

Verdad, mentira y política: la vinculación entre comunidad política y diálogo en Platón y Richard Rorty*


Truth, Lie, and Politics: The Connection between Political Community and Dialogue in Plato and Richard Rorty

Matías Leandro Morales

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Universidad Nacional de la Matanza, Argentina

Correo electrónico: mmorales@derecho.uba.ar

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9301-8378>



Resumen:

La intención de este trabajo es recuperar algunos aspectos centrales de la filosofía política de Richard Rorty, como su antifundacionalismo y la propuesta del fortalecimiento de comunidades conversacionales etnocéntricas para consolidar a la democracia, y contrastarla con la concepción de la política en Platón, también etnocéntrica, pero que tiende hacia formas de gobierno aristocráticas. Si el primero piensa en el fortalecimiento de la opinión (*doxa*) y su justificación contingente con el propósito de ampliar a las audiencias democráticas, el segundo entiende a la política como un ámbito propio del conocimiento (*episteme*) y la verdad esencial, por ende, un espacio reservado a los sabios. Mientras que en la obra de Rorty se considera que la confianza y el diálogo entre iguales es el principal objetivo de la política democrática, entendemos que en la obra de Platón hay un intercambio entre desiguales propicio a la mentira y el engaño de los gobernantes hacia el pueblo. Por ello, comenzaremos con una exégesis hermenéutica de algunos aspectos centrales del pensamiento político del filósofo ateniense para luego contraponerla con una reconstrucción conceptual del pensamiento político del filósofo estadounidense. Por último, en el apartado final explicitaremos las diferencias más sobresalientes, pero también nos detendremos en algunas similitudes entre ambos pensadores.

Palabras clave:

Verdad, mentira, política, etnocentrismo, democracia.

Abstract:

The aim of this work is to recover some central aspects of Richard Rorty's political philosophy, such as his anti-foundationalism and his proposal to strengthen ethnocentric conversational communities in order to consolidate democracy, and to contrast it with Plato's conception of politics, which is also ethnocentric, but it tends towards aristocratic forms of government. If the first one thinks about the strengthening of opinion (*doxa*) and its contingent justification with the purpose of expanding to democratic audiences, the second one understands politics as an area of knowledge (*episteme*) and the essential truth, therefore, as a space reserved for the wise. While in Rorty's work it is considered that trust and dialogue between equals is the main objective of democratic politics, we understand that in Plato's work there is an exchange between unequals that conducts to lies and to the deception of the people by the rulers. For this reason, we will begin with a hermeneutical exegesis of some central aspects of the political thought of the Athenian philosopher, which will be opposed to a conceptual reconstruction of the political thought of the American philosopher. Finally, in the last section we will explain the most outstanding differences, as well as the similarities that exist between both thinkers.

Keywords:

Truth, Lie, Politics, Ethnocentrism, Democracy.

Fecha de recepción del artículo: 28/12/2022

Fecha de aceptación del artículo: 10/05/2023

Para citación de este artículo: Morales, Matías Leandro (2023). Verdad, mentira y política: la vinculación entre comunidad política y diálogo en Platón y Richard Rorty. *Anacronismo e Irrupción* 13 (24), 133-172.

Platón explicita una gran preocupación por la actividad de los poetas en el libro *La república*, aquel que será nuestra fuente principal. De hecho, no solo el análisis sobre esta cuestión se encuentra presente a lo largo de la obra, sino que, a pesar de que los libros antepenúltimo y penúltimo revisitan cuestiones sobre las formas de gobierno, en el último capítulo Platón vuelve a **las diatribas contra los poetas** a partir de duros argumentos de censura a la obra de Homero. Según Platón, los poetas perturban la mente de los habitantes de la *politeia* ideal a través de la narración de ficciones pobladas de fantasías que confunden tanto al vulgo, como a los guardianes y sus auxiliares, acerca del bien, la verdad, la justicia, las distintas virtudes y cuáles son las funciones naturales asignadas a cada cual, así como quiénes y cómo deben ejercer el buen gobierno. Los poetas desorientan porque desconocen cómo construir una polis noble, buena y justa (*República*, 451a). De modo que la actividad de los literatos puede subvertir el orden público y, por esto mismo, estos deben ser prohibidos si profieren dichos e historias en contra del discurso oficial (*Ibid*, 383c). Por consiguiente, para evitar estos males, los hombres de Estado fundadores o gestores de la cosa pública deben regular y controlar aquello que puede contarse (*Rep.*, 377c, 379a).

La actividad de los poetas nocivos persuade y seduce con facilidad a la multitud ignorante (*Rep.*, 602b) poblada de gente vulgar y de naturaleza pequeña (*Ibid.*, 405a, 495b) que, como los niños que alaban a los pasteleros en lugar de a los médicos (*Gorgias*, 464e), aplaude falsedades y sofismas (*Rep.*, 492a-c, *Protágoras*, 317a). Ahora bien, los poetas hacen el mayor mal cuando confunden al hombre aristocrático, el cual, a pesar de ser bueno y justo por naturaleza (*Rep.*, 544e), también puede ser víctima de la poesía (605c). De manera que los políticos y gobernantes filósofos, cuya virtud es la sabiduría, tomarán todas las precauciones

* Becario del programa Formando UNLaM 2022 (Docto-1) en Departamento de Derecho y Ciencia Política cuyo auspicio permitió la escritura de este artículo.

para conservar el control de la formación educativa y la difusión cultural en el marco de un régimen aristocrático.¹

Richard Rorty, en cambio, le asigna un rol fundamental a los poetas, dramaturgos y escritores de novelas como propulsores, junto con los historiadores, antropólogos, economistas e ingenieros, de la educación sentimental (1991b, p. 24), cuyo propósito es la formación educativa y cultural de la población con la esperanza de promover el progreso moral e intelectual de la ciudadanía democrática.² Por ejemplo, Rorty sostiene que la literatura mejora nuestra condición moral (2007, p. 183) o que “[l]as novelas, más que los tratados morales son los vehículos más útiles para la educación moral” (1998, p. 12). En particular, los poetas y los ingenieros tienen un rol central en este proceso de aprendizaje moral y construcción subjetiva debido a que “crean asombrosos proyectos nuevos para procurar la mayor felicidad para el mayor número” (1991b, p. 26). Este contraste con Platón lo vemos también en la teoría política del autor estadounidense: Rorty se asume como parte de una tradición filosófico-política de carácter democrático que fue iniciada por Protágoras, en consonancia con los reformadores Clístenes y Efialtes y el líder político Pericles,³ la cual

¹ Forciniti sostiene que, para Platón, vía Sócrates, “el fracaso pedagógico constituye un signo de ineptitud política, pues la buena política se identifica con la educación moral” (2012, p. 217).

² Platón tiene el mismo propósito de hacer mejores a los ciudadanos, de hecho, este es el objetivo central de la política, aunque veremos que las estrategias entre nuestros autores centrales varían notablemente. Por ello, Platón sostiene que Sócrates, el filósofo, fue el único político genuino a pesar de que tendía a huir de los lugares comunes e institucionales de la práctica política de su tiempo. Dice Sócrates en *Gorgias*: “Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos” (521d).

³ Cfr.: “La intimidad de ambos, ateniense [Pericles] y extranjero [Protágoras], y la estima sobre la sabiduría de Protágoras entre los atenienses, queda ilustrada en el encargo de Pericles de que el originario de Abdera redacte una constitución para la colonia panhelénica de Turio o Turios fundada en el 444 a.c.” (Luján, 2015, p. XII). En *Gorgias*, Platón vierte opiniones negativas cuando argumenta contra Pericles como líder político (515c-516d). Lo critica como educador en *Menón* 94b, *Protágoras* 319e-320a, por lo tanto, inepto en política. Rodríguez Adrados (1997), refiriéndose a Esquilo, Demócrito y Protágoras sostiene que “la justicia que se realiza en la democracia procede de la capacidad de *lógos* de todos los hombres, de que todos pueden dar y aceptar razones, llegar a acuerdos razonables. Es una concepción laica, ilustrada” (p. 17). Livov y Spangenberg dan cuenta de que en la Grecia Arcaica se enfrentaron dos formas de discurso filosófico sobre, entre otras cuestiones, asuntos que atañen al discurso, la persuasión y el poder: sofistas contra filósofos “sistemáticos” (2012, p. 15).

sostiene que las opiniones vertidas en la discusión pública son el motor de la actividad política con el objetivo de consolidar la libertad y tender hacia sociedades más justas en donde se evite el dolor y la humillación de las personas (1989, p. 91). En cambio, debemos alejarnos todo lo posible de “la mala idea platónico-straussiana de que no tendremos justicia hasta que los filósofos se hagan reyes o los reyes filósofos” (1999, p. 18). De hecho, Rorty cree que los filósofos revolucionarios de una futura filosofía posmetafísica, lejos de ser reyes gobernantes, deben ser también buenos poetas. Si anticipamos que Platón vincula la filosofía con la política para crear una sociedad aristocrática de desiguales por naturaleza, Rorty, en cambio, ubica a la democracia por sobre la filosofía con la intención de consolidar a una sociedad democrática de iguales por naturaleza.

Como dijimos, intentaremos aquí un breve contrapunto entre estas dos posiciones cuyo centro va a estar, en Rorty, en el fortalecimiento de la opinión (*doxa*) en el marco de la discusión pública con el propósito de ampliar las audiencias democráticas y, en Platón, en la política como un ámbito propio del conocimiento (*episteme*) y la verdad solo asequible a los filósofos. Mientras que el primero considera que la confianza y el diálogo entre iguales es el principal objetivo de la política democrática, entendemos que en la obra del segundo hay un intercambio entre desiguales propicio a la mentira y el engaño de los gobernantes hacia el pueblo. Por ello, en el primer punto resultará fundamental hacer una exégesis hermenéutica del pensamiento político de Platón cuyo énfasis estará en *La República*, así como en la idea de una comunidad etnocéntrica que se funda en creencias fijas, asociadas a la verdad que establecen y que propagan unos pocos aristócratas. En el segundo punto trabajaremos en Rorty su idea de vigorizar a una comunidad conversacional etnocéntrica que se base en creencias comunes, aunque fluctuantes, y que impide cualquier fundamento esencial de las instituciones sociales democráticas. Asimismo, en el último punto haremos el contraste entre las dos posiciones para resaltar los aspectos más sobresalientes

del desacuerdo, pero también para plantear algunas afinidades entre los dos filósofos.

A pesar de los siglos que separan a ambos autores y la perspectiva histórica más amplia que tiene Rorty respecto a Platón, por haber vivido el primero en los Estados Unidos del siglo XX y el segundo en la Atenas del siglo IV a.c., entendemos que las preguntas filosófico-políticas que se hacen son muy similares. Recordemos, por ejemplo, la definición de política de Bobbio como “la actividad o conjunto de actividades que de alguna manera se refieren a la polis” (1997, p. 71) o la observación de Bello frente a la recurrencia de algunas preguntas fundamentales abordadas desde la filosofía política: “Los problemas de organización de la polis, lejos de haberse reducido a la simplicidad, con la nueva técnica han aumentado incesantemente” (1998, p. 185). El fantasma de la polis, que es origen y sombra del vocablo política, sigue recorriendo las asociaciones humanas. Además, Rorty, en su reconocido trabajo sobre la historiografía de la filosofía, insta a pensar la historia de nuestra especie humana como un “largo intercambio conversacional” (1984, p. 51) y, por ello, desea y cree tener una “conversación con los muertos más rica y plena” (1981, p. 73). Platón es el primero, o uno de los primeros eslabones de una comunidad de intelectuales europeos pretéritos de la cual Rorty se siente parte activa y que lo impulsa a sostener conversaciones imaginarias más allá de la “convicción de que hemos visto más que ellos” (ibidem).

