

**Macías, Julián**

*“Noble mentira” y bien común. La justificación platónica del uso de la mentira como herramienta de gobierno del filósofo*

Stylos N° 20, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Macías, Julián. “Noble mentira” y bien común : la justificación platónica del uso de la mentira como herramienta de gobierno del filósofo” [en línea]. *Stylos*, 20 (2011). Disponible en:  
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/noble-mentira-bien-comun-macias.pdf> [Fecha de consulta: .....]

**“NOBLE MENTIRA” Y BIEN COMÚN. LA JUSTIFICACIÓN  
PLATÓNICA DEL USO DE LA MENTIRA  
COMO HERRAMIENTA DE GOBIERNO DEL FILÓSOFO**

JULIÁN MACÍAS<sup>1</sup>

RESUMEN: En el presente trabajo analizaremos el modo en que Platón justifica la utilización de la “noble mentira” como herramienta de gobierno para alcanzar el bien común en la *pólis*. Para ello, primero nos centraremos en el análisis de *Rep.* II, 382b-383c, donde Platón argumenta a favor del uso de la mentira por parte del rey-filósofo. Hecho esto, examinaremos algunos ejemplos en *Rep.* III y V de aplicación de la “noble mentira” a la luz del análisis anterior. Intentaremos mostrar que aun cuando Platón cuestiona el uso persuasivo de la palabra, al admitir que la verdad no es fácil de creer (cfr. *Leyes*, 663e), reconoce la necesidad de apropiarse de la potencia del *lógos* como herramienta eficaz de engaño. Así y todo, contrariamente al uso del discurso que proponían los sofistas, Platón subordina su utilización a la búsqueda del bien común y restringe el uso de la mentira a los filósofos, en quienes recae la responsabilidad encontrar los medios necesarios para asegurar el mayor bien (cfr. *Leyes* II, 664a).

**Palabras clave:** Platón – sofistas – “noble mentira” – bien común

ABSTRACT: In this paper we will analyze how Plato justifies “noble lie’s use as a government’s tool to reach the common good of the *pólis*. Thus, we first focus on the analysis of *Rep.* II, 382b-383c, in which Plato argues for the use of lies by the philosopher-king. Next, we examine some examples in *Rep.* III and V about application of the “noble lie” in light of previous analysis. We try to show that even if Plato questions the persuasive use of the word, on having admitted that the truth is not easy to believe (cfr. *Laws*, 663e), he recognizes the need to appropriate of the power of *lógos* like an effective

---

<sup>1</sup> UBA

tool of deception. Yet, contrary to the use of speech proposed by the Sophists, Plato subordinates its use for seeking the common good and restricts the use of lies to the philosophers, who bear the responsibility to find the necessary means to ensure the greatest good (cfr. *Laws* II, 664th).

**Keywords:** Plato, Sophists, “noble lie”, common good

Hacia el siglo V a.C. la palabra había adquirido una importancia inusitada, producto del crecimiento de la democracia en Atenas. Para entonces, todos los ciudadanos gozaban del derecho de *isegoría*, la potestad que tenían todos los miembros de la *pólis* de hablar en la Asamblea. Así, puesto que las cuestiones más importantes eran determinadas a partir de los discursos públicos, el *lógos* se convirtió en una poderosa herramienta, a tal punto que los retóricos adquirieron un lugar de privilegio en la sociedad ateniense al definirse ellos mismos como maestros de la *rhetoriké téchnē*, y enseñar técnicas de utilización eficaz de la palabra.

Por su parte, al presenciar el momento de decadencia de la democracia ateniense y sufrir sus consecuencias –no olvidemos que fue la misma Asamblea ateniense la que condenó a muerte a Sócrates–, Platón fue muy crítico con este régimen. Para él, la democracia había exacerbado los intereses individualistas por encima del bien común de la sociedad y, según su visión, en este proceso habían tenido gran responsabilidad los sofistas y oradores. Estos eran, a su juicio, quienes con discursos verosímiles y argumentos erísticos habían corrompido la unidad de la *polis* ateniense.<sup>2</sup>

Sin embargo, a pesar de los reiterados ataques contra los maestros del arte oratorio, cuando Platón tematiza la relación entre la sociedad y sus gobernantes y describe los medios de los que ha de servirse el gobernante-

