

# EL PLATÓN DE RORTY<sup>1</sup>

José María Filgueiras Nodar  
Universidad del Mar, Oaxaca

Dentro de la amplia bibliografía crítica acerca de Rorty,<sup>2</sup> sus concepciones sobre la historia de la filosofía son un aspecto muy poco analizado. Esto me parece una grave carencia, puesto que gran parte de los puntos de vista más polémicos de Rorty dependen de su reconstrucción del desarrollo de la filosofía, contra cuyo trasfondo pueden ser entendidos. El esquema general de tal reconstrucción es relativamente sencillo: se trata de la crónica de una rebelión, mediante la cual una serie de “héroes” (quienes, pese a provenir de campos muy diversos, suelen ser caracterizados por Rorty como pragmatistas) nos liberan de una tradición autoritaria y opresiva, abriendo así los caminos de la utopía. En este artículo, analizaré la lectura que Rorty hace del pensamiento platónico, uno de los pilares de esa tradición. Tal lectura, que acabará en un fuerte rechazo, comienza admitiendo el destacado papel de Platón, ni más ni menos que el fundador, el “inventor” (Rorty, 1996a: 20, 1998a: 126, 1999: 102, 2002: 16) de la filosofía. Aunque Rorty ocasionalmente haga referencia a Sócrates e incluso a algunos presocráticos, tanto el honor como la responsabilidad (¿la culpa?) por la creación de este particular género de “conversación” (Rorty, 2001: 350) que es la filosofía son cargados por completo sobre las espaldas de Platón. Éste es para Rorty una figura plenamente revolucionaria, pues instaaura un modo de hablar totalmente nuevo, una novedosa descripción del hombre que se separa definitivamente de la cosmovisión mítica.

Es cierto que Platón todavía conserva algunos elementos míticos (como el dualismo o la idea de un homúnculo en nuestro interior, presente ya en Homero); sin embargo, tales elementos están supeditados por completo a un nuevo marco, a un nuevo léxico, que ya no es mítico ni religioso. Si nos fijamos en este aspecto novedoso, inaugural, así como en las múltiples posibilidades que abre, el pensamiento platónico merecería de entrada una valoración positiva, en la línea de lo afirmado por Dewey (*cf.* Rorty, 1996b: 107). De

todos modos, al inventar la filosofía, también crea las primeras “confusiones específicamente filosóficas” (Rorty, 2001: 40), muchas de las cuales han durado hasta nuestros días. Rorty, si bien parece concordar con Dewey en esa valoración positiva de Platón como el primero que trata de liberarse de la religión, se centra especialmente en las cuestiones negativas que han enturbiado la filosofía por milenios, y lo mismo haré yo.

## I

En mi opinión, Rorty parte de una hipótesis claramente deudora de la conocida interpretación nietzscheana, según la cual Platón fue el primer filósofo en tomar su situación personal y ponerla como modelo de lo que debería ser la esencia de todo ser humano (*cf.* Rorty, 1991: 129). Para entender el modelo de ser humano que presenta Platón, debemos partir de su situación personal, en concreto su fascinación por las Matemáticas. Según Rorty, existen dos aspectos de las Matemáticas que atraen especialmente a Platón: por un lado, el carácter ahistórico de los objetos y las verdades matemáticas y, por otro, los elevados estándares de certeza y evidencia del conocimiento matemático. Respecto al primero, debe tenerse en cuenta que hacer Matemáticas es, de algún modo, relacionarse con un ámbito de verdades eternas, separadas de la contingencia histórica. Por tanto, hacer filosofía, al modo platónico, debería ser lo mismo. Al tratar este aspecto salen a la luz dos dualismos de fondo, como son la diferenciación entre Ser y Devenir y la que se da entre universal y particular, que determinan el desarrollo de la filosofía de Platón. El primer dualismo, de todos conocido, está detrás de las diferenciaciones entre sustancia y accidente, igual que, en la filosofía platónica, de la diferenciación entre mundo sensible e inteligible. En cuanto a la distinción universal/particular, es la única que nos permite establecer un nexo entre proyectos filosóficos tan separados en el tiempo como por ejemplo los de Platón y Kant, los cuales, si hacemos caso a Rorty, apenas tendrían puntos de contacto fuera de su atención a este dualismo. Ambos dualismos son deudores, en última instancia, de la diferencia entre dos clases de verdades: por un lado la verdad matemática, que es eterna, universal y referida al mundo inteligible, verdad cuyo carácter “puro” representa el mo-

delo a seguir y, por otro, las verdades contingentes, históricas, referidas a los particulares del mundo sensible, bajo el imperio del devenir. Este parece ser, en opinión de Rorty, el dualismo fundamental que sustenta la concepción platónica de la filosofía.

Los elevados estándares de certeza, evidencia y claridad, el segundo aspecto destacado por Rorty, son precisamente los que la filosofía tratará de buscar a partir de Platón, quien concibe a la Dialéctica, desde sus inicios, como una especie de “supermatemática” (Rorty, 1993: 57) capaz de proporcionárnoslos. Por su parte, tales requerimientos de certeza y evidencia hacen que la verdad matemática se nos imponga de un modo tal que nos resulta imposible resistirnos a ella.