Platón y la política sin conversación pública

Si bien la obra *La República* comienza en primer término con un intercambio de opiniones y cuestionamientos sobre ética, muy pronto la política pasa a ser el eje del diálogo, lo cual no sorprende ya que en el filósofo ateniense ambas cuestiones se entrelazan en su proyecto de polis ideal. Luego, la búsqueda parte hacia la definición de la justicia, para proseguir con el análisis sobre cómo idear un Estado sano, ordenado, justo y armónico. Si la definición de justicia será que cada

cual haga aquello para lo que ha nacido o tiene una tendencia o talento natural, el Estado justo es aquel donde las personas ocupan un rol específico que ha sido determinado por quienes gobiernan a la polis (*Rep.*, 406c, 421c, 433a-d, 434a, 441d).

Sabemos que Platón recurrió al diálogo como formato de presentación de todas sus obras, lo cual puede inclinarnos a pensar que, quizás, la política se despliegue a través de la discusión en la esfera pública. Por ejemplo, Szlezák sostiene que este formato se vincula al contenido y que, en última instancia, la intención de Platón reside en que el lector tenga una posición o método activo frente a las enseñanzas filosóficas (1997). Sin embargo, sostendremos lo contrario: en los diálogos de este autor no hay discusión o intercambio público entre iguales, ni implican un rol activo del lector, sino que estamos frente a un monólogo del sabio (Sócrates-Platón) traducido en una enseñanza lineal y persuasiva sobre los no iniciados. Sostenemos esta última afirmación a pesar de que Szlezák nos advierta de que tal vez estemos siendo condicionados por el hecho de ser “personas del siglo XX, democrático, pluralista y antiautoritario” (1997, p. 27). Creemos que los diálogos políticos de Platón son obras de divulgación de los aspectos generales y exotéricos de su filosofía para que las personas comprendan de un modo sencillo, tanto sean interlocutores o lectores, la necesidad de obedecer a quienes mandan, los mejores o *aristoi*, y cuáles son las óptimas prescripciones y leyes que nos lega un sabio legislador (*Político* y *Las Leyes*).⁴ En cambio, los diálogos entre iguales se darán en el conciliábulo de los filósofos gobernantes o en la mente del monarca, debido a que en la sofocracia

⁴ Szlezák reconoce que todos los diálogos de Platón, incluyendo los políticos, recurren al secretismo sobre el saber, o en palabras del autor en el momento en que explica las características del diálogo platónico: “Cada diálogo platónico tiene sus lugares de omisión” (1997, p.37), a los que este autor también llama pasajes de omisión o silenciamiento (1997, pp. 99, 101, 147). Si bien este autor desarrolla argumentos justificativos sobre la presencia y el sentido de estos lugares o pasajes que en general no concuerdan con los vertidos por nosotros, y es tanta su insistencia en este punto que sería imposible sintetizarlos o detenernos a discutirlos aquí, de todos modos, entendemos que la observación de Szlezák refuerza nuestra posición en este escrito sobre la existencia de un diálogo aparente y acerca de la exclusividad del verdadero conocimiento al cual arriban unos pocos iniciados.

(*República*, 445d), el gobierno del sabio o los sabios, un rey filósofo o un grupo reducido de personas tiene el derecho natural a gobernar (429a). La política pertenece a una pequeña elite que después de un largo proceso educativo adquiere la sabiduría, de manera que conoce el arte de la dialéctica y de la “hermosa retórica”,⁵ pero es vano e inútil utilizar este don para discutir con los no iniciados, ya que hablarían ellos un lenguaje diferente.

Strauss también sostiene la ausencia del diálogo entre iguales (1978, p. 55) en las obras platónicas. Entendemos que el análisis de este autor ubica a Sócrates en discusión contra la ciudad (*polis*). Sócrates dialoga con la ciudad, en *República* representada por el sentido común de Trasímaco (Ibid., p. 75) que, de igual modo que los sofistas (Ibid, p. 78), se queda en los límites de la opinión (Ibid, p. 86), porque la ciudad y la filosofía tienden a alejarse una de la otra en direcciones opuestas (Ibid., 185). Pero Sócrates no dialoga con zapateros (Ibid., 57), ni con la multitud (*Gorgias*, 472a), sino con personajes más o menos destacados, aunque estos no sean parte de la elite política y social (Ibid., p. 57). Cuando habla con la ciudad le queda la esperanza de captar a los más difíciles y apegados a ella, que son los buenos ciudadanos (Ibid., p. 125); por ejemplo, en *República* los jóvenes y nobles Glaucón y Adimanto (Ibid., p. 85) con los cuales intentará fundar una ciudad justa que, contrariamente a todas las ciudades anteriores, se fundará de acuerdo con la naturaleza (Ibid., p. 93).

Por cuestiones de espacio, y con el propósito de hacer más abordable nuestro objetivo de análisis, nos dedicamos aquí fundamentalmente al análisis de *La república*. Es cierto que en *Político* y *Las leyes* Platón atenúa o complementa algunas de sus ideas sobre la política, por ejemplo, cuando ubica la legalidad o el

⁵ Sobre esta cuestión, Spangenberg sostiene: “Así, en el *Fedro* la dialéctica será el medio a través del cual el filósofo aprehenderá la verdadera naturaleza de la realidad y la retórica será un complemento que le permitirá adquirir una mayor efectividad en lo que se refiere a la persuasión” (2012, p. 227). Asimismo, Forciniti advierte: “A la retórica adulatoria de los oradores, Sócrates le opondrá la por él llamada “hermosa retórica” (2012, p. 216). Esta última pretende hacer mejores a los ciudadanos, por lo cual, contrariamente a la retórica de los oradores, no pone el foco en lo agradable, sino en lo conveniente.

respeto a la ley como la pauta del buen gobierno, pero, sin embargo, en *Político* no abandona la superioridad de la monarquía del político filósofo por sobre todos los demás regímenes políticos, incluyendo los tres casos en que las leyes se cumplen –monarquía o reino, aristocracia y democracia moderada o atenuada por la aceptación de la ley (*Político*, 303b)–; y en *Las leyes* da cuenta de que la aparición de un sabio, a pesar de que es difícil y extraordinaria, haría incluso prescindibles a las leyes (875 a-d). A su vez, el político y buen legislador aparece en *Político* dotado por naturaleza –elevada a través de la educación– como el único capaz de tejer virtuosamente las distintas disposiciones y regulaciones que hacen al tejido social (308d-311c). Por ello, en definitiva, las leyes serían testimonios de los sabios y quienes las cumplen están siendo indirectamente gobernados por los filósofos. La legalidad oficia de mecanismo indirecto de legitimación, pero la fundamentación de fondo parece ser la misma que en *La república*. Resulta sugestivo que Platón haya dedicado sus últimas fuerzas vitales a un libro en el cual nos lega, como Licurgo –quien es citado con admiración en *Las leyes* (691e)–, las mejores normas para gobernar a una polis. El sabio Platón, que no pudo nunca gobernar como rey filósofo, ni fue escuchado por el tirano Dionisio en Siracusa, al menos gobernará en la posteridad allí donde se apliquen sus leyes.

De nuevo en *La República*, la lucha de opiniones en base a argucias, en vez de argumentos certeros (454a), solo tiene sentido entre los jóvenes inmaduros o entre la gente vulgar, ya sea esta pobre o rica, ya que estos son sectores propensos a aplaudir y admirar a la retórica de los sofistas y los demagogos.⁶ Colange Ruiz ilustra que el término *rhētōr* significaba tanto orador como político, por lo cual, “la retórica, en la vida ateniense, era prácticamente la única vía de la

⁶ Este riesgo no es menor, el propio Sócrates queda embelesado luego de escuchar a Protágoras: “y yo, fascinado todavía, durante mucho tiempo lo miraba como si fuera a decir algo más, deseoso de escucharle” (*Protágoras*, 328d). En este diálogo, el sofista afirma, luego de ser incitado por Sócrates, que enseña la Ciencia Política y que hace de los hombres mejores ciudadanos (319a). Para los sofistas como embaucadores, véase *Político*, 291c; *Sofista*, 234e-235a.

actividad política” (2000, p. 11). Asimismo, acerca de los políticos contemporáneos a Platón, Livov y Spangenberg advierten que

aparte de *rhétores* son llamados en muchos casos “los hablantes” (*hoi légontes*). (...) la primacía de términos que enfatizan la habilidad para hablar y la función de consejeros sugiere que el discurso público era un aspecto central de su liderazgo (2012, p. 37).

Ahora bien, Platón reconoce que la retórica puede ser un instrumento a favor de la política (*Pol.*, 304a, 304e; *Gor.*, 527c) siempre que, como la política misma, esté asociada a la filosofía. En cambio, la retórica de los sofistas y los demagogos basa su discurso en la mera opinión, por lo tanto, es una retórica perniciosa para el Estado justo. Estos sectores pululan en democracia debido a una libertad excesiva y descontrolada (*República*, 562c-564a) que les permite pronunciar discursos falsos, así como la muchedumbre puede seguir las preferencias, deseos y creencias de cada particular sin consideración del interés colectivo. Si la filosofía es estabilidad, atemporalidad, armonía, belleza, medida y simetría, como la naturaleza de las Ideas (Wolin, 2004, p. 37), la política de las sociedades democráticas perturba, viola y altera al mundo de las formas inmutables.⁷ De modo que el orden tiene que ser moldeado por el filósofo, debido a que la política fundada en opiniones no tiene los materiales necesarios para ser construida desde las virtudes de la armonía, la unidad, la medida y la belleza (*ibid.*, p. 41), todos ellos atributos que sí posee la política como conocimiento y fundación del Estado justo. En su análisis de Platón, Wolin hace una distinción entre *politics* (cuestiones domésticas de gobierno, conflictos ideológicos, lucha de partidos o facciones) y *political* (política como ciencia, esencia de lo político). De hecho, el capítulo de *Política y perspectiva* que versa sobre el filósofo ateniense se titula “Platón: Filosofía política [*Political Philosophy*] versus política [*politics*]”. Platón estaría en contra de la política como *politics* (conflicto, cambio, mutación, lucha facciosa, etc.), y a favor de lo político (*Political*) como ciencia certera, inmutable,

⁷ Todas las traducciones presentes en este trabajo son propias.

verdadera, etc. Como se percibe, en castellano perdemos esta distinción semántica.

Asimismo, Wolin entiende que la diferencia entre el conocimiento y la opinión motiva que Platón esté en contra de la participación política y por ello no acepte la posibilidad de que otros, excepto los filósofos, tomen las decisiones de gobierno (Ibid., p. 53). Por ello, sostenemos nosotros que, para Platón, si las opiniones están a mitad de camino entre el conocimiento y las creencias incorrectas, debe entonces surgir la figura del sabio que, contra los deseos, creencias y opiniones individuales, dispersas y desarticuladas, determinará qué creencias son correctas haciendo uso de su lugar exclusivo de acceso a la verdad y estableciendo de esta manera un orden armónico. Por consiguiente, las opiniones deben desterrarse para siempre de la política, debido a que, sostiene Platón, hasta que la raza de los filósofos (*República*, 501e) no gobierne, seguirán sucediéndose los males de las *polis* organizadas de una manera injusta. En palabras del ateniense:

A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo para el género humano (Ibid, p. 473d).