---

<sup>2</sup> A tal punto Platón los critica, que presenta ambos tipos de vida de modo totalmente irreconciliable: “¿Qué vida hay que elegir; esta a la que tú me invitas, haciendo lo que llamas la tarea propia de un hombre, hablando en Asamblea, ejercitándose en la retórica y practicando la política de la manera que la practican los políticos de hoy en día, o siguiendo la vida de la filosofía?” (*Gorg.*, 500c). Más aún, en la célebre digresión del *Teeteto* (172e ss), el antagonismo entre ambos tipos de vida reaparecerá con toda su fuerza.

filósofo, llamativamente lo hace en términos no del todo distintos a los que les critica a los sofistas. Nos referimos más precisamente a la justificación de la utilización de la mentira en *República* II, III y V, donde pueden observarse fuertes reminiscencias de la defensa del uso persuasivo del discurso que ha caracterizado a sofistas como Gorgias.<sup>3</sup> En definitiva, creemos que más que una crítica a las falsedades que transmiten los discursos sofísticos y los relatos tradicionales, la crítica platónica apuntaría a la finalidad meramente erística que subyace a la práctica de la mentira.<sup>4</sup> En otras palabras: lo que Platón cuestiona a los sofistas no es el uso persuasivo de la palabra, ni siquiera la apelación a la mentira, sino su uso indiscriminado e irresponsable que hacen los sofistas sin otro móvil más que el engaño.

En este marco, en el presente trabajo analizaremos el modo en que Platón justifica la utilización de la noble mentira como herramienta de gobierno del filósofo. Para ello, primero nos centraremos en el análisis de *Rep.* II, 382b-383c, donde Platón ensaya una justificación de la mentira que será decisiva para luego legitimar su uso por el gobernante-filósofo. Hecho esto, examinaremos algunos ejemplos, en *República* III y V, de aplicación de la “noble mentira” a la luz del análisis anterior (vg. el mito de los metales en *Rep.* III, 414b-415d, o las mentiras en los sorteos matrimoniales en *Rep.* V, 460a). Intentaremos mostrar que Platón cuestiona porque al admitir que la

<sup>3</sup> Gorgias en su *Encomio de Helena*, afirma que el *lógos* posee una gran potencia persuasiva y un valor terapéutico sin igual para el alma. Gorgias fundamenta estas dos características esenciales del *lógos* en la escisión entre lenguaje y realidad postulada en su tratado *Sobre el no ser*. La “tragedia del *lógos*”, como la llama Untersteiner (1949), tiene como consecuencia que la palabra, al no estar atada a objetividad o realidad alguna, adquiere autonomía y potencia persuasiva, siendo capaz de generar efectos semejantes a los de la magia y la hechicería. Incluso, para Gorgias el hombre se encuentra imposibilitado de conocer la realidad, lo que potencia la eficacia del acto persuasivo: “Si todos tuviesen recuerdo de las cosas pasadas, inteligencia de las cosas presentes y previsión de las cosas futuras, la palabra, aun siendo la misma, no se comportaría de modo similar” (*EH*, 11.) El hombre, limitado cognoscitivamente, no puede evitar ser persuadido por un discurso bien pronunciado.

<sup>4</sup> En este sentido, coincidimos con Belfiore (1985:55), quien afirma que la crítica a la poesía del Hesíodo y Homero en *Rep.* II reside no en ser ficticios, sino en que esas falsedades no se asimilan lo más posible a la verdad (*lies unlike the truth*). En palabras de Platón, el problema de tales relatos es el de dar “con palabras, una falsa imagen de la naturaleza de dioses y héroes” (*Rep.* II, 377e).

verdad es bella pero no fácil de creer (cfr. *Leyes*, 663e), está dispuesto a apropiarse de la potencia del *lógos* como herramienta eficaz de engaño, si bien subordinando su utilización a la búsqueda del bien común y restringiendo el ejercicio de la mentira a aquello que aspira al bien supremo y colectivo.

