, H. (2006). *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*. (Trad. M. Candel). Barcelona: Paidós.

- Gómez Pérez, G. (2017). Sócrates: gesto y palabra política. *Universitas Philosophica*, 34(69), 173-194.
- Helm, J. (Ed.). (2003). *Plato. Apology*. Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers.
- Nelson, J. (1978). Politics and Truth: Arendt's Problematic. *American Journal of Political Science*, 22(2), 270-301. doi:10.2307/2110617
- Plato (1903). *Apology*. En: *Platonis Opera*. John Burnet (Ed.). Oxford: Oxford University Press. Recuperado de Perseus Digital Library. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DApol>
- Platón (1985). Apología. En: *Diálogos* (Vol. I) (pp. 137-185). (Trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, & C. García Gual). Madrid: Gredos.
- Platón (1967). *Gorgias*. (Trad. A. Cappelletti). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA).
- Platón (1985). Hipias menor. En: *Diálogos* (Vol. I) (pp. 369-396). (Trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, & C. García Gual). Madrid: Gredos.
- Platón (1988). República. En: *Diálogos* (Vol. IV). (Trad. C. Eggers Lan). Madrid: Gredos.
- Sari, Y. (2018). Arendt, Truth, and Epistemic Responsibility. *Arendt Studies*, 2, 149-170.
- Tarnopolsky, C. H. (2010). *Prudes, Perverts, and Tyrants. Plato's Gorgias and the Politics of Shame*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, B. (1996). Truth, Politics, and Self-Deception. *Social Research*, 63(3), 603-617.