Decíamos que estos gobernantes filósofos llegarán a manejar las riendas del Estado luego de haber recibido una larga formación educativa que se va haciendo más exclusiva con el correr de los años, la cual en *República* es descrita por Platón en boca de su maestro Sócrates. Este filósofo educador nos advierte que formula la educación de los mejores como si estuviera “contando mitos” (Ibid., 376d) y reconoce que los fundadores del Estado deben poner la pauta para la creación de los mitos oficiales (Ibid., 377c). Esto último es una cuestión fundamental ya que, de acuerdo con Sócrates, los mitos que circulaban en el

mundo de la *Hélade*, incluyendo al propio Homero, estaban repletos de mentiras innobles (Ibid., 378a). Es por ello por lo que los fundadores del Estado deben poner la pauta para la censura y la creación de mitos (Ibid., 379a). Aquí vemos la necesidad de limpiar a la ciudad de las mentiras innobles, para reemplazarlas luego por mentiras nobles que, de la misma manera que cualquier falsedad, sean útiles para manipular o persuadir, aunque en este caso lo sean para el propio bien de la población gobernada. En palabras de Sócrates: “Ahora bien, ¿cómo podríamos inventar, entre esas mentiras que se hacen necesarias, a las que nos hemos referido antes, una mentira, noble, con la que mejor persuadiríamos a los gobernantes mismos y, si no, a los demás ciudadanos?” (Ibid., 414c). La adjetivación de noble aplicada al sustantivo mentira nos da la indicación de que estamos frente a mentirosos con buenas intenciones. Parece ser que si el ignorante no entiende argumentos y razones correctas, si la gran mayoría va a permanecer por naturaleza por fuera de la verdad revelada a uno o a unos pocos, la única alternativa para los filósofos gobernantes será mentir. De otro modo, esta mayoría puede reaccionar de forma obtusa y violenta frente a la verdad del sabio tal como le ocurrió al propio Sócrates, acusado de impiedad y condenado a muerte por centenares de jueces ignorantes. Incluso una reacción insensata también puede ser propiciada por un grupo de oligarcas, como los que conformaban el gobierno de los treinta tiranos, o por un tirano, lo cual padeció Platón en cada viaje a Siracusa.

Macías y Marcos enfatizan el hecho de que en Platón la mentira tiene un fin social que la justifica, por lo cual habría que quitarle todo atisbo de maldad o egoísmo a esta acción. De hecho, estas mentiras parecen ser el medio más eficaz de acercar a las personas a la verdad, sin poder mostrársela en su dimensión plena, ni fidedigna, probablemente, decimos nosotros, porque son incapaces de comprender y tolerar tal visión de la verdad, solo asequible al filósofo. Dicen estos autores, por ejemplo, que “la suya no es una invitación a mentir sin más,

sino a una práctica descrita en términos que han sido despojados previamente de cualquier matiz peyorativo” (2012, p. 287). O también que

la mentira deliberada tiene a tal punto valor agente, que por su medio se vuelve eficaz la verdad. Esa eficacia se traduce en acciones rectas, conformes a la virtud, por parte de quienes han sido educados a través de esas ficciones que Platón estima (...) semejantes a la verdad (ibid., 294).

En definitiva, las mentiras son una estrategia para educar las conductas hacia el camino correcto. Habría una diferencia entre la mentira sin más y la mentira noble:

Mientras que la verdadera mentira excluye, pues, toda forma de conocimiento por parte de quien está en el error, la otra reviste un cierto nexo con la verdad, justamente lo que habilitará para hacer de la propia mentira una mentira útil, noble, un remedio [*phármakon*] contra la ignorancia” (ibid. 287).

Insistimos aquí con la idea de que las mentiras nobles son verdades para la muchedumbre que poseen apenas una pizca de verdad. El sabio, como reiteraremos en el próximo párrafo, aplica la dosis justa del curativo para que el cuerpo político permanezca sano y todas sus partes funcionen de acuerdo con su naturaleza. Los demagogos o los políticos ignorantes mienten sin más, aun cuando los primeros sepan que persuaden con el propósito de conseguir o mantener el poder y los segundos, en ocasiones, crean que están diciendo verdades, por lo cual sus remedios siempre enferman o empeoran al enfermo en lugar de vigorizarlo o curarlo.

Debido a la imposibilidad de que muchos accedan al conocimiento de la política, los sabios gobernantes deben convencerlos con mentiras nobles que, más que conjeturas, entrarían en la categoría de creencias oficializadas por el poder político. Sean estas mentiras oficiales conjeturas o creencias que se presentan como verdades para el pueblo, lo cierto es que están por fuera de la inteligencia a la cual se accede a través de la ciencia y el pensamiento discursivo

(Ibid., 534a). Los sabios gobernantes conservarán el derecho a mentir también como atribución única, ya que, lo anticipamos, lo hacen en beneficio del Estado (Ibid., 389c). Además, su sabiduría les permitirá aplicar la dosis justa del remedio para tratar al cuerpo político y conservar así la salud pública (Ibid., 459d). Quizás el ejemplo más paradigmático de la mentira de quienes gobiernan sea el falso sorteo orquestado para que los mejores hombres se reproduzcan con las mejores mujeres con la intención de engendrar los mejores hijos e hijas para la polis. Frente al malestar de los perjudicados por una pareja innoble o indeseada, los gobernantes podrán culpar al azar de “cada cópula” (Ibid., 460a).

En *República*, Sócrates hace gala de su famosa ironía con la cual parece burlarse, o tal vez apiadarse, de la ignorancia de sus interlocutores,⁸ a pesar de que estos gestos irónicos se escondan en frases condescendientes, como cuando le dice a Trasímaco: “Eres sabio, Trasímaco” (Ibid., 337a) o “más natural es que hables tú; ya que dices saber y tener algo que decir” (Ibid., 338a). Cada alabanza de Sócrates responde a una estrategia de montar el escenario en donde se produce un diálogo entre falsos iguales. El sabio Sócrates miente. Su mentira es noble porque tiene la buena intención de educar a través de una versión popular de la dialéctica. De manera que los diálogos de Sócrates son entrenamientos a la vista de todos para la preparación de los verdaderos enfrentamientos entre iguales que se darán en ámbitos exclusivos a donde solo acceden los iniciados. En tanto la raza de los filósofos, de la cual es parte, no tome las riendas del Estado, lo que le queda por hacer es algo menor: debe salir al espacio público para educar, persuadir y fingir, a partir de esta puesta en escena, y así crear las condiciones para el advenimiento de la verdadera política.⁹ En cambio, lo que observamos en el *ágora* es apenas una farsa, una comedia en donde los actores embebidos en

⁸ Strauss se focaliza en la ironía de Sócrates como un gesto que distingue la naturaleza de las personas con las cuales se dialoga: “si la ironía se relaciona esencialmente con el hecho de que hay un orden natural de jerarquías entre los hombres, de esto se sigue que la ironía consiste en hablar de forma diferente a diferentes tipos de personas” (1978, p. 51).

⁹ Notemos aquí la traducción de Macías y Marcos sobre la mentira noble también como ficción o falsedad verbal (2012: 286).

pasiones pronuncian meras perspectivas que promueven los males de la política, en especial porque lo que allí ocurre, sostiene Platón, no puede ser llamado política.

La simulación de Sócrates convierte a aquello que en la práctica es la conducción del sabio hacia cierta periferia de la verdad (no hacia su centro o esencia), en una supuesta lucha de iguales que buscan, a través del diálogo, llegar a acuerdos o definiciones sobre los distintos asuntos que conciernen a la *polis*. El sabio Sócrates conduce hacia los conceptos y los exhibe como si trajera regalos. Trasímaco lo intuye bien cuando le pregunta: “¿Acaso piensas que hemos venido aquí para buscar algún tesoro, en lugar de asistir a argumentaciones?” (*Rep.*, 450b). En suma, Sócrates da un ejemplo en menor escala de cómo el sabio gobernará al pueblo. A Trasímaco lo instruye de la misma manera que a un niño apasionado y algo caprichoso que, con suerte, calificará para ser un auxiliar de los guardianes debido a su gran fogosidad. Aunque esta fogosidad natural de Trasímaco se deberá moderar a través de la educación provista por el Estado. Incluso, Sócrates en el inicio de su intervención lo ve más bien como un animal, es decir, un ser completamente irracional. Nos dice el filósofo sobre su interlocutor: “Agazapándose como una fiera, se abalanzó sobre nosotros como si fuera a despedazarnos” (*Ibid.*, 336b). Esta no podría ser jamás la caracterización de un buen ciudadano, porque la moderación de los deseos y las pasiones es una pauta esencial de virtud para la construcción y la convivencia en un Estado justo.

Sabemos que la política de Estado de Platón legitima a la mentira, en tanto esta es una herramienta de gobierno. Ahora bien, ¿la política tiene un vínculo directo y natural con la guerra? Hay varios aspectos que nos pueden hacer pensar que en Platón la política bien puede estar asociada de manera intrínseca a la lucha o el combate, por ejemplo: *i*) los guerreros constituyen un estamento importante en la ingeniería social de una *politeia* armónica y conviven en la comunidad de mujeres, bienes e hijos con los gobernantes filósofos; *ii*) las muchas páginas dedicadas a la instrucción en el arte de la guerra, lo cual lo lleva

incluso a sugerir la presencia de los niños en el campo de batalla para instruirse en este arte; *iii*) la admiración de Platón por la Esparta timocrática a la cual tiene en consideración por encima de la Atenas democrática. Sin embargo, si bien es cierto que la polis debe prepararse con dedicación en el ejercicio de la guerra contra los bárbaros (contra los griegos sería una disputa intestina, [ibid., 470d]), la actividad guerrera, cuya virtud es la valentía, es subsidiaria de la virtud más fundamental: la sabiduría. De hecho, cuando Trasímaco amenaza a Sócrates con gran violencia, el filósofo, quien tiene fama de haber sido un valiente hoplita en las guerras del Peloponeso, en vez de defenderse, por ejemplo, a través de una reacción pugilística o al menos elevando la voz, muy pronto lo intenta contener a partir del *logos*. Sócrates sabe que tiene a su favor a la dialéctica, que es un arma más poderosa que los alaridos o los puños.¹⁰ Tal vez Trasímaco ya había sido humillado y derrotado en público por Sócrates;¹¹ o al menos nos da esta impresión cuando le dice: “Por Hércules esta no es sino la habitual ironía de Sócrates, y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder” (Ibid., 337a). También el joven Glaucon, de actitud más sumisa, conoce las artes discursivas de carácter evasivo y seductor que tan bien maneja el sabio: “Escúchame, entonces [...] para ver si estás de acuerdo conmigo, pues Trasímaco, me parece, se ha rendido demasiado pronto, encantado por ti como por una serpiente” (Ibid., 358b). Vemos que, así como no puede existir un verdadero

¹⁰ En su análisis del *Encomio de Helena* de Gorgias, además de la conocida expresión del sofista sobre el *logos* como “máximo soberano”, Forciniti da cuenta de la asociación en este autor de la palabra tanto con la soberanía política como con un poder de naturaleza violenta (2012, p.205). Asimismo, este autor sostiene que en el diálogo *Gorgias* Sócrates apela a un gesto retórico que se vale de herramientas persuasivas para imponer su opinión sobre el público presente, llevando el diálogo hacia las reglas de la filosofía en lugar de discutir con las reglas de la retórica tradicional, de modo que se anularían, entre otros “medios persuasivos engañosos”, la mentira, la simulación y el cambio sorpresivo de opinión (2012, p. 202). Forciniti entiende que la actitud de Sócrates se explica por “la superioridad metodológica y ética en la búsqueda de la verdad” que poseería el diálogo para el filósofo (2012, p. 200). De acuerdo con lo que venimos sosteniendo, nosotros entendemos que Sócrates lleva a sus interlocutores a un campo de batalla en donde se percibe como superior e infalible.