La preocupación central de Platón es que la falsedad verbal se convierta en un veneno por ser usado por aquellos cuyos fines no coinciden con los de la *pólis*. Precisamente, la recurrente caracterización del discurso como *phármakon*, remedio pero también falsedad, refleja la potencia ambivalente de una mentira, ya que así como al ser utilizada con un fin noble es una herramienta útil para asegurar la conformación de la *pólis*, esa misma mentira, usada con fines innobles, se convierte en un poderoso veneno que atenta contra la armonía social (*Rep.* III, 389b-c).

Recordemos brevemente que tres son los casos en que la mentira puede convertirse en un remedio: (I) contra los enemigos, (II) para ayudar a un amigo y (III) para componer relatos mitológicos (*Rep.* II, 382c-d). De las tres utilidades enumeradas, a Platón le interesa especialmente el último caso, debido al rol esencialmente educativo que atribuye a la ficción en la constitución de los futuros ciudadanos. Como señala Neul Galí (1999), no debemos olvidar que los relatos poéticos tenían incidencia directa en todos los ámbitos de la vida ateniense, sean estos privados o públicos, y Platón consideraba que de su correcta utilización dependía el correcto funcionamiento de la *pólis*.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Ahora bien: ¿por qué Platón se preocupa por regular la composición y utilización de la falsedad en palabras, en vez de erradicarlas totalmente de la ciudad ideal? En primer lugar, para responder a esta cuestión es necesario comprender la importancia que tenían la poesía y los relatos mitológicos en la cultura griega, de la cual Platón es totalmente contemporáneo y heredero. Galí se refiere al papel central que tenía la poesía en la cultura griega en tiempos de Platón y lo sintetiza lúcidamente de la siguiente manera: “[La poesía] constituía no sólo el centro absoluto de la formación de los ciudadanos, de la *paideia*, sino también un elemento fundamental en cualquier celebración festiva, pública o privada. La poesía era el espejo que devolvía a los griegos la imagen de tiempos remotos, los ideales heroicos de sus antepasados, los antecedentes de la comunidad griega [...]. Los niños aprendían, a través de los poemas, a convertirse en miembros de su sociedad. Los adultos acudían en masa al teatro, recitaban versos en los banquetes, y durante las grandes celebraciones escuchaban a los rapsodas recitar a

En este sentido, la crítica platónica a oradores y poetas está directamente relacionada con el hecho de que los mitos y fábulas que critica son utilizado en la formación de quienes no poseen conocimiento y en especial en la educación de los niños, los más vulnerables a los malos relatos: “el niño no es capaz de discernir dónde hay alegoría y dónde no, y las impresiones recibidas a esa edad difícilmente se borran o desarraigan” (*Rep.* II, 378d). Los jóvenes carecen de la capacidad para diferenciar entre un relato verdadero y otro alegórico, la realidad de la apariencia, y por eso están expuestos a considerar como verdadero lo falso durante toda su vida:

“Da la impresión de que todos los que hacen obras de esa índole [refiriéndose a los relatos mitológicos con que educaban a los ciudadanos en Atenas] son la perdición del espíritu de quienes las escuchan, cuando no poseen, como antídoto, el saber acerca de cómo son las cosas” (*Rep.* X, 595b)

En esta misma dirección, Lear, en su trabajo sobre alegoría y mito en la *República*<sup>6</sup> (cfr. *Rep.* VII, 515a), sostiene que la “noble mentira” tiene como finalidad educar a los niños para que sean capaces de distinguir aquello que es alegoría de lo que no, lo real de lo ficticio, lo verdadero de lo falso. Sin educación, admite Sócrates, los hombres son “extraños”<sup>7</sup> y se encuentran en la misma condición que los hombres encerrados en la caverna: toman lo aparente como lo verdadero y fundante y guían su vida a partir de esta interpretación. En este sentido, así como la mentira para Platón puede acercar de modo paulatino a los niños a la verdad respecto de los dioses, su uso también se vincula con la distinción entre apariencia y realidad: su mala utilización puede hacer que su receptor continúe viviendo sumergido en un sueño, sin poder distinguir lo real de los ficticio.

---

Homero y Hesíodo, a los coros cantar himnos en honor a los dioses y los héroes” (GALÍ, 1999:351).