Este aspecto está ligado a una interesante lectura de Platón (común a Russell, Derrida y Rorty) que presenta al griego como un “fanático del poder” (*ibíd.*: 54), un individuo obsesionado por esta clase de certeza matemática, ante la cual es inútil ofrecer resistencia y que, por tanto, trata de vencer a sus adversarios dialécticos a través de argumentos incontrovertibles. En efecto, Platón siempre se asombra “de la capacidad de los geómetras por ofrecer argumentos contundentes” (*idem.*)<sup>3</sup> que a partir de entonces se convertirá en la principal aspiración del conocimiento filosófico. Por otro lado, tal obsesión hablaría también de la necesidad platónica de afiliarse a un poder superior, para ser dominado por el mismo, una necesidad a la que enseguida haré referencia, relacionándola con lo que podría denominarse el carácter pseudorreligioso de la filosofía.

Efectivamente, Rorty nos dice que, pensada al modo platónico, la filosofía posee todos los rasgos necesarios para configurarse como algo parecido a una religión. Se trata de una “religión suplente, una religión pensada para cubrir las necesidades de un determinado tipo de intelectual, en particular, el intelectual obsesionado por la pureza” (Rorty, 2000b: 8), donde debemos dar a “pureza”, además del sentido habitual, el que solemos identificar con el Cristianismo,<sup>4</sup> un sentido ligado a los estándares de certeza y evidencia matemática que acabamos de ver. Así, por ejemplo, el conocimiento de los universales resulta fundamental para explicar o introducir un tema tan típicamente religioso como la inmortalidad del alma, una aspiración universal del género humano de la que no se sustrae esta religión suplente que es la filosofía.

Platón le da a este anhelo un sesgo intelectualista al ligar la inmortalidad con la capacidad de conocer las verdades eternas e inmutables, representadas por el conocimiento de los universales, en oposición al conocimiento de particulares común a humanos y “brutos”. Esto tenemos que relacionarlo, también, con las consideraciones socráticas acerca del “verdadero yo”, el yo que busca la verdad, la cual, no debemos perder de vista, se encuentra ya en el interior de cada uno. Es la idea de *anamnesis* que Platón toma para sí, perfeccionándola, y que, significativamente, ilustra en el *Menón* con la discusión de un teorema. En el mismo diálogo, después de acabada la demostración, mientras están comentando sus resultados, Sócrates afirma que el alma es inmortal porque en ella existe la verdad de todas las cosas (*cf.* Platón, 1998: 217). Adaptada a las coordenadas cristianas, esta idea estará presente en la filosofía durante la mayor parte de la Edad Media.

En mi opinión, esta intención religiosa puede ser ligada con la posible pervivencia del pensamiento mítico en la obra de Platón, natural en un estadio tan primitivo de la filosofía, cuando apenas se había separado del sustrato tradicional de la cultura griega. Al respecto, podría pergeñarse una hipótesis basada en los textos de Rorty. Recordemos que Platón vivenciaba de modo manifiesto un notorio deseo de afiliación, de contacto con algo más grande. Esta afiliación con algo eterno e inmutable, suponía, es capaz de otorgar la inmortalidad, deseo tradicionalmente vinculado a la religión. Ahora bien, la filosofía (como las matemáticas) nos proporciona ese contacto con una realidad superior. Y debido a eso podemos considerar a la filosofía, en sus inicios, como una especie de sustituto de la religión. “La tradición filosófica que arranca en Platón —dice Rorty— es un intento por evitar enfrentarnos a la contingencia, por escapar al tiempo y al azar” (Rorty, 1996b: 53), una frase, creo, que suscribirían tanto Nietzsche como Dewey. Este “pecado original” de la filosofía, en opinión de Rorty, ha marcado gran parte de su desarrollo. El ansia de inmortalidad caracteriza, pues, gran parte de la filosofía de Platón y por ende de toda la tradición filosófica occidental. Asimismo, esto tiene que ver con la búsqueda de un estado de “bienaventuranza” casi mística que señalará, en gran medida, la manera platónica de entender la verdad como contemplación del Mundo de las Formas.

La creación de este Mundo de las Formas, que cualquiera podría citar de manera casi refleja como la principal aportación platónica, no tiene para Rorty demasiada importancia. Para crear las Formas, Platón únicamente necesitó extraer de algo una sola propiedad (ser rojo, ser bueno) y luego considerarla aisladamente como sujeto de predicación, capaz incluso de sostener relaciones causales (*cfr.* Rorty, 2001: 38). Esta clase de hipostatización (básicamente, se trataría de hablar de los adjetivos como si fuesen nombres) no le parece demasiado relevante, como tampoco la diferenciación entre mundo sensible y mundo inteligible. Ambas podrían considerarse, incluso, como una herencia parmenídea. En opinión de Rorty,

Platón no descubrió la distinción entre dos clases de realidad, internas o externas. Más bien [...] fue el primero en articular lo que George Pitcher ha llamado el “Principio Platónico” —que las diferencias de certeza deben corresponder a diferencias en los objetos conocidos. Este principio es una consecuencia natural del intento de considerar el conocimiento siguiendo el modelo de la percepción y de tratar el “conocimiento de” como si sirviera de base al “conocimiento de que” (Rorty, 2001: 148-149).

La idea es que Platón, al contrario de toda la tradición que le antecede, no considera el conocimiento como una clase particular de creencia, sino que establece una clara diferencia entre ambos, haciéndolos depender de facultades distintas y vinculándolos con realidades distintas; la creencia se ligaría así al mundo sensible, mientras que el conocimiento quedaría ligado al mundo inteligible. Esta diferenciación entre objetos que conocemos con certeza y objetos que no conocemos con certeza es algo de lo que el matemático Platón debió darse cuenta muy pronto. En cualquier caso, la equiparación de grados de certeza con grados de realidad es, según Rorty, la aportación más importante de Platón, y, a la vez, lo más negativo, por sus implicaciones.