¹¹ Encontramos esta idea también en Strauss: “Trasímaco se ha reunido antes con Sócrates. Su exasperación actual se entiende por su experiencia previa en un encuentro o encuentros con Sócrates. Está seguro de que Sócrates es irónico” (1978, p. 77).

diálogo entre desiguales por naturaleza, tampoco puede ocurrir la polémica [*polemikós*] si no hay armas de igual calibre.

¿Qué es entonces la política? La política es episteme, por ende, una actividad reducida a los sabios o filósofos (Ibid., 441e). Los profanos jamás podrán acceder a esta ciencia, técnica o arte de la política, porque nunca llegarán a la verdad que significa el auténtico conocimiento. A causa de ello, los no iniciados tienen vedado al mundo de las ideas, es decir, no pueden acceder a la visión de lo bello y lo justo en sí (Ibid., 479e). Por consiguiente, como habíamos dicho, los gobernantes deberán mentir u omitir verdades a la población a la cual gobiernan, de manera que más que aproximarlos a la verdad, parecen estar mostrándoles sombras algo más sofisticadas y bien intencionadas que aquellas que se exhiben a los encadenados de la caverna (Ibid., 514a-517e). Para la muchedumbre hay sombras nada más, a pesar de que adquieran formas más cercanas a la verdad. Además, sabemos que pocos accederán a la educación que permite “salir de la caverna” y por ello llegar a ser capaces “de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien” (Ibid., 518d). La política, por lo tanto, es una actividad exclusiva para los iniciados. Con Platón asistimos a una reacción aristocrática frente al proyecto democrático de Pericles, el cual, por otra parte, ya estaba muy debilitado luego de la muerte de este estratega, las derrotas en las guerras contra Esparta y el interregno de los treinta tiranos que antecedió a la vuelta de la democracia. Dicha restauración aristocrática ya no pone a la sangre como patrón de excelencia, óptima condición o *areté*, de hecho, si bien Platón era noble, Sócrates no tenía ese origen y, sin embargo, el primero creía que su maestro había sido el más virtuoso de los atenienses, porque la nueva pauta de nobleza es la disposición natural para el acceso a la sabiduría. En cambio, la democracia es el gobierno de los muchos ineptos, los demagogos, los artesanos y los comerciantes, los pobres más o menos descontrolados, en fin, los ignorantes en el ejercicio del poder. La democracia es como un manto multicolor que admiran las mujeres y los niños (Ibid., 557c). Por

lo tanto, la opción de Platón es por la aristocracia, ya que la aparición de un rey filósofo, es decir, un régimen monárquico –si bien siempre deseada– resulta más difícil de lograr. Por el contrario, la mayoría, que naturalmente está por fuera de la elite de sabios, debe permanecer alejada del ámbito de la política. En *Banquete*, Platón, quizás incentivado por el ambiente del simposio, lo dice de forma casi frenética:

Pues, en realidad, todos vosotros habéis participado en la locura y en el delirio dionisiaco del que ama la sabiduría; por eso, todos podréis escucharme. Pues me perdonaréis por lo que he hecho y lo que estoy diciendo hoy. En cambio, los criados y los no iniciados y vulgares, si es que hay alguno: cerrad sobre vuestros oídos puertas muy grandes (218 b).

En esta sociedad de castas, clases o estamentos cerrados, el exilio de la mayoría de las personas del campo de la política nos recuerda a la fórmula órfica: “Hablaré a quienes es lícito. Cerrad la puerta, profanos” (Colli, 2008:, p. 237). El político filósofo, un supervisor siempre atento (*Rep.*, 412a), gobernará con la certeza de que su sabiduría lo hace apto para tal función. Ni siquiera las leyes son necesarias en una *polis* armónica, ya que los gobernantes, valientes y moderados por naturaleza, resultan infalibles debido a que conocen la verdad, la esencia, la ciencia de la política.¹² La cita que sigue nos parece fundamental para ilustrar lo anterior:

yo no pensaría que el verdadero legislador debiera ocuparse de leyes o de una organización política de semejante especie, ni en un Estado bien gobernado, ni en uno mal gobernado. En el primer caso porque sería ineficaz y no ayudaría en nada, en el segundo, porque cualquiera podría descubrir algunas de ellas, y las otras se seguirían automáticamente de las costumbres anteriores (Ibid., 427a).

¹² En *Político* el extranjero define a la ciencia de la política frente al joven Sócrates: “...la ciencia que es verdaderamente real no debe actuar por sí mismo, sin gobernar a las que tienen la capacidad de actuar, ya que ella, en lo que toca a la oportunidad o inoportunidad, conoce el punto de partida y la puesta en marcha de los más importantes asuntos de la ciudad, mientras que los demás deben hacer lo que les ha sido impuesto (305d)”; “Pero a aquella que gobierna a todas éstas y presta atención a las leyes y a todos los asuntos políticos y a todos ellos los entreteje del modo más correcto, creo que, si abarcamos su función con un nombre que indique su poder sobre la comunidad, tendríamos que llamarla, con toda justicia, “política” (305d).

Observamos que la legalidad y la legitimidad están escindidas, porque en este orden armónico que posee instituciones nobles, buenas y justas (Ibid.: 451a) la creencia en la validez del mandato se fundamenta en que cada cual hace aquello para lo que ha nacido. Aunque hemos señalado que, en ocasiones, la nobleza, bondad y justicia del régimen aristocrático se sostiene en base a mentiras.

Rorty y el fin de los esencialismos en política

Richard Rorty entiende que todas las cosas de la vida humana las percibimos a través del lenguaje y que con esta herramienta a mano las personas creamos y sostenemos distintas creencias (1989, p. 6).¹³ Estas creencias se juegan su validez cada día, porque, sostiene Rorty, “bien podríamos cambiar nuestra creencia como el resultado de la participación en el discurso racional, así como podríamos cambiarla como el resultado de su falta de éxito en la confrontación con el entorno no humano” (2000c, p. 57). Asimismo, los lenguajes “son contingencias históricas, y no intentos de captar el verdadero aspecto del mundo y del yo” (1989, p. 60). De modo que la verdad en todos los aspectos de la vida natural y social, incluyendo a las distintas ciencias humanas, se sostiene sobre esta red de creencias que, a pesar de su condición contingente y eventualmente perecedera, obtiene cierta aceptación estable a través del tiempo. Por este motivo, el conocimiento carece de un anclaje con la realidad, por lo cual no podemos hacer una distinción tajante entre conocimiento y opinión. La única distinción posible se puede hacer entre cuestiones donde es más difícil lograr el consenso y las audiencias especializadas son más limitadas (la conservadora *epistéme*) y cuestiones donde los consensos fluyen con mayor facilidad y las audiencias son más amplias (la vigorosa *doxa*) (Rorty, 1991, pp. 27-28). Pero, en definitiva, en

¹³ Nos resulta sugerente resaltar que en el prólogo de un libro que estudia la Grecia Arcaica, Livov y Spangenberg hagan esta afirmación de tintes rortyanos: “Actualmente no podemos dejar de ver en el lenguaje el elemento determinante de nuestras formas de pensamiento y de acción; lo consideramos clave en la conformación de nuestra personalidad y en nuestro proceso de socialización y convivencia con otros desde las más tempranas fases de la existencia” (2012, p. 10).

todos los aspectos humanos, tanto aquel campo llamado ciencia como el ámbito de lo que llamamos opinión, la veracidad y la utilidad de las creencias están en permanente posibilidad de ser refutadas, es decir, existe la expectativa de que se creen nuevas creencias que sean más precisas y de mayor utilidad, debido a que ninguna creencia o sistema de creencias puede aducir algún vínculo con un ancla esencial e inmutable.¹⁴ De hecho, Rorty entiende que el principal problema se produce cuando hay un conflicto entre creencias dispares o contradictorias debido a “la dificultad para explicar por qué otras personas están en desacuerdo con nosotros, de retejer nuestras creencias para ajustar el hecho del desacuerdo junto con las demás creencias que tenemos” (1991, p. 26).

Aunque los juegos de lenguaje de una comunidad nacional dan lugar a múltiples desencuentros, la conversación sería imposible de no existir una base común de creencias y deseos compartidos, entendiendo a las primeras como reglas para la acción, mientras que los segundos son las esperanzas frente a la posibilidad de compartir un futuro en común. Esta idea de juego de lenguaje está inspirada en el Wittgenstein de *Investigaciones filosóficas*. Sin embargo, en un escrito tardío, Rorty en parte se arrepiente por haber utilizado esta expresión porque entiende que puede dar lugar a confusiones sobre el significado de sus propias ideas. Dice el autor:

El término “juego de lenguaje” puede haber sido desafortunado porque sugiere un procedimiento gobernado por reglas. Creo que Wittgenstein en su mejor faceta niega la noción de juegos a favor de las nociones de prácticas, tradiciones, el tipo de cosas que la gente capta a través de la participación sin necesidad de aprender reglas, sino sólo “sabiendo-cómo” (2004, p. 55).

¹⁴ Cfr.: Inspirándose en John Dewey, Rorty afirma: “Toda indagación – sea en el ámbito de la ética o en el de la física, en la política o en la lógica – es una cuestión de retejer nuestras redes de creencias y deseos de manera que podamos conseguir una mayor felicidad y una vida más rica y libre. Todos nuestros juicios son experimentales y falibles. La incondicionalidad y los absolutos no son cosas por las que debamos esforzarnos” (2007, p. 188).