<sup>6</sup> LEAR, J. (2008)

<sup>7</sup> La palabra griega traducida por “extraño” es *átapos*, que quiere decir *fuera de lugar, sin un lugar o localización*. Y precisamente *átapos*, sostiene Lear, es la “posición” de una alegoría que no es reconocida como tal, cuando “no conocemos aún el lugar de esa alegoría en el esquema de las cosas” (LEAR. 2006:35)

Por otra parte, hay que considerar otro punto por el cual Platón le dirige tanta atención a la utilización de la mentira, pues los niños no son el único grupo al que hay que reservar las buenas mentiras. Por el contrario, dado que la persuasión alcanzada a través del *lógos* tendrá incidencia directa en el funcionamiento de la *pólis* por estar destinada a un auditorio variado,<sup>8</sup> entonces la monopolización de la mentira por parte de los filósofos adquiere mayor relieve y se convierte en una herramienta de vital importancia para concretar el proyecto político que Platón está edificando en *República*. En este sentido, Díaz<sup>9</sup> sostiene que el uso de la mentira en el régimen ideal de *República* es amplio e incide sobre el conjunto de los ciudadanos, dado que la mentira tiene no sólo por destinatario a la mayoría (*hoi polói*) sino también a los guardianes, guerreros, niños, jóvenes y artesanos.

En el libro III, por ejemplo, se puede advertir esta pluralidad de receptores de la mentira. Allí, Platón enumera aquellos versos que deben ser suprimidos cuando tales relatos sean contados a los guardianes, pues no sólo no son útiles ni ayudan a que éstos adquieran valor, sino que, por el contrario, es factible que “influidos por temores de esa índole [relacionados con el contenido de esos versos que propone suprimir], se hagan más sensibles y blandos de lo que sería menester” (*Rep. III, 387c*). Otra vez, advertimos que lo que interesa a Platón son los efectos que pueda provocar una mala mentira en los jóvenes, antes que el hecho de que se utilicen mentiras en su educación, pues advierte que los efectos de una mala mentira repercutirán negativamente a lo largo de toda vida de ese ciudadano:

“Si nuestros jóvenes oyesen en serio tales manifestaciones, en lugar de tomarlas a broma como cosas indignas, sería difícil que ninguno las considerase impropias de sí mismo, hombre al fin y al cabo, o que se reportara si le venía la idea de decir o hacer algo semejante; al contrario, ante el más pequeño contratiempo se entregaría a largos trenos y lamentaciones, sin sentir la menor vergüenza ni demostrar ninguna entereza” (*Rep. III, 388e*)

<sup>8</sup> Cfr. *Rep. III, 414c*.

<sup>9</sup> DÍAZ, M. E.; KULESZ, O.; SPANGENBERG, P.; MELI, F. (2005)

Por otro lado, además de versos que estimulen la valentía, también son convenientes todos aquellos relatos que ayuden a desarrollar la templanza. Puesto que la templanza es la virtud por medio de la cual se contienen las pasiones y apetitos propios, y por la cual en el ámbito político se obedece a los que mandan (*Rep.* III, 389d), es imprescindible que tanto jóvenes, artesanos, y especialmente las multitudes reciban este tipo de enseñanzas, lo que contribuirá a la paz y la funcionalidad de la *pólis*, así como a la recepción sin conflictos del régimen propuesto.

En esta dirección, uno de los ejemplos paradigmáticos de relatos dirigidos a sentar las bases de la organización político-social y asegurar su aceptación,<sup>10</sup> es el mito de los metales que, tal como señala Guthrie, “satisface la condición que Platón exige para que un mito sea aceptable, es decir, que, aunque en sí mismo sea una ficción, debe ilustrar una verdad”.<sup>11</sup> Se trata, pues, de un relato con el *status* de una “noble mentira”, a través del cual se busca alcanzar cohesión social inculcando el sentimiento de pertenencia a la tierra natal (*Rep.* III, 414c-d), y a la vez justificar la división de clases: quienes hayan sido favorecidos con oro en la composición de su alma, serán los encargados de mandar. Quienes hayan recibido plata, serán los auxiliares que ayudaran a los primeros. Y por último, quienes tengan bronce en su composición, serán los labradores y demás artesanos. (*Rep.* III, 415a-c)

Asimismo, el relato oscila entre dos extremos opuestos y tiene la difícil tarea de reconciliar ambos polos para dar unidad a la *pólis*: el hecho de que las diferencias entre las distintas clases se pretendan naturales, no impide que entre los hombres haya cierto tipo de hermandad. De hecho, resulta interesante observar que pese a que generalmente cada clase producirá hijos de su misma clase, como todos proceden del *mismo origen*, subraya Platón, “puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro, o un hijo de oro de un padre de plata, o que se produzca cualquier combinación semejante entre las demás clases” (la cursiva es nuestra) (*Rep.* III 415a). De ahí que, los guardianes deban dedicar mucha atención a cómo están compuestas las almas de los niños para ubicar a cada uno en el lugar que le corresponde dentro de la *pólis*.