La primera es que, según nuestro autor, tal principio desemboca en una teoría de la verdad como correspondencia. El paso de la jerarquización determinada por el “principio platónico” a una noción correspondentista de verdad es prácticamente automático, desde el momento en que a cada grado de conocimiento se le hace corresponder un nivel de realidad o correlato objetivo. Sin embargo, la verdad sólo lo es del mundo inteligible, un mundo eterno y no

sujeto a contingencia, por el que Platón apuesta decididamente. “Es difícil —afirma Rorty— saber si la metáfora óptica determinó la idea de que el objeto del conocimiento ha de ser eterno e inmutable o al revés, pero parece que las dos ideas están hechas la una para la otra” (*ibíd.*: 45n6). Esta apuesta declarada de Platón por el mundo inteligible, una imagen antinaturalista que marca en gran medida el desarrollo de la filosofía y (luego de su paso por el tamiz del Cristianismo) toda la cultura occidental, es duramente criticada por Rorty. Dicha imagen, aunque haya tenido algunas consecuencias positivas en los últimos siglos,<sup>5</sup> resulta hoy día imposible de conciliar con los más recientes desarrollos científicos, en concreto, “con la explicación de Darwin de nuestros orígenes” (Rorty, 2000c: 70). Este antinaturalismo, además, nos hace decir no que Platón esté equivocado, sino que ha dejado de ser interesante, precisamente a causa de las dificultades para conectar su obra con otras áreas de investigación presentes en nuestra cultura.

La segunda implicación del “principio platónico” es la creación de una facultad denominada *nous*, dedicada exclusivamente al conocimiento de los universales. Esta facultad, cuyos inicios podemos situar, desde luego, en Anaxágoras, y también en el sustrato mítico de la cultura griega, habría aparecido presumiblemente cuando, gracias a los desarrollos en Matemáticas y a lo que Rorty (2001: 44) denomina la “llegada a la autoconsciencia” de la poesía, se hizo necesario decir algo sobre el modo en que conocemos los universales. Rorty lo explica así: “La filosofía se dedicó a examinar la diferencia entre saber que había cadenas montañosas paralelas que se extendían hacia el oeste y saber que las líneas paralelas no se cruzan aunque se extiendan hasta el infinito, la diferencia entre saber que Sócrates era bueno y saber qué era la bondad” (*idem.*). De este modo apareció la cuestión: “¿Cuáles son las analogías entre saber de montañas y saber de líneas, entre saber de Sócrates y saber del Bien?” (*idem.*). Esta pregunta es respondida en base a la distinción entre los ojos del cuerpo y el Ojo de la Mente: del mismo modo que captamos los colores, los sonidos y los olores a través de distintos sentidos, podemos pensar que necesitamos esta nueva facultad llamada *nous*, dedicada a captar (a “ver”) los universales. Esta metáfora ocular básica nos proporciona, de entrada, un criterio para separar a los hombres de los “brutos”. Al mismo tiempo, es el fundamento de lo que Rorty llama la “mente-como-razón”, una manera de

considerar la mente (justamente como capacidad de comprender las verdades universales) que perdurará en la filosofía hasta la Edad Moderna.

Decía anteriormente que Platón “inventa” la filosofía. Desde un punto de vista rortiano, esta afirmación significa que Platón estipula qué metáforas, a partir de entonces, serán definitorias de tal actividad, pues Rorty otorga una gran importancia a las metáforas, que entiende como los instrumentos clave del progreso moral e intelectual.<sup>6</sup> Las que Platón elige para la filosofía están basadas, como acabamos de ver, en una analogía de fondo entre conocimiento y percepción. Todas ellas, subraya Rorty, son completamente opcionales; no obstante, al ser propuestas en el estadio inicial de creación de la filosofía, se hacen definitorias y pasan a ser usadas de generación en generación, enturbiando así a prácticamente toda la filosofía posterior.

Para Rorty, el uso de tales metáforas trae una consecuencia esencialista a nivel semántico, a la cual Nehamas denomina “el supuesto mononimial de Platón”: “Si *w* es el nombre de *a*, entonces *w* es el único nombre que *a* posee, y *a* es el único objeto que *w* nombra” (citado en Rorty, 1996a: 210). Este supuesto debería ser visto contra el trasfondo de una de las dos características que Rorty —según Ramberg— reconoce como definitorias de la “tradición platónico-kantiana”: “la convicción platónica de que debe haber alguna forma particular de describir las cosas, la cual, en virtud de su capacidad para mapear adecuadamente, reflejar o de cualquier otro modo captar solamente aquellas clases a través de las cuales el mundo se presenta a sí mismo a los aspirantes al conocimiento, es la forma en que cualquier afirmación verdadera [...] debe ser formulada” (Ramberg, 2000: 351).

La idea de “fundamentos del conocimiento”, otro de los rasgos principales de esta tradición platónico-kantiana contra el que Rorty se ha manifestado en numerosas ocasiones, es también un subproducto de la elección de metáforas perceptivas por parte de Platón. Según nuestro autor, hay dos maneras de entender el conocimiento: como una relación con las proposiciones, o como una relación privilegiada con los objetos de éstas.<sup>7</sup> En el primer caso, la justificación es un asunto de relación entre las proposiciones que se discuten y otras que se puedan deducir de ellas, por lo que carece de sentido pensar que el proceso de justificación deba terminar en algún punto concreto (*cf.* Rorty, 2001: 151).