Ahora bien, así como no puede distinguirse el conocimiento de la opinión de una forma tajante, tampoco hay grados o especies de lenguaje que pueden acercarnos a alguna esencia en el marco de la comunicación intersubjetiva. Cuando Rorty discute con Habermas aspectos vinculados al lenguaje y la comunicación, uno de sus argumentos contrarios a la teoría de la acción comunicativa versa en que “la distinción filosófica entre usos estratégicos y no estratégicos del lenguaje no agrega nada a la distinción de sentido común entre deshonestidad y sinceridad” (2000c, p. 59). Por ello, Rorty entiende que el filósofo alemán pretende continuar con el proyecto ilustrado en su intento de fijar una razón comunicativa común al ser humano. A pesar de ello, el abandono de la universalidad no significa que debamos abandonar a la razón, de hecho, Rorty acuerda con Habermas que la razón debe entenderse y valorarse en su rol comunicativo, pero descarta la pretensión del segundo de hallar una razón universal por encima de los léxicos locales. Nuestra razón también se construye y se justifica dentro de nuestras comunidades conversacionales, “lo que cuenta como racional o como fanático es relativo al grupo ante el cual creemos necesario justificarnos –al cuerpo de creencias compartidas que determina la referencia al término ‘nosotros [we]–’” (1991, p. 107). Frente a la razón universal, Rorty contrapone un concepto de razón que sea “el ideal puramente moral de la solidaridad” (2000b, p. 123); descartada esta razón universal, Rorty opta por una razón etnocéntrica, dependiente del contexto de justificación y vinculada, a su vez, a la tradición histórica sobre cómo el nosotros se fue configurando. Lo mismo sirve para una comunidad política que para una comunidad epistémica o científica. En su discusión con Habermas, Rorty le achaca el hecho de que el filósofo alemán crea “que Kant estaba en lo cierto cuando pensaba que no podemos prescindir de la noción de incondicionalidad. Ve a la validez universal, incondicional, no solo como una noción útil, sino también como indispensable” (2000c, p. 62). Por consiguiente, Habermas está subido en el mismo tren que Platón, Aquino y Kant. Rorty (2000b) incluso aboga por abandonar la terminología kantiana y advierte

que esto no pondrá en riesgo el proyecto de la Ilustración,¹⁵ y en *El pragmatismo, una versión* refiere a la discusión de Habermas y Rawls en *The Journal of Philosophy* como un diálogo entre kantianos (p. 139). La única pauta importante en el uso del lenguaje es la sinceridad, tanto cuando estamos buscando acuerdos o creencias compartidas dentro de una comunidad epistémica de alguna ciencia formal, como si nos posicionamos en el ámbito de la política con la intención de fortalecer a la comunidad a la cual pertenecemos. Por ello, y de acuerdo con los dos teóricos recién mencionados, Rorty (1999b) afirma:

[tomo] el sentido de Rawls y Habermas (...) de que la epistemología apropiada para una democracia es aquella en la cual el único examen que rinde una propuesta política es su habilidad para ganar el consentimiento de gente que retiene ideas radicalmente diversas sobre el sentido y el significado de la vida humana, así como sobre el camino hacia la perfección privada (p. 175)

Como venimos exponiendo, Rorty entiende que la contingencia es la pauta de todos los asuntos humanos, por lo cual las personas estamos redescubriendo nuestra realidad en un proceso sin ningún fundamento esencial, ni un fin definitivo hacia el cual estemos yendo. Por consiguiente, la tarea de reescribir es permanente e inacabable y “nunca hallaremos descripciones tan perfectas como para convertir en inútil toda nueva e imaginativa descripción” (2007, p. 109). Siempre estamos en búsqueda de descripciones más útiles respecto a distintos propósitos que se nos presentan. Rorty entiende que si queremos evaluar a las redescubrimientos sociales y políticas debemos desembarazarnos de una noción teleológica asociada a una meta o fin definitivo, o un fundamento esencial de cualquier aspecto de la vida humana que esté por fuera de las creencias religiosas

¹⁵ Sobre esto Bacon y Dianda afirman que “Rorty nunca abandonó el núcleo del proyecto político de la Ilustración. Para él, la Ilustración constituye la más significativa contribución filosófica a la cultura occidental” (2021, p. 155). Nosotros agregamos que el autor distingue entre el liberalismo ilustrado del cual es parte y el racionalismo ilustrado al cual insta a abandonar. Si el segundo tiene bases metafísicas, el primero carece de ellas. Cfr.: “estoy recomendando, como he hecho en otras ocasiones, que necesitamos separar al liberalismo ilustrado del racionalismo ilustrado” Rorty (1997, p. 20).

y, por ello mismo, debemos contentarnos con el criterio de utilidad en lugar del criterio de esencialidad o madurez.¹⁶ Si él mismo, como burgués liberal posmoderno,¹⁷ tuviera que defender a las normas e instituciones liberales partiría de la base de que lo hace desde la creencia y la opinión de que son las mejores que la humanidad ha concebido hasta el momento. Además de esto, Rorty admitiría que sus argumentos, a pesar de que pretenden ser refinados y convincentes, no dejan de ser contingentes y, por ende, carecen de un fundamento inapelable. Por ello, si bien el autor se ubica dentro de la izquierda socialdemócrata,¹⁸ prefiere remitirse a Dewey antes de que a Marx para fundamentar su imaginación política (1999b: 14). Rorty reconoce que su posición es “anómala”:

Muchos de los radicales de mi país creen que el liberalismo burgués es incompatible con una filosofía antifundacionalista y antimetafísica (...) Según la izquierda radical, si se descarta el fundacionalismo y el universalismo del racionalismo ilustrado, no es posible seguir tomándose en serio ni lo que Habermas llama “el proyecto inacabado de la modernidad”, ni tampoco los objetivos de una política socialdemócrata. Yo lo veo de otra forma, porque creo que el liberalismo burgués no necesita ningún fundamento filosófico y que es una posición política que se puede justificar por los resultados que promete y no por los principios a los que apela (p. 14)

La tarea de redescubrir no es exclusiva de los filósofos, sino que las personas en su conjunto van articulando las palabras y sus usos de nuevas maneras en el ámbito de comunidades conversacionales, las cuales constituyen la vida social de un

¹⁶ Cfr.: “Si nos libramos de los acechantes supuestos de una teología inmanente, debemos contentarnos con evaluar las redescubriciones por su utilidad en lugar de por su madurez” (1995, p. 57).

¹⁷ “La designación liberal burgués posmoderno fue pensada como un chiste. Pensé que se trataba de un oxímoron gracioso, pero a nadie más le pareció divertido” (Rorty, 2005, p. 72)

¹⁸ Rorty siempre enfatiza que en política es un reformista y que desprecia de la izquierda radical que plantea soluciones integradas en “un paquete teórico general”. En su lugar propone “iniciativas por partes (*piecemeal initiatives*)” (2002, p. 67). Ver también: “Estoy totalmente a favor de cambios sociales, pero los preferiría reformistas antes que revolucionarios”. (Rorty, 2005, p. 46). Cfr.: “los reformistas creen que, simplemente cambiando las leyes, las democracias constitucionales con el tiempo podrían llegar a proporcionar la mayor libertad humana posible y la mayor justicia social posible. Los radicales no están de acuerdo. Sospechan que los mecanismos de las democracias constitucionales no permitirán lograr eso y que se deben utilizar otros medios” (1999b, p. 13).

pueblo en sus distintos escenarios; un pueblo que, de este modo, amplía la autopercepción de su identidad nacional; un pueblo que construye una idea de un nosotros. En intercambio filosófico con Rorty, Habermas (2000) explica bien a la idea de un “nosotros”:

Ahora bien, es ciertamente aceptado que con el giro pragmático la autoridad epistémica de la primera persona del singular, que inspecciona su fuero interno, es reemplazada por la primera persona del plural, por el “nosotros” de una comunidad comunicativa en frente de la cual cada persona justifica sus perspectivas (p. 57).

Por ello, Rorty cree que cuando redescubrimos intentamos crear algo nuevo para nuestras comunidades, algo que no haya sido antes, pero que podrá ser en el presente o que será en el futuro. En este sentido afirma:

El último “método” de la Filosofía (...) es redescubrir muchísimas cosas de nuevas maneras, hasta haber creado un patrón de conducta lingüística el cual tentará a las nuevas generaciones a adoptarlo, así motivándolas a buscar nuevas formas apropiadas de conducta no-lingüística, por ejemplo, la adopción de nuevo equipamiento científico o nuevas instituciones sociales (...) [el método] Dice cosas como “trata de pensar de esta manera” – más específicamente, “trata de ignorar las preguntas tradicionales en apariencia fútiles sustituyéndolas por las siguientes preguntas nuevas y posiblemente interesantes” (1989, p. 9).

Entendemos entonces por qué la propuesta de Rorty aboga por la conformación de comunidades conversacionales en el marco de una sociedad democrática. En una sociedad de normas e instituciones democráticas, las prácticas sociales se sostendrán en tanto tengan algún sentido beneficioso para evitar el dolor y la humillación de las personas, debido a que carecen de un anclaje con lo real o la verdad. Por este motivo, las comunidades conversacionales estarán en permanente (re)construcción, pero solo serán vigorosas e inclusivas si hay libertad para que las personas imaginen y opinen sin restricciones en la búsqueda común de mejores prácticas. De hecho, lo más probable es que las viejas audiencias tarde o temprano les dejen el lugar a nuevas audiencias, de manera

que antiguas prácticas sociales serán reemplazadas por nuevas construcciones sociales.¹⁹ Para Rorty,

una vez que abandonamos la idea de que el objetivo del discurso es representar a la realidad con exactitud, no tendremos ningún interés en distinguir las construcciones sociales respecto a otras cosas. Podemos restringirnos a nosotros mismos a debatir la utilidad de construcciones alternativas (1999, pp. 85-86).

Nunca hay límite para la indagación en tanto tengamos la posibilidad de una conversación intersubjetiva libre. Si para Platón la sabiduría era el acceso a la verdad, vinculada esta a la visión de lo justo y lo bello en sí, para Rorty la sabiduría es la capacidad de mantener una conversación enriquecedora en cualquier ámbito de las cosas humanas, incluyendo, sin duda, a la política.

Las comunidades conversacionales se nutren del diálogo que se produce cuando se enfrentan a nuevas audiencias que convivirán o reemplazarán a otras viejas audiencias, en tanto estas resistan el contraste con los argumentos novedosos (2000b, p. 88). Nacerán, a partir de este intercambio social, nuevos vocabularios que reemplazarán a otros tantos que irán quedando obsoletos debido a su falsedad manifiesta, o su inutilidad en términos de progreso científico o bienestar social. En particular, la propuesta de Rorty aboga por la promoción de un incremento del grado de tolerancia para de esta manera enriquecer a las sociedades democráticas liberales (2007, p. 3). La comunidad debe buscar a través de la conversación lo que Rorty llama “metáforas cada vez más útiles” (1989, p. 9), ya que esta estrategia coadyuvará para lograr un progreso moral e intelectual de la ciudadanía. Estas metáforas que conforman el

¹⁹En este sentido, Rorty sostiene que también la razón es una práctica social, ya que la define como “la práctica de hacer cumplir normas sociales a través del uso de señales y sonidos, de manera de hacer posible el uso de palabras en lugar de los golpes para hacer que las cosas se hagan (...) debemos intentar pensar en la imaginación no como una facultad que genera imágenes mentales, sino como la habilidad de cambiar prácticas sociales proponiendo nuevos usos ventajosos de las señales y los sonidos” (2007, p. 107).

lenguaje de una comunidad nacional pueden y deben, por lo tanto, expandirse.
¿Qué es una metáfora?

Metáfora es (...) una voz desde fuera del espacio lógico, en vez de un relleno empírico de una parte de ese espacio, o una clarificación lógico-filosófica de la estructura de ese espacio. Es una llamada a cambiar el propio lenguaje y la propia vida, en vez de una propuesta de sistematización de ambos (Rorty, 1993, p. 30).