---

<sup>10</sup> Cfr. ob. cit.

<sup>11</sup> GUTHRIE (1988: 443).



Ahora bien: es curioso que, tras haber mostrado en qué casos se vuelve necesario mentir a los niños, jóvenes, multitudes, artesanos y auxiliares (cuyo punto en común es el de tener a la opinión como consejera del alma y no al conocimiento), Platón reserve cierto tipo de mentiras que tienen por destinatarios a los guardianes de la *pólis* y por emisores a los más ancianos entre ellos. Nos referimos a aquellas mentiras destinadas a regular la conformación de los matrimonios entre los mismos guardianes, tal como Platón lo plantea en *Rep. V*.

Una de las tantas misiones que corresponden a los gobernantes es la de controlar los matrimonios y formarlos del modo más sagrado posible. Para ello, del mismo modo que el criador de caballos u otros animales (*Rep. V*, 459b), el gobernante debe asegurar que las uniones se produzcan de acuerdo a la calidad de cada hombre y mujer, encargándose de “que las mujeres y hombres mejores tengan relaciones asiduas y que, por el contrario estas relaciones sean poco frecuentes entre los individuos inferiores” (*Rep. V*, 459e). La propuesta platónica consiste en que todos aquellos que hayan sido seleccionados como los mejores y hayan estado en contacto con la mejor educación cohabiten todos juntos, mujeres y hombres. Como consecuencia, explica Platón, se producirán uniones entre los miembros más excelentes del grupo.

Sin embargo, así como el buen médico es aquel que prescribe medicinas a una persona enferma (pues ante alguien sano es tan bueno el médico mediocre como el distinguido), los buenos gobernantes son aquellos que buscan favorecer la unión entre los mejores a pesar de que generalmente esto no se produce así. En este contexto, Platón introduce nuevamente la necesidad de apelar a una mentira en vistas de un fin noble:

“De la mentira y el engaño es posible que hayan de usar muchas veces nuestros gobernantes por el bien de sus gobernados. Y decíamos, según creo, que era en calidad de medicina como todas esas cosas resultaban útiles” (*Rep. V*, 459c).

En consecuencia, prosigue el relato, es conveniente que los gobernantes organicen un gran festival para facilitar la unión de hombres y mujeres, aunque estas uniones no estarán libradas de ninguna manera al azar. Por el con-

trario, no sólo se les permitirá a los gobernantes reglamentar el número de matrimonios según la necesidad del Estado, sino también controlar las uniones recurriendo al uso de la mentira: “Se tendrán que hacer, pues, ingeniosos sorteos, de modo que el individuo de clase inferior eche la culpa a su mala suerte en cada apareamiento, pero no a los gobernantes” (*Rep.* V, 460a). Así, Platón justifica y legitima que los gobernantes puedan manipular los sorteos por medio de una dosis justa de mentiras con el objeto mejorar la descendencia y asegurar la armonía futura de la *pólis*. (*Rep.* V, 459e)

Concluyendo: la polémica que Platón entabla en *República* a los poetas más que una pugna que debería explicarse en términos de verdad o falsedad, toma sentido en el horizonte donde la falsedad es aceptada por cada una de las partes. Es decir, lo que separa a Platón de Homero y Hesíodo no es que éstos mienten, sino que sus mentiras no ayudan ni benefician a la consolidación de la *pólis*. Platón apela a la utilización de la mentira como una herramienta de gobierno legítima por parte del rey-filósofo, al mismo tiempo que cuestiona el uso indiscriminado e irresponsable del *lógos*.