En cambio, si consideramos el conocimiento como una relación privilegiada con los objetos de las proposiciones, “desearemos pasar de las razones a las causas, del argumento a la compulsión del objeto conocido” (Rorty, 2001: 151), hasta que la justificación llegue a un punto en el que seamos incapaces de plantearnos dudas, o de plantear un argumento alternativo. Cuando llegamos a ese “suelo rocoso”, hemos alcanzado los fundamentos del conocimiento. Para Platón, ese punto es alcanzado cuando enfocamos nuestra razón, la facultad que constituye nuestro Verdadero Yo, hacia el Mundo Verdadero, el mundo de las Formas. Aquí la razón, ajena por completo a las distracciones producto de las apariencias sensoriales, ajena a la contingencia y el devenir, contempla el mundo eterno e inmutable de las Formas. No existe posibilidad de duda, y somos compelidos a creer con la misma fuerza de la autoevidencia que nos brindan las matemáticas.

Si a esto, dice Rorty, le añadimos la concepción socrática de que “la virtud es conocimiento”, reconoceremos que con Platón aparece por primera vez un determinado modelo de la relación entre Yo y Mundo, el cual se mantendrá vivo durante siglos, posteriormente unido a elementos cristianos.<sup>8</sup> En dicho modelo, tanto el Yo como el Mundo tienen dos esferas: una interior, verdadera, y otra exterior, falsa. Así, hay un Yo falso y un verdadero Yo, del mismo modo que hay un Mundo de la Apariencia y una Verdadera Realidad. El punto básico de este modelo es que podemos unirnos con algo mejor y más grande que nosotros mismos, con sólo despejar las esferas exteriores, lo que podemos hacer o bien eliminando los velos que obstaculizan nuestra visión (versión platónica) o bien purificándonos del pecado (versión cristiana). En este modelo, el cuerpo humano se encuentra en la intersección de las esferas del Yo Falso y el Mundo de la Apariencia; desde su órbita podemos ascender a un nuevo nivel, en el cual se identifican verdadero Yo y verdadera Realidad. Esta identificación, que por su carácter absoluto representa una huida del tiempo y la contingencia, es la culminación de las relaciones entre Yo y Mundo.

Después de esta presentación de la lectura que Rorty hace de Platón, entenderemos más fácilmente la concepción platónica de la Verdad como contemplación directa de lo que Rawls denomina “un orden que nos antecede y nos ha sido dado” (citado en Rorty, 1996b: 261); es decir, una contemplación

sin intermediarios del mundo de las Formas. Contemplación que coincide, obviamente, con la identificación entre Yo Verdadero y Mundo Verdadero a que acabo de referirme. El devenir no es lugar para la Verdad, que sólo lo es de lo inmutable; en el mundo cotidiano, las verdades, si es que existen, son de otro orden. Platón estaba fascinado por el carácter de las demostraciones matemáticas; comparemos éstas con las “demostraciones” que puede hacer un abogado durante un juicio o un político en una intervención parlamentaria y enseguida aparecerán las diferencias. Las matemáticas convencen de una manera especial, que no deja lugar a dudas. En cambio, en los casos del abogado o el político no se trata tanto de proporcionar pruebas concluyentes, sino de persuadir al auditorio. Son pruebas que se dan en el “espacio lógico de las razones”, sin ninguna pretensión de establecer contacto con realidades no humanas.

Para alguien que, como Rorty, promueve una aproximación edificante a la filosofía, alguien que busca la conversación más que la conmensuración, la propia idea “de encontrarse con ‘toda la Verdad’ resulta en sí absurda [...] tanto como noción de verdad sobre la realidad que no es sobre la realidad-bajo-una-determinada-descripción, como en forma de noción de verdad sobre la realidad bajo una descripción privilegiada que haga innecesarias todas las demás descripciones porque es conmensurable con cada una de ellas” (Rorty, 2001: 341). Si somos capaces de entender la conversación, esto es, la generación de descripciones alternativas (cuantas más, mejor) de los problemas que van surgiendo como única meta de la filosofía, sin necesitar ningún tipo de conmensuración o reducción a un vocabulario único, entonces dejaremos de considerar al ser humano más como un objeto que como un sujeto; para Rorty, que la filosofía trate de pensar en algo como la esencia del ser humano, representa un grave error, ya que significa una cierta deshumanización (*cf.* Rorty, 2001: 341). Atender a la esencia del ser humano es olvidarse de las particularidades de cada ser humano concreto, lo cual es muy peligroso. Como afirma Rorty, es muy peligroso el buscar, al igual que Platón, esa visión “sinóptica, luminosa, autojustificadora y autosuficiente” (Rorty, 1998b: 47), porque, ¿qué sucedería si llegásemos a encontrarla, si fuésemos capaces de superar todas las descripciones contingentes y ponernos a leer el “Lenguaje Propio de la Naturaleza”?

En ese caso, dice, el éxito de nuestra empresa podría hacernos imaginar que poseemos “algo más en qué confiar que la tolerancia y la decencia con otros seres humanos” (*idem.*). Y creo que no hace falta subrayar el peligro de considerar que existen cosas por encima de la solidaridad humana. Por ello, en opinión de Rorty, debemos abandonar a Platón de una vez por todas y sustituir la idea de encarnación, de contacto con una realidad inmutable, por la búsqueda de una nueva relación con el futuro. Este modo de pensar convierte a la empresa filosófica en una actividad de carácter marcadamente más hermenéutico (o político) que epistemológico. La filosofía como epistemología, que busca precisamente el contacto con el Lenguaje Propio de la Naturaleza, debe dar paso a una filosofía entendida como mantenedora del fuego de la conversación, que trata únicamente de crear numerosos vocabularios diferentes y de facilitar la comunicación entre ellos.