Vemos que la apertura hacia nuevas metáforas es un proceso fundamental en una sociedad democrática. Sin embargo, este proceso no es lineal, ni progresivo, por lo cual, además de que no estemos avanzando hacia algún lado, ni haya necesariamente una mejora, tampoco nos conduce a alguna certeza definitiva. Para Rorty, en cambio, el juego metafórico del lenguaje es radicalmente pragmático, de manera que se reescribe en base a la asunción de la carencia de una verdad absoluta o esencial que logre de algún modo estar en correspondencia con la realidad.²⁰ Con algo de fortuna tendremos logros parciales en concordancia con las metas que una comunidad se plantea como deseables, y que permitan que las reglas y los descubrimientos puedan ser cada vez más amplios y sofisticados. De nuevo, esto nos lleva a asumir de antemano la imposibilidad de recurrir a dispositivos metafísicos o últimas esencias, de hecho, sostiene Rorty, “si abandonamos esta esperanza perderemos lo que Nietzsche llamaba ‘comfort metafísico’, pero quizá restablezcamos nuestro sentimiento de pertenecer a una comunidad” (1996a, p. 247). Como buen pragmatista, Rorty sabe que lo racional puede no ser lo más exacto o lo más veraz, y que bien podrá ser reemplazado por una idea mejor justificada, porque “siempre hay lugar para una creencia mejor, [...] pueden surgir nuevas evidencias, o nuevas hipótesis, o todo un nuevo vocabulario” (1991, p. 23). En suma, las pautas para sopesar el valor de una comunidad conversacional están en el grado de coherencia sobre el modo en

²⁰ Cfr.: “Considerar la metáfora como una tercera fuente de creencias, y por tanto como un tercer motivo para rehacer nuestra red de creencias y deseos es considerar al lenguaje, el espacio lógico y el ámbito de la posibilidad como algo abierto. Es abandonar la idea de que el objetivo del pensamiento es alcanzar el punto de vista de Dios” (Rorty, 1993, p. 29).

que se justifica a sí misma, y en que sus prácticas sociales sean útiles para que los seres humanos vivan una vida lo más alejada posible del dolor y la humillación.

Mattio entiende que la tolerancia en Rorty no opera en cualquier vocabulario que la otra persona desee utilizar, dejando por ejemplo afuera a los locos, los excéntricos y los antiliberales. Según este autor, si dejamos participar a estos públicos, entrarían en crisis “las reglas, valores e instituciones del ethnos liberal” (2009, p. 174). Por ello, Mattio sostiene que Rorty opta por sacrificar el diálogo democrático para favorecer a un tipo humano fiel a la democracia liberal, además de que pone un límite a los temas de discusión, de modo que el reformismo de Rorty “sólo admite el mejoramiento –no la subversión– de la arquitectura política liberal” (p. 173). Si bien ahondaremos en una idea similar en el último punto de este trabajo, de todos modos, entendemos que el margen de reconstrucción de dicha arquitectura política liberal es amplio dentro de la filosofía política de Rorty, siempre que esta reconstrucción sea para evitar la crueldad entre las personas. En este sentido, el único límite posible, aunque no tan claro, está en el hecho de evitar que las reformas causen dolor y humillación a las personas, porque el liberalismo del filósofo estadounidense se inspira en la concepción de Judith Shklar respecto a que “los liberales son las personas que piensan que la crueldad es lo peor que hacemos” (Rorty, 1989, p. XV). De todas maneras, reconocemos el hecho de que Rorty se muestra contrario, por ejemplo, a una revolución armada de cualquier índole ideológica si esta se levanta en contra de las normas e instituciones que rigen a la democracia liberal, porque el ironista liberal, como él mismo se define, teme que esto lleve a algún tipo de autoritarismo que coarte a las libertades individuales. La libertad que Rorty defiende podemos categorizarla como afín a la concepción de la libertad negativa, es decir, la libertad como no interferencia.²¹

²¹ En palabras de Berlin (1988), teórico al cual le debemos esta distinción entre libertad negativa y libertad positiva, “Por ser libre, en este sentido [libertad negativa], me refiero a no ser interferido por otros. Más amplia es el área de no interferencia, más amplia es mi libertad” (1988, p.133). Bacon y Dianda coinciden con esta idea de que Rorty “como tantos otros liberales, (...) concibe la libertad ante

Las sociedades democráticas no tienen “otra noción de la verdad salvo que es algo más probable de conseguir mediante el miltoniano “encuentro libre y abierto de opiniones” que de cualquier otro modo” (Rorty, 1991, p. 1). Este encuentro libre y abierto de opiniones, el fantasma de la *doxa* que acechaba al Estado ideal de Platón, crecerá en los relatos nacionales de las sociedades democráticas para así propiciar contextos de discusión cada vez más útiles, inclusivos e imaginativos. La imaginación en lugar del esclarecimiento de verdades resulta más provechosa para “la creación y la estabilidad” (Rorty, 1998b, p. 12) de las comunidades democráticas. Además, el intercambio de opiniones, perspectivas y pareceres nunca concluye porque la conversación permanece viva dentro de una comunidad de iguales, lo cual podemos pensar como un estímulo ya que, sostiene Rorty respecto a la historia intelectual de Occidente, “mientras persista [esta discusión] no perderemos ese sentido de comunidad que únicamente la conversación apasionada hace posible” (1984, p. 74).

Contrapunto y final

El antiesencialismo de Rorty lo lleva a rechazar a los dualismos platónico-kantianos, desconociendo por esto mismo el valor o la utilidad de los fundamentos metafísicos, esenciales o filosóficos profundos aplicados a la noción de verdad o a la política. La apelación a lo absoluto es un intento inútil por descubrir una esencia última que pueda clausurar algún aspecto de las cosas humanas. Esta inutilidad incluso se convierte en un riesgo o una estrategia perniciosa si la queremos aplicar a la concepción de la política. Rorty cree que “todo el razonamiento, tanto en física como en ética, está atado a la tradición [*tradition-bound*]” (2000d, p. 20), así como “todas las afirmaciones dependen del contexto [*context-depend*]” (Ibid., p. 6). Frente a la imposibilidad de desatar a los razonamientos de la tradición o del contexto, solo nos queda la posibilidad de todo en términos de lo que Berlin llama libertad negativa” (2021, p. 163).

conversar y eventualmente entendernos, para, de esta manera, incrementar la habilidad de simpatizar y convivir con personas diferentes a nosotros dentro del relato etnocéntrico que conforma a la comunidad a la cual pertenecemos. A su vez, los relatos nacionales funcionan como una comunidad epistémica donde “la coherencia, la verdad y la comunidad se complementan” (2000b, p. 117). Por consiguiente, Rorty apuesta por la educación sentimental de la ciudadanía, la cual será un estímulo para que esta progrese moral e intelectualmente con la intención de “encontrar creencias que son mejores y mejores herramientas para llevar a cabo nuestros proyectos comunitarios” (2000d, p. 63).

Las políticas públicas y las normas e instituciones de un régimen democrático se deben adaptar a nuevas realidades que surgen por la composición cambiante del “nosotros”, porque nunca podemos desanclarnos de la contingencia del contexto histórico. Rorty entiende que jamás llegaremos a esa imagen perfecta e inmutable de la política propuesta por Platón en *La República*; nunca un orden democrático podrá ser estático, ni estamental. Tampoco llegaremos a ninguna verdad esencial en cuestiones políticas, ya que solo disponemos de la justificación. Mientras que la justificación es condicional, y se sostiene en todo momento en el hecho de que las personas la acepten en cada audiencia posible, la verdad se presenta como incondicional y absoluta. Por ello, el uso de la verdad en política engendra fundamentalismos, extremismos u otros modos excluyentes de concebir instituciones y reglas que, de imponerse, llevarán a regímenes autoritarios o totalitarios, cuyas tradiciones y contextos son propicios para el dolor y la humillación de las personas.

Rorty ubica al platonismo como el comienzo de una tendencia replicada por el cristianismo, el kantismo y el positivismo. Dice sobre esta cuestión: “Fue Platón quien fundó la tradición a la que adhiere el Papa, vinculando la idea de inmortalidad con las de inmaterialidad e infinitud” (2009, p. 23). Quince años antes en otro trabajo ubica en la familia de “filósofos fundacionalistas” a Platón, Aquino y Kant (Rorty, 1993, p. 117). En otro texto de un periodo intermedio a los

anteriores Rorty denuncia que el monje y el filósofo comparten un mismo proyecto existencial: “la construcción platónica de un mundo eterno de ideas por detrás del mundo aparente de la vida cotidiana era un proyecto de salvación y catarsis del mismo calibre que el plan de vida religiosa del monje o el eremita” (2000, p. 43). Usamos estas referencias dispares en el tiempo para exhibir una necesidad de Rorty de distinguirse del proyecto platónico que funda a la Filosofía como ciencia, porque entiende que a la distancia este proyecto causó más problemas que beneficios, a pesar de que le reconoce su genialidad revolucionaria para plantear nuevas preguntas y paradigmas en su propia época y hacia la posteridad. Este vínculo de tensiones podríamos rastrearlo hasta la adolescencia de Rorty si tomamos el escrito autobiográfico donde plantea la posibilidad de hacer convivir a Trotsky y las orquídeas salvajes y nos ilustra sobre su tendencia primero platónica y luego decididamente antiplatónica.²² El mundo de la verdad y sus atributos de carácter absoluto, objetivo, suprasensible, inmutable y eterno es una invención literaria con poco sentido práctico, por ende, una herramienta inútil para lidiar con el mundo de la política, excepto que se lo piense como estímulo intelectual para hacernos preguntas interesantes. Lo único que nos queda para pensar a las comunidades democráticas es el mundo de la contingencia, que es relativo, subjetivo, sensible, fluctuante y finito, en definitiva, nos queda ir en búsqueda de metáforas más bellas y útiles que hagan a este ámbito humano cada vez más inclusivo y, por eso mismo, lo alejen de la humillación y el dolor de las personas. Lo cierto es que, según Rorty, Platón y el resto de los filósofos metafísicos han construido “problemas para ellos mismos los cuales son tan irresolubles como artificiales” (1999, p. 75).

²² En la conversación con Nystrom y Puckett, Rorty asegura que “deseaba desesperadamente ser un platonista - hacerme uno con el Uno, fundirme a mí mismo con Cristo o Dios o la forma platónica del Bien o algo como eso. El pragmatismo fue una formación reactiva” (2002, p. 51) y que empezó a tener dudas sobre el ideal platónico “en sus veinte” cuando ya tenía un M.A. en filosofía obtenido justamente a los veinte años.

Los problemas de la política deberán analizarse y enfrentarse en una comunidad de iguales que conversan y acuerdan de forma pragmática y con la pauta de que van a hacerlo con la mayor sinceridad y honestidad posibles, y que además de ampliar la extensión de su audiencia etnocéntrica desde y hacia adentro, eventualmente podrán dar la bienvenida a nuevos interlocutores que lleguen desde otros pueblos. Esto último contrasta con el consejo de Platón sobre las mentiras nobles con que los gobernantes engañarán al pueblo, en una relación entre desiguales que poco tiene de auténtica comunicación y que se limita a directrices, aunque pueda acompañarse de algún grado de persuasión. Contrasta también con el proyecto de Platón en *Las leyes* que plantea una *polis* mediterránea para estar aislados en todo lo posible del intercambio y la influencia de pueblos foráneos.

El resquemor hacia los poetas se entiende porque Platón es un enemigo de las metáforas, o en palabras de Rorty: “El platonista y el positivista comparten un punto de vista reduccionista sobre la metáfora: piensan que las metáforas son, o bien parafraseables, o bien inútiles para el único propósito serio que tiene el lenguaje, a saber, representar la realidad” (1989, p. 19). En cambio, en la cultura posfilosófica, los personajes llamados filósofos, al menos aquellos que hacen filosofía en mayúsculas, han perdido su utilidad.²³ Si vimos que Platón destierra a los poetas de su proyecto de sociedad aristocrática, Rorty expulsaría a Platón y su grupo de gobernantes filósofos de su proyecto de sociedad democrática. Creemos que esto no se produciría por una condena al ostracismo, quizás autoritaria, sino que el ateniense partiría por su propia voluntad, como lo hizo de Siracusa, en cuanto percibiera la inutilidad de su proyecto. Ahora bien, Platón sería bienvenido en tanto constructor de nuevas metáforas de probada inteligencia y creatividad, o su experiencia como fundador de un lugar de altos estudios que inspiró el pensamiento y la reflexión.