De hecho, lo que le preocupa es que la mentira utilizada por quienes persiguen fines innobles pueda provocar efectos irreparables no sólo a nivel individual sino también en el campo político. Platón sabe que la mayoría de los individuos tiene por consejera de sus acciones a la opinión, lo cual deja un margen de poder muy fuerte a aquellos que utilizan el *lógos* en beneficio propio y hace imperioso que los filósofos tomen aquellos lugares que hasta entonces habían estado ocupados por los que aparentan ser sabios o buenos, y que se decían expertos en política y maestros de *areté*.

Y precisamente, ante el peligro que significa que la mentira pueda ser utilizada por cualquiera, Platón se ve obligado a restringir su uso al experto. Únicamente el gobernante de la ciudad, el filósofo en el contexto de *República*, puede faltar a la verdad, siempre y cuando sea con un fin noble y por el bien de la comunidad. Este es el único modo en que la mentira se convertirá en un *remedio* que ayude a aproximarse lo más posible a la virtud y a la verdad.

En suma, aun cuando Platón suele cuestionar el uso de la palabra con fines puramente persuasivos, su tratamiento de la mentira en *República*, en el marco de su crítica a la poesía tradicional, muestra que es sensible al pro-

blema de la eficacia de la verdad, que reconoce la insuficiencia de esta última a la hora de persuadir y la potencia del discurso como medio de persuasión. En *Leyes II*, 663e, por ejemplo, Platón admite que “la verdad es bella y firme, mas en verdad no parece que sea fácil de creer”. No obstante, y contrariamente al uso que proponían los sofistas, Platón subordina su utilización a la búsqueda del bien común y restringe el uso de la mentira al gobernante que debe subordinarse al bien supremo y colectivo, y no al bienestar y el deseo individual. Este es el motivo por el cual es necesario que su uso esté reservado a manos de los filósofos, en quienes reposa precisamente la responsabilidad de “conducir a la ciudad al mayor bien, y encontrar *todos los medios necesarios* para ello” (la cursiva es nuestra) (*Leyes II*, 664a)

## BIBLIOGRAFÍA

### BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- PABON J. M. ; FERNÁNDEZ GALIANO F. Platón, *La República*. 3 vols. Ed. bil., trad., introd. y notas. Madrid: 1981.  
 DAVOLIO, C. ; MARCOS, G., Gorgias, *Encomio de Helena*. Trad. esp. inédita.

### BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- BELFIORE, E. “Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, *Theogony* 27”. *Transactions of the American Philological Association*. 1985; 115: 47-57.  
 DÍAZ, M. E.; KULESZ, O.; SPANGENBERG, P.; MELL, F. (2005) “¿Sólo persuade el engaño? Filósofos y sofistas en torno a la eficacia de la verdad” [En línea]. V Jornadas de Investigación en Filosofía, 9-11 de diciembre, 2004, La Plata. En: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Anexo 2005: [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.84/ev.84.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.84/ev.84.pdf).  
 GALÍ, N. *Poesía silenciosa, pintura que habla*. Barcelona: El Acantilado, 1999.

- GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega*, vol. III. Trad. A. Medina González. Madrid: Gredos, 1988.
- LEAR, J. “Allegory and Myth in Plato’s *Republic*”, p. 25-43. En: SANTAS, G., ed. *The Blackwell Guide to Plato’s Republic*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- MARCOS, G. “Gorgias y Platón sobre *lógos*, persuasión y engaño”. *Hypnos*. 2008; 14(20): 44-60.
- MARGEL, S. “De l’ordre du monde à l’ordre du discours. Platon et la question du mensonge”. *Kairos*. 2002; 19: 145-161.
- SCHOFIELD, M. “The Noble Lie”, p. 138-164. En: FERRARI, G. R. F., ed. *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SEGAL, CH. P. “Gorgias and the Psychology of the *Lógos*”. *Harvard Studies in Classical Philology*. 1962; 66: 99-105.
- TATE, J. “‘Imitation’ in Plato’s *Republic*”. *The Classical Quarterly*. 1928; 22(1): 16-23.
- UNTERSTEINER, M. *I sofisti*. Torino: Giulio Einaudi, (1949). (Cap. 5, trad. por G. Livov: “La gnoseología de Gorgias: de lo trascendente a lo inmanente para concluir en lo trágico del conocer”, p. 57-90. En: *Lecturas sobre sofística*. Buenos Aires: OPFyL, 2002).