## II

La caracterización rortiana de Platón puede ser criticada desde numerosos puntos de vista.<sup>9</sup> He elegido centrarme únicamente en tres puntos, los cuales parecen suficientes para poner en duda la lectura de Rorty. Éstos son: 1) los cuestionamientos que pueden hacerse a algo que Rorty da por supuesto, como es el modelo perceptivo que presuntamente subyace a la epistemología platónica; 2) la parte tan limitada de la obra platónica a la que parecen ceñirse las consideraciones de Rorty, y 3) el olvido de alguno de los aspectos de la filosofía platónica más dignos de ser recuperados. Creo que esta selección es suficiente para mostrar que la lectura rortiana de Platón no es demasiado confiable.

1. Rorty parece dar por hecho que Platón entiende el conocimiento como una clase especial de percepción, concretamente un tipo de visión intelectual que nos posibilita captar el mundo de las Formas de manera intuitiva, lo cual permite acceder al comienzo no-hipotético de todo conocimiento. La lectura rortiana está basada en una opinión relativamente generalizada en la “tradicación recibida” sobre Platón, pero se trata de una opinión, sin embargo, que no carece de críticas. Antes de referirme a éstas, quisiera hacer una serie de consi-

deraciones generales sobre el interés que Rorty muestra por las metáforas perceptivas.

Según la interpretación que me resulta más plausible, esta preocupación la toma de Heidegger, quien a su vez se inspira en San Agustín. Cada uno de estos autores tiene en mente una motivación específica: San Agustín, cuando habla de la *concupiscentia oculorum*, quiere mostrar cómo la curiosidad que está detrás de la ciencia y la filosofía no tiene ninguna motivación noble o elevada. Heidegger, en cambio, quiere pensar el Ser desde nuevas bases, para lo cual tendrá que evitar el error de considerarlo atemporalmente, en base a la presencia “ante los ojos”. En cuanto a los motivos de Rorty para interesarse en las metáforas perceptivas, creo que tienen que ver con la crítica a la epistemología autoritaria. *Ver X*, entendido así, significa creer en X de un modo indudable; significa compulsión a creer y abandono de nuestra capacidad dialógica. La crítica a las metáforas perceptivas es, en definitiva, la crítica al fundacionalismo. Y ésta es la crítica a uno de los elementos más definitorios de la tradición platónico-kantiana. De ahí mi interés en cuestionar la lectura de Rorty en este punto.

La idea de que Platón sostiene una concepción del conocimiento que lo hace análogo a la percepción no es privativa de Rorty; al contrario, es algo que muchos expertos en su filosofía dan por hecho. Sin embargo, cuando nos preguntamos qué significa específicamente concebir el conocimiento como percepción, o qué significa tal cosa para Platón, como hace Gosling (1993: cap. VIII), las cosas distan de estar claras. Este autor divide su análisis en dos partes principales: por un lado, trata de buscar las evidencias del presunto modelo perceptivo que pudiesen aparecer en el lenguaje platónico. Después de analizar cosas como la abundancia de imágenes perceptivas que llenan los escritos platónicos, o el uso de palabras con connotaciones perceptivas, Gosling concluye que esta clase de elementos no aportan prueba alguna en favor de la existencia de un modelo como el supuesto.

Luego, continúa con una exposición de diferentes argumentos platónicos cuyas premisas o conclusiones parecen ser compatibles con un modelo visual del conocimiento. Así, analiza pasajes en los que Platón contrasta el conocimiento con la creencia verdadera y en los que trata al conocimiento como una facultad; también la afirmación platónica de que no percibimos con los senti-

dos, sino a través de ellos, así como la discusión de la falsedad, ambas en el *Teeteto*. Por último, estudia los argumentos basados en la doctrina de la reminiscencia, en busca de elementos que confirmen la presunta existencia del modelo visual del conocimiento. Después de un análisis exhaustivo, en ocasiones bastante alambicado, concluye que “no existe aún ningún motivo para suponer que Platón creyera que el conocimiento consistía en algún tipo de percepción intelectual” (Gosling, 1993: 187).

Yo acepto el análisis de Gosling, así como su principal conclusión; pienso, eso sí, que desecha algo apresuradamente un aspecto merecedor de mayor atención, como es la abundancia de metáforas e imágenes perceptivas en las obras de Platón. Gosling considera absurdo el fundar un caso basándonos en ese tipo de evidencias lingüísticas; yo no estoy de acuerdo, y a continuación trataré de exponer el motivo. Para ello, debo presentar brevemente el “análisis icónico”, una metodología de análisis textual desarrollada por Carlos Baliñas, cuya hipótesis fundamental es que la vida cotidiana, que influye en los filósofos tanto como en cualesquiera otros seres humanos, sale a flote en el texto filosófico a través de las metáforas y símiles usados por el autor.

Recordemos algo con lo que Rorty podría estar de acuerdo: los datos del mundo no nos llegan de forma caótica, ni aislados unos de otros, sino agrupados en redes de sentido. Esto es algo que la Psicología ha hecho patente al menos desde la época de la *Gestalt*, pero es algo que también podemos ver tratando de buscar coherencia entre diferentes conceptos: el espejo tan mencionado por Rorty puede instalarse coherentemente en una red de sentido que incluya al Sol platónico, la luz del Cuarto Evangelio o la claridad de que habla Descartes, pero difícilmente podría ajustarse con la fuente de los neoplatónicos o la canción agustiniana. Ya que los filósofos, en cuanto seres humanos que son, piensan siempre desde una determinada situación o posición en el mundo, podemos inferir que ésta influye en el modo en que su filosofía es elaborada.

Baliñas (1994: 77) llama “primordios” a las “categorías básicas del mundo de la experiencia cotidiana que aparecen influyendo sobre el discurso filosófico”. Entre éstas se destacan los iconos, una clase especial de imágenes que, por un lado, pueden servir de signo para otra cosa, debido a la semejanza que tienen con ella y, por otro, poseen la particularidad de que dicha semejanza

puede ser extendida sin que se pierda la relación de significación. La cruz, afirma Baliñas, es un símbolo del Cristianismo, pero no serviría como icono, pues su vinculación con Cristo se debe sólo a un rasgo destacado (el cual reposa en última instancia en convenciones). Es muy diferente de un icono<sup>10</sup> como la caverna platónica, que le sirve a Platón para introducir la dicotomía Mundo Real/Mundo Aparente. En este caso, la semejanza se puede extender a toda una red de otras imágenes que son coherentes con la original: Platón puede hablar de la caverna, y también de luces y sombras o del Sol o de la ceguera, sin salirse de un marco coherente. Para Baliñas, cuando nos encontramos con semejantes redes, no es descabellado pensar que la vida cotidiana haya influido en la creación del discurso filosófico.<sup>11</sup>

Teniendo en cuenta las posibilidades ofrecidas por el análisis icónico, probablemente ya no veamos tan absurdo como pretende Gosling el “basar nuestro caso” en la abundancia de imágenes perceptivas dentro de la obra de Platón. Al contrario, ahora podríamos explicar fácilmente dicha abundancia, considerando esas imágenes como huellas de una serie de experiencias cotidianas que subyacen al discurso conceptual de Platón. Así, el hecho de que éste haga amplio uso de metáforas visuales tal vez pudiera ser más significativo de lo que piensa Gosling, pues, si la hipótesis del análisis icónico fuera cierta, tendríamos que la concepción del mundo de Platón es claramente visual. Habríamos encontrado el modelo perceptivo que buscábamos. Este modelo, presumiblemente, habría tenido gran influencia en la filosofía de Platón y por consiguiente en toda la historia de la filosofía. Sin embargo, podemos preguntarnos hasta qué punto esta explicación icónica nos lleva a hablar de fundacionalismo (o de fanatismo por el poder) tal y como lo hace Rorty.

Y me parece que la respuesta debería ser negativa: no hemos encontrado ningún elemento que pudiéramos denominar fundacionalista. Si pensamos en la influencia de la vida cotidiana como determinante del discurso filosófico, y reparamos en la relevancia de la vista para la vida cotidiana (para lo cual podríamos apelar también a razones evolutivas, una posibilidad que no exploraremos aquí), habríamos explicado el presunto “modelo perceptivo” sin mayores complicaciones. Sin ir más allá de decir que la vista es un sentido fundamental para desenvolvernos con seguridad en el mundo, prácticamente una trivialidad. Es decir, aun aceptando que Baliñas estuviese en lo cierto, y por

tanto Platón (pese a las consideraciones de Gosling) sostuviese de hecho un modelo del conocimiento basado en la percepción, no encontraríamos elementos de juicio suficientes para defender que esto llevase necesariamente al fundacionalismo, como cree Rorty. Pasemos a la segunda crítica.

2. Lo limitado de la visión rortiana de Platón puede entenderse fácilmente observando los textos platónicos que podrían esgrimirse en su defensa: el celebrísimo “mito de la caverna”, la analogía de la línea quebrada, en el libro VI de la *República*, la última parte del libro V, donde expone su doctrina de los grados del conocimiento para explicar la diferencia entre filósofos y “filodoxos”, y algunos otros textos, como la analogía del sol y la Idea del Bien. La lectura de cualquiera de ellos nos ayudaría a entender mejor los ataques de Rorty, y podrían darles además un relativo apoyo textual. Yo no profundizaré en estos fragmentos, pero me gustaría recordar que todos pertenecen a un mismo momento de la obra platónica, la cual es muchísimo más amplia. Este hecho debería servir para cuestionar en cierta medida la interpretación rortiana de Platón.

Unas declaraciones de Rorty en su entrevista con José Miguel Esteban, aunque referidas a otro autor, nos permiten ahondar en estas consideraciones. Esteban pregunta a Rorty si “de veras piensa que no merece la pena recuperar ningún aspecto del pensamiento kantiano” (Esteban, 1997: 104) y sugiere como una posible pista la *Antropología en sentido pragmático*. La respuesta de Rorty no deja lugar a dudas: “He de confesar que desconozco ese texto. Muchos kantianos me han reprochado mis críticas a Kant, en la medida en que mis lecturas de Kant son insuficientes. Probablemente tengan razón” (*idem.*). En mi opinión, sucede algo parecido con otros muchos filósofos, especialmente con aquellos que ocupan los lugares más destacados dentro del canon de la tradición platónico-kantiana. Rorty, quizá porque sus críticas a dicha tradición perderían mucha fuerza de tratar con los autores reales y no con las versiones que construye, actúa como si se negara a leer en profundidad a muchos pensadores. En el caso de Platón, es bastante patente: si Rorty estudiase más textos platónicos, sin duda encontraría cosas difíciles de hacer cuadrar con su interpretación.

Recordaré algo generalmente admitido, pero que Rorty no parece tener en cuenta: la obra de Platón va modificándose a lo largo del tiempo. Sin entrar en

el problema de establecer cuáles son precisamente esos cambios, un tópico de los estudios platónicos interesante por sí mismo, voy a partir de algo difícil de poner en duda: la diferencia entre los diálogos de madurez, como la *República*, y los de ancianidad, como el *Sofista* o el *Político*. Rorty, como hemos visto, se fija únicamente en los primeros; yo creo que los últimos contienen elementos que cuestionan la lectura rortiana.

Un ejemplo viene dado por la radicalmente distinta concepción de la filosofía que se desprende de ellos. A mi juicio, si Rorty hubiese atendido a alguno de estos textos de ancianidad, su lectura de Platón podría haber sufrido serios cambios, pues contienen elementos capaces de ponerla en cuestión, y que apuntan en la dirección de un Platón renovado, más afín con las preocupaciones filosóficas de nuestro tiempo. Paradójicamente, quien mejor señala estos elementos es un historiador decimonónico, Theodor Gomperz. Y lo hace en un párrafo que no me resisto a repetir:

[en el *Sofista*] tenemos claramente ante nosotros la fase anciana de Platón, el “veranillo de San Martín” de su filosofía. El anciano pensador tiembla de frío en su cielo de las ideas. La mente y el corazón se interesan más ampliamente por los objetos singulares, los seres singulares y los procesos singulares. Reconoce la deficiencia de toda teoría formulada sin salvedades, rechaza toda negación rotunda. En todas las cuestiones le repugna todo exclusivismo radical, busca transacciones. Trata de obtener un equilibrio entre las antítesis, aun entre la que opone ser y no ser (Gomperz, 2000: 584).

Es difícil ver cómo este equilibrio podría hacerse compatible con la lectura rortiana, centrada precisamente en la ruptura dualista entre los mundos de la apariencia y la realidad. Lo mismo sucede con la famosa “gigantomaquia” y las duras críticas que Platón lanza contra los “amigos de las ideas”. Para Gomperz, lo más destacable aquí es el terreno que ganan las conciliaciones y los matices, frente a las disyunciones exclusivas de obras anteriores; este hecho le parece el “nervio vital” de la filosofía platónica de ancianidad.

Gomperz nos presenta entonces algunos rasgos que pueblan las obras del viejo Platón, siempre en la línea de una negociación entre tesis excluyentes y un mayor interés por los seres y procesos concretos. A mí me gustaría destacar el modo en que Platón se vuelca en el conocimiento del mundo sensible a

través de un método de clasificación y división similar al que posteriormente usarían las ciencias naturales. Para Gomperz (*ibíd.*: 585), “el placer del anciano Platón fue seguir sus pasos [de la naturaleza] y ordenar en grupos todos los objetos y todas las actividades humanas y descender así de lo más general a lo más particular o viceversa”. Este método es utilizado en el *Sofista* con un tono más o menos burlesco, mientras que en el *Político* se aplica a objetos de análisis más serios. Y resulta muy significativo el hecho de que Aristóteles se educase en una Academia en la que este tipo de método taxonómico se aplicaba comúnmente.<sup>12</sup> Él mismo trae aparejado, además, un cambio notable, y a mi juicio muy interesante para contrastar con ciertas concepciones pragmatistas de la filosofía griega y de Platón en particular.

Éste, al abrirse a lo concreto, se ve obligado a reducir la trascendencia otorgada a las diferencias de valor entre las distintas ciencias. Dicho con palabras de Bacon: (el sol de) la ciencia brilla igual sobre los palacios que sobre el estiércol.<sup>13</sup> Por ello, todas las taxonomías basadas en valoraciones humanas le acaban pareciendo estúpidas a Platón: dividir el género humano en griegos y bárbaros es tan tonto como hacerlo en frigios y no-frigios, o entre escitas y no-escitas. Gomperz señala una interesante relación de este “desarrollo hacia la ciencia pura” (Gomperz, 2000: 586) con el famoso pasaje de las Formas del pelo y la suciedad en el *Parménides*. Como sabemos, aquí Parménides dice al joven Sócrates que a medida que madure irá dejando de respetar la opinión de los demás hombres y empezando a considerar que hasta esa clase tan humilde de cosas corresponde a una Forma. En opinión de Gomperz, este pasaje podría marcar el inicio del viraje platónico hacia la ciencia.

Los frutos de muchas de las semillas sembradas en el *Sofista*, continúa Gomperz, son cosechados en el *Político*. Yo quisiera destacar uno de los hallazgos más sorprendentes que Gomperz encuentra en esta obra: el abandono del intelectualismo socrático. Esta doctrina es clave para entender las concepciones morales de Platón, y para los fines de este artículo reviste un significado especial, por ser uno de los objetivos más duramente criticados por Nietzsche, de quien parecen depender muchas de las concepciones rortianas sobre la filosofía griega. Platón camufla esta ruptura con el intelectualismo como una crítica al “verbalismo” de su enemigo Antístenes, nacido de la rigidez conceptual. Gomperz lo expresa de un modo ligeramente exaltado, pero que no deja

lugar a dudas: Platón “en ninguna otra parte se muestra más libre de esta inclinación [al ‘verbalismo’] que aquí, donde él mismo aconseja ‘no tomar las palabras demasiado en serio’ y más bien aprender a comprender ‘el difícil idioma de los hechos’. Su liberación de las cadenas del eleatismo se ha completado. *Un halo del espíritu de Bacon, del espíritu inductivo moderno, lo ha rozado*” (*ibíd.*: 593, énfasis añadido). Qué pueda ser Platón “rozado por el espíritu de Bacon”, y hasta dónde pueda llegar una lectura de su obra basada en esta intuición de Gomperz, no voy a discutirlo aquí, pese a su innegable interés. Me interesaba tan sólo sugerir la posibilidad de lecturas de Platón alternativas a la rortiana, y creo que esa tarea ha sido cumplida. Rorty, como ya he dicho, no muestra el más mínimo interés por las mismas.

3. En su ataque contra Platón y su presunto autoritarismo, Rorty también tira por la borda algunos de los elementos más aprovechables de Platón, los cuales pueden ser interpretados desde una óptica diametralmente opuesta. El propio mito de la caverna, por poner un ejemplo, pese a estar cargado de elementos que parecen mostrar un modelo perceptivo subyacente, un modelo que para Rorty sería fundacionalista y por tanto autoritario, está basado en un tema tan profundamente emancipatorio como el salir de prisión. Lo mismo sucede con una imagen a nuestro parecer aun más atractiva, como es la siguiente, tomada del *Fedón* (*cfr.* Platón, 1998: 426): un pez que lentamente asciende hacia la superficie, desde su cueva submarina, hasta que salta fuera del agua y es bañado por el sol y el viento, difícil de interpretar de modo autoritario.

Tal y como Platón lo da a entender, se trata de un momento de plenitud en que el pez abandona las servidumbres de su condición y es, por un instante, totalmente libre, libertad que se muestra incluso en los aspectos kinestésicos de esta imagen. El pez, que venía nadando con todas sus fuerzas, da un último coletazo en el interior del agua y, al salir de ésta, se encuentra con que gracias a la menor resistencia del aire su esfuerzo se ve multiplicado y, por un momento, siente que vuela hacia el lejano cielo azul. Ambas imágenes poseen una característica emancipatoria que, dada su situación central en la teoría platónica, debería alertarnos acerca de lo cuestionable de la lectura de Rorty. La influencia que se encuentra detrás de ésta es obviamente Nietzsche, alarmado ante el miedo platónico a la contingencia de la vida y su consiguiente necesidad de

inventar un mundo ideal que, como la Esfinge, permanezca por siempre inmutable. El autor alemán considera a Platón un fugitivo de este mundo, un adorador de la Esfinge. Pero Grecia no es Egipto, y la opinión de Nietzsche, y por tanto la de Rorty, que es la que aquí me interesa, puede criticarse basándonos en este hecho.

Pensemos en un grupo de seres humanos realmente oprimidos: judíos y gitanos en un campo de concentración nazi; niños esclavizados en una factoría textil de algún país asiático; mujeres obligadas a golpes a prostituirse en los bajos fondos de cualquier capital europea. Y preguntémosnos cómo escucharían estas personas el mito de la caverna, o cualquier otro pasaje que, como éste, se ajuste perfectamente a la crítica de Rorty a Platón, debido a su relación con el “principio platónico” y demás aspectos epistemológicos que nuestro autor considera tan negativamente. Esta gente podría escuchar el mito con alegría. Podrían pensar que tal vez las cosas no estén tan mal, que tal vez haya esperanza, esa esperanza a la que Rorty llega por un camino algo más tortuoso, después de renunciar a todo apoyo que no sea ella misma y que por ello es obligatoriamente “infundada” (*groundless*).

En mi opinión, Rorty (al igual que Nietzsche) aparenta presuponer una cierta ignorancia o estupidez de la gente, en el sentido de pensar que, siendo esclavos, se dejarán apaciguar escuchando mitos de liberación. Tal vez ambos tengan un punto de razón, especialmente si nos fijamos en la influencia negativa del cristianismo en determinadas épocas de la Historia. Pero no creo que sea aplicable a Platón, o no sin violentar mucho su doctrina y convertirla en un cristianismo *avant la lettre*. A veces, los cuentos de libertad son la llamada para nuestra propia búsqueda de la libertad. Es cierto que en ocasiones nos aletargan pero también es cierto que otras muchas veces nos despiertan, nos inspiran, e incluso nos llaman a la lucha. El propio cristianismo, contra el que parece dirigirse fundamentalmente la (a menudo atinada) crítica nietzscheana, ha dado a luz una Teología de la Liberación. Esta reelaboración en clave izquierdista del mensaje cristiano parecería dar la razón acerca del interés que posee el “reciclaje” de los elementos tradicionales. Puedo decir esto de otra manera, y afirmar que las personas oprimidas leerían a Platón de un modo muy diferente a como lo hace Rorty. Teniendo en cuenta que en el mundo, por desgracia, hay muchas más personas marginadas que “liberales burgueses

posmodernos”, la interpretación rortiana pierde gran parte de su valor. Se entiende que Ernest Gellner haya podido comparar a los neopragmatistas como Rorty con gente que, yendo en medio de la tempestad con una motora de gran poder, no entiendan que las personas cuyos barcos son peores tengan miedo y se desesperen (*cf.* Gellner, 2000: 109).

Pero no hay necesidad de irnos a los extremos que hemos mencionado arriba. Cualquiera de nosotros, por más liberal, burgués y posmoderno que sea, tiene el mismo derecho a soñar. Resulta curioso que Rorty, con la elevada valoración que otorga a la Literatura, sólo se fije en libros como *La cabaña del tío Tom* o el *Diario de Anna Frank*, de contenido claramente social, excluyendo así una enorme parte de la Literatura de todos los tiempos. La gente, muchas veces, lee para olvidar sus preocupaciones cotidianas, y ello no implica que abandone el mundo real y lo deje a un lado para siempre. Al contrario, en ocasiones es la condición para regresar con nuevas fuerzas a las peleas de lo cotidiano, igual que volvemos a un viejo problema con más ganas y con ideas nuevas