²³ Cfr.: “*A fortiori*, en dicha cultura no habría un personaje al que llamar “Filósofo”, encargado de explicar cómo y por qué ciertas áreas de la cultura disfrutaban de una relación especial con la realidad” (Rorty, 1996, p. 52).

Los valores políticos no se pueden fundamentar en la idea platónica del bien, ni la filosofía puede atribuirse una perspectiva metafísica de ojo omnisciente en los asuntos vinculados a la política como actividad humana. La racionalidad en Rorty, en lugar de estar asociada al conocimiento o la verdad, se vincula a “las virtudes políticas y morales de sociedades ricas y tolerantes y el tipo superior de públicos que en esas sociedades resultan posibles” (2000, p. 116).²⁴ El estadounidense cree que la prosperidad y la tolerancia son dos presupuestos favorables para el desarrollo de audiencias y públicos más amplios y complejos, porque en este contexto crecen innumerables nuevas metáforas. En cambio, Platón sostenía que un Estado sano es necesariamente austero (*Rep.*, 372e-373b), además de, por lo dicho antes, intolerante. El abandono de Platón y su proyecto de filosofía en mayúsculas, lleva a Rorty a pensar una definición de filosofía conversacional. Solamente una filosofía de este tenor tendrá algún tipo de utilidad para la consolidación de la política democrática. ¿Qué es entonces la filosofía? “La “filosofía” es precisamente aquello de lo que una cultura se hace

²⁴Esta afirmación puede resultar antipática para quienes pensamos desde el Sur subdesarrollado o en vías de desarrollo, pero debemos reconocer que, si tomamos a la ciencia como la audiencia especializada más sofisticada, es cierto que las sociedades prósperas son las que mejor desarrollo alcanzan en este campo. También es verdad que en algunos casos regímenes autoritarios en sociedades con economías pujantes o incluso con economías de bajo crecimiento, pero, con una inversión importante en ciencia por las políticas propiciadas desde el Estado, logran un avance científico considerable. Ahora bien, en estos casos vemos que las ciencias sociales y humanísticas no parecen ir de la mano con el avance que se observa en las ciencias duras y exactas, ni tampoco se promueve o desarrolla – más bien lo contrario – al arte como otra audiencia creativa, socialmente enriquecedora y de alto nivel de sofisticación, incluso en su versión más popular; o si se lo hace, suele digitarse el despliegue artístico desde el poder político. De todos modos, debemos señalar que en las sociedades prósperas y con regímenes democráticos, también crecen audiencias (y públicos) intolerantes y excluyentes que propician el odio y la humillación entre las personas. Sin poder profundizar en este punto, nos da la impresión de que, en ocasiones, en estos países la sociedad se segmenta, de manera que no parece haber un diálogo entre el sector considerado culto y tolerante y aquel menos ilustrado y, quizás, más propenso al prejuicio. De ser así, tendríamos un proyecto de nación escindido, con comunidades conversacionales no nacionales, ni integradas, sino estancas. Quizás el cine o las series en tanto expresiones artísticas que alcanzan en ocasiones gran popularidad puedan ser un canal de diálogo entre distintos públicos. También puede serlo la instrucción general de la ciudadanía a través de la escuela. En cambio, las redes sociales parecen ir hacia la radicalización y la propagación de discursos intolerantes. Al menos así lo advirtió Antonio Guterres, secretario general de la ONU, el pasado 18 de junio de 2022 frente a la primera conmemoración del “Día Internacional para Contrarrestar el Discurso del Odio”.

capaz cuando deja de definirse a sí misma en términos de reglas explícitas y se vuelve lo suficientemente ociosa y civilizada como para confiar en un saber cómo [*know-how*] no articulado, sustituir la codificación por la *phronesis*, y la conquista de extranjeros por la conversación con ellos” (Rorty, 1991, p. 25). Esta definición de la filosofía clausura una línea de argumentación antiplatónica, antifundacionalista o antiesencialista y antimetafísica que da una prioridad manifiesta a la democracia liberal por sobre la filosofía. En palabras de Rorty:

La verdad, entendida en sentido platónico (...) sencillamente es irrelevante para la política democrática. La misma irrelevancia de la filosofía como explicación de las relaciones existentes entre tal orden y la naturaleza humana. Cuando entran en conflicto, la democracia tiene prioridad sobre la filosofía (1991, p. 192).

En suma, Rorty juzga como un error de Platón el haber separado el conocimiento [*episteme*] de la opinión [*doxa*]. La teoría de Platón sobre la polis perfecta, así como la asociación entre política y verdad, nos conduce a un punto de cierre donde ya no serían posibles más interpretaciones, ni conversaciones entre las personas; en cambio, Rorty propone en su lugar a una concepción pragmatista que vincule al conocimiento con la opinión, la cual será fundada de un modo más riguroso si se trata de lo que denominamos conocimiento científico. Si amamos a la argumentación y a la solución de problemas y, además, hacemos coherentes a nuestras creencias, ya disponemos de lo suficiente para lograr buenos resultados dentro de una sociedad democrática; dejemos, pues, a la verdad atrás. Las comunidades democráticas se fundan en la esperanza de que en el futuro encontraremos mejores prácticas sociales con mejores justificaciones que las sostengan y que tengan el propósito de disminuir el dolor y la humillación de las personas. De modo que el aumento del conocimiento puede pensarse en clave de una mejora de nuestras capacidades pragmáticas para idear normas y mecanismos que posibiliten una vida humana más rica e interesante y, si se quiere, más justa.

Mientras que en *La República* Platón propone eliminar los lamentos de los varones de renombre (388a), Rorty celebra la capacidad humana de emocionarse frente a la lectura de libros, la contemplación de obras artísticas o los hechos que acontecen en nuestras vidas personales y sociales. Con la intención de consolidar a su proyecto de sociedad aristocrática, Platón busca “un narrador de mitos más austero y menos agradable, pero que nos sea más provechoso” (*Rep.*, 398a); por el contrario, Rorty aboga por la proliferación de poetas capaces de construir metáforas más bellas y argumentos más confiables, plurales e inclusivos que unan a la comunidad democrática. Si en la política de Platón hay verdades absolutas, mentiras y conocimiento, en la política de Rorty hay contingencia, honestidad y esperanza.

Hasta aquí enfatizamos las diferencias entre estos dos filósofos, intentaremos ahora cerrar con posibles afinidades. Rorty sostiene que, en tanto nuestros deseos son lo único evidente para nosotros,

la única forma en que podemos seguir adelante la empresa de Platón es convertirnos en pragmatistas – identificar el sentido de la vida con obtener lo que deseamos, con imponer nuestra voluntad. La única cosmología que podemos sostener con la certeza que Platón recomienda es nuestra imagen del mundo (comunitaria o individual), nuestra propia manera de configurar las cosas para la manipulación, la manera dictada por nuestros deseos (1991b, p. 29).

Este Platón pragmatista, o al revés, este Rorty platónico nos confiesa que sus argumentos en última instancia intentan imponer su propia imagen del mundo, más allá de que se lo haga de un modo sugerente y con la intención de propiciar a la democracia. De hecho, el método de Platón también recurre a las argumentaciones sugerentes y se toma el trabajo de pensar mentiras nobles para manipular con buenas intenciones. Lo cierto es que el filósofo ateniense busca fundar una polis ideal en base a creencias compartidas y lo hace para el bien social del colectivo, más allá de que la suya sea una sociedad aristocrática. Así como Rorty persigue la justicia social y acepta la necesidad de que un Estado de

bienestar redistribuya la riqueza para equilibrar las diferencias sociales producidas por la disposición dispar de riquezas, Platón persigue una sociedad en donde la justicia alcance su pico más alto y confía en que quienes gobiernan el Estado tomarán las medidas necesarias para equilibrar al cuerpo social.

En Platón vimos que los filósofos gobiernan de forma directa sin necesidad de diálogo con el pueblo, recurren a mentiras nobles y conservan las verdades para su uso exclusivo y secreto, y que la prudencia los lleva a tomar medidas contra los poetas no oficiales. Respecto a Rorty explicamos que asigna a los filósofos que hacen filosofía en minúscula un rol cultural,²⁵ pero que le da más valor al trabajo de historiadores, novelistas y etnógrafos, a los cuales reconoce como especialistas de la particularidad, en contraste con la tarea de los teólogos y filósofos metafísicos, quienes se presentan como especialistas de lo universal, porque los segundos buscan verdades y los primeros nuevas metáforas. Este sistema de valoración se basa en que Rorty (1989) concibe el progreso intelectual y moral de una comunidad nacional como “una historia del incremento de metáforas útiles en lugar de un incremento del entendimiento de cómo son realmente las cosas” (p. 9). Por esto mismo, los poetas también cumplen un rol principal, debido a que sus metáforas aumentan nuestra sensibilidad respecto a una mayor variedad de personas y aspectos de la vida humana. Además, recordemos que esta educación sentimental mejorará nuestra habilidad de responder a preguntas complejas, en particular aquellas que “se hacen gente capaz de realizar observaciones cada vez más precisas y experimentos cada vez más sofisticados [...] grupos de gentes cada vez más inclusivos” (2000b: 216).

A pesar de que las afirmaciones del párrafo anterior parecen profundizar las diferencias que trabajamos antes, creemos que en Rorty también hay una

²⁵ El rol político de los filósofos tendrá algún sentido si se adecúan a los otros sectores valorados por Rorty: “Como socialdemócratas deweyanos, los filósofos pueden resultar políticamente útiles del mismo modo que los poetas, los dramaturgos, economistas e ingenieros. Los miembros de estas varias profesiones pueden ayudar a las políticas socialdemócratas reformistas proporcionando graduales empujes [*piecemeal nudges*] y advertencias con respecto a determinados proyectos en determinadas circunstancias” (Rorty, 1991b, p. 24).

posición elitista respecto al conocimiento y a cuáles son los temas y las ideas que pueden circular entre el pueblo. Una posición que también puede entenderse como paternalista. Rivero sostiene un perfil ideológico de Rorty que, contrariamente a su autoproclamado izquierdismo, lo distingue como un liberal conservador. Dice este autor:

La pretensión de Rorty de atiborrar al buen pueblo de mala literatura patriótica como mecanismo que refuerce el orgullo nacional y reservarse para su soledad privada el veneno disolvente de la filosofía muestra un punto de elitismo casi tan costoso como el de Strauss (2001, p. 360).

Aunque entendemos su fuerza argumentativa, nos parece algo excesiva la alusión de Rivero sobre la recomendación de mala literatura patriótica por parte de Rorty, y que la educación sentimental y de amor a la patria se describe en la obra del filósofo estadounidense como mucho más que eso, nosotros agregaríamos que este elitismo es tan costoso como el de Platón, ya que, del mismo modo que el ateniense, pretende mantener en el secretismo de la ironía privada a ideas, teorías y filosofías que puedan conmover y resquebrajar a las normas e instituciones que rigen al sistema político democrático y liberal. La construcción sofisticada y vanguardista del sí mismo parece privativa de los intelectuales y, en cambio, da la impresión de ser ajena al vulgo. Los mitos oficiales de Platón fundan la educación sentimental de los habitantes de la polis ideal, del mismo modo que los poetas democráticos como Whitman o los filósofos liberales como Stuart Mill, ambos pilares rortyanos, fundan y fortalecen a la educación sentimental de la ciudadanía democrática. A Nietzsche, en cambio, entre otros pensadores, hay que dejarlo para la ironía y el goce privado, porque podemos catalogarlo dentro de la clase de poetas y pensadores malditos.

En definitiva, en Rorty también hay una selección de los relatos convenientes para el pueblo, más allá de que deje a los filósofos fuera del gobierno y ubique en un rol más preponderante a los literatos, ingenieros, etc. La mente de Rorty y demás ironistas liberales está preparada para digerir y

gratificarse con lecturas fuertes, en cambio, si queremos mantener la integridad del cuerpo social, hay que aplicar, como en Platón, los remedios y las dosis estimulantes adecuadas para el pueblo. En última instancia, Rorty con su propuesta de educación sentimental también está propiciando y propagando cierta imagen del mundo junto con su sistema de valores, es decir, cierta educación moral²⁶ y, del mismo modo que Platón, lo hace con las buenas intenciones que le dictan sus deseos y creencias, más allá de que en su caso esto no se sostenga en una idea de verdad absoluta. La ironía rortyana permanece como un atributo de los sabios que debe conservarse en el ámbito privado y que no llega al pueblo llano por miedo a que su mala o nula comprensión, o la propagación de un escepticismo radical, corroa a las instituciones y provoque un desorden social que ponga en riesgo a los regímenes liberales democráticos. El ironista privado se reserva para sí mismo a las ideas subversivas o alocadas en favor del orden social, y las conserva para uso exclusivo de su realización personal y su goce estético. Tal vez en las universidades haya un ámbito de contención y seguridad para poder leer, analizar y discutir a Bakunin, Nietzsche, Marx y tantos otros antiliberales, de raigambre anarquista, conservadora, fascista, comunista, entre otras corrientes que puedan cuestionar de fondo a las democracias constitucionales. Es decir, la conversación relegada al ámbito de una minoría culta. De haberse encontrado alguna vez, el ironista Sócrates quizás le hubiera concedido una charla entre iguales al ironista Rorty, pero de espaldas al pueblo en relación con su contenido. En este punto, nos surge la incógnita, sin dejar de reconocer el anacronismo, acerca de si el filósofo Rorty, de haber vivido en ese contexto histórico, no hubiese tenido las mismas reservas que tuvieron Sócrates y Platón sobre la posibilidad de éxito de una democracia directa como la ateniense. Lo cierto es que en las democracias contemporáneas el pueblo no gobierna sino a través de sus representantes, los cuales conforman en la práctica a una elite o minoría gobernante, sean estos últimos sabios, poetas, abogados,

²⁶ Ver, entre otros tramos de nuestro trabajo, notas al pie 1 y 2.

ingenieros, historiadores, de formación media, etc. Lo que no hace de este régimen una aristocracia es la alternancia en el ejercicio del poder y en la apertura de acceso al poder político, ambas cuestiones que probablemente podríamos relativizar haciendo un estudio sociológico-político sobre el origen socioeconómico, los modos de acceso y la permanencia en espacios de poder por parte de la clase dirigente de los regímenes democráticos contemporáneos, incluyendo, sin duda, al estadounidense. Claro que esto último excede en mucho nuestra presentación y solo debe ser tomado como una pregunta que es parte de nuestra conclusión. Desde el punto de vista de Rorty, las incógnitas de este párrafo nos recordaron a su expectativa de estar luchando contra las oligarquías y los jefes, una cuestión que pone en agenda al final de la larga entrevista que le hacen Nystrom y Puckett en donde recupera una opinión crítica de Richard Posner quien lo había acusado de no tener ningún conocimiento en políticas públicas económicas y socioeconómicas. Frente a esta acusación, Rorty destaca que Posner ironiza sobre esta supuesta ignorancia del primero diciendo que lo lleva a seguir hablando contra las oligarquías y los jefes. El polemista Rorty toma el comentario crítico y redobla la apuesta afirmando que la frase “contra los jefes, contra las oligarquías” será una propaganda [*blurb*] que utilizará para algún libro en algún momento y les sugiere a los entrevistadores que ese sea el título del libro en el cual publiquen la conversación, cosa que efectivamente hacen (2002, p. 66). Tal vez Rorty entiende que también lucha desde su pensamiento político reformista contra las oligarquías que se conforman o pueden conformarse en democracia, más allá de que la suya no sea una posición de la izquierda clasista, sino liberal.

Rivero sostiene que la crítica de Rorty a la Ilustración es la misma que hicieron antes los liberal conservadores ingleses, de Burke en adelante, así como también tendría ese origen teórico su concepción conversacional de la política (2001, p. 354). De hecho, este autor afirma que Rorty toma de Oakeshott la idea de la política como conversación (2001, p. 357). Asimismo, Oakeshott pone a la

experiencia en política como una cuestión primordial, en lugar de ubicar en ese lugar a principios ideológicos, por lo cual la conversación atenúa el impulso de los inexpertos bienintencionados que buscan una sociedad ideal incluso por encima de los individuos y su libertad. Nosotros agregamos que, si bien es cierto que estas últimas afirmaciones parecen ir en contramano del proyecto de Platón y su ingeniería social utópica de índole colectivista, el filósofo ateniense en su teoría les asigna el gobierno a personas que recién a los 50 años han alcanzado la suficiente formación educativa, es decir, recién ahí poseen la experiencia adecuada, además de la contemplación de la verdad. Lo cierto es que la prudencia de Platón sobre los humores del pueblo, que Rivero advierte en los liberales conservadores, parece estar también presente en la prudencia reformista de Rorty. En los tres casos la intención está en salvaguardar a las instituciones que cada cual defiende contra las fuerzas desestabilizadoras, quizás bien representadas en el fantasma de una revolución popular de imprevisibles consecuencias que se levante en contra del orden establecido.

Bibliografía

- Bacon, M., Dianda, A. (2021), Rorty's Political Philosophy. En Rondel, D. *The Cambridge Companion to Rorty* (pp. 155-178). Cambridge UPress.
- Bello, E. (1998). Sobre el espacio de la filosofía política y su método. En *Nuevos métodos en Ciencias Humanas*. Anthropos: Barcelona.
- Berlin, I. (1988). *Four Essays On Liberty*. Oxford University Press.
- Bobbio, N. (1997). *Norberto Bobbio: el filósofo y la política (Antología)*. FCE.
- Colange Ruiz, J. (2000). "Introducción". En *Diálogos II: Menéxeno-Eutinemo-Menón-Crátilo-Gorgias-*. Gredos.
- Colli, G. (2008). *La sabiduría griega*. Trotta.
- Forciniti, M. (2012). Platón y la política: entre una retórica del placer y una retórica de la moral. En Livov, G. y Spangenberg, P. (Eds.) *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua* (pp. 198-220). La Bestia Equilátera.
- García Gual, C. (2014). La Grecia antigua. En Vallespín, F. (Ed.). *Historia de la Teoría Política, 1* (pp. 57-174). Alianza.
- Livov, G., Spangenberg, P. (2012). Prólogo. En Livov, G., Spangenberg, P. (Eds.) *La palabra y la ciudad*.

- Retórica y política en la Grecia Antigua. La Bestia Equilátera.*
- Luján, E. (2015). Introducción general. *Sofistas. Obras.* Gredos.
- Macías, J., Marcos, G. (2012). El tratamiento de la “noble mentira” en *República*. En Livov, G., Spangenberg, P. (Eds.) *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua* (pp. 285-309). La Bestia Equilátera.
- Mattio, E. (2009). *Richard Rorty: la construcción pragmatista del sujeto y de la comunidad moral.* Ediciones del Signo.
- Platón (2000). *Diálogos I: Apología-Critón-Eutifrón-Ion-Lisis-Cármides-Hipias-Laques-Protágoras-.* Gredos.
- Platón (2000). *Diálogos II: Menéxeno-Eutinemo-Menón-Crátilo-Gorgias.* Gredos.
- Platón (2000). *Diálogos III: Fedón-Banquete-Fedro.* Gredos.
- Platón (2000). *Diálogos IV: República.* Gredos.
- Platón (2000). *Diálogos V: Parménides-Teeto-Sofista-Político.* Gredos.
- Platón (2007). *Diálogos VII: Las leyes (libros I-V).* Gredos.
- Platón (2007). *Diálogos VIII: Las leyes (libros VI-XII).* Gredos.
- Rivero, A. (2001), ¿Es Richard Rorty un conservador? En Arenas, L., Jiménez Perona, Á., Muñoz, J. *El retorno del pragmatismo* (pp. 349-362). Trotta.
- Rodríguez Adrados, F. (1997). *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días.* Temas de Hoy.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity.* Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991). *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers. Volume 1.* Cambridge UPress.
- Rorty, R. (1991b). *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers. Volume II.* Cambridge UPress.
- Rorty, R. (1995). *Movements and Campaigns. Dissent*, pp. 55-60.
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo.* Tecnos.
- Rorty, R. (1996b). *Remarks on Deconstruction and Pragmatism.* Mouffe, C. (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism.* Routledge.
- Rorty, R. (1998). *Pragmatismo y política.* Paidós.
- Rorty, R. (1998b). *Truth and Progress. Philosophical papers, Volume 3.* Cambridge University Press
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope.* Penguin Books.
- Rorty, R. (1999b), *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX.* Paidós.
- Rorty, R. (2000). *Respuesta a Kolakowski.* La noción de racionalidad, en Niznik, J y Sanders, J. (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía* (pp. 82-92). Cátedra.
- Rorty, R. (2000b). *El pragmatismo, una versión.* Ariel.
- Rorty, R. (2000c). *Response to Habermas.* Brandom, R. *Rorty and his Critics.* Blackwell
- Rorty, R. (2000d). *Universality and Truth.* Brandom, R.. *Rorty and his Critics.* Blackwell.
- Rorty, R. (2005), *Cuidar la libertad.* Trotta.
- Rorty, R. (2007). *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, vol, 4.* Cambridge UP.

- Rorty, R. (2009). *Una ética para laicos*. Buenos Aires: Katz.
- Rorty, R., Schneewind, J.B. y Skinner, Q. Eds.) (1984). *Philosophy in History. Essays on the Historiography of philosophy*. Cambridge University Press.
- Rorty, R., Nystrom D., Puckett, K. (2002). *Against Bosses, against Oligarchies: A conversation with Richard Rorty*. Prickly Paradigm Press.
- Rorty, R. y Vattimo, G. (2004). *The future of Religion*. Columbia University Press.
- Szlezák, T. A. (1997). *Leer a Platón*. Alianza editorial.
- Spangenberg, P. (2012). Retórica y filosofía en el *Fedro*. En Livov, G., Spangenberg, P. (Eds.) *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua* (pp. 221-227). La Bestia Equilátera.
- Strauss, L. (1978). "On Plato's Republic". *The city and Man*. The University of Chicago Press.
- Wolin, S. (2004). Plato: Political Philosophy Versus Politics. *Politics and Vision* (pp. 27-62). Princeton University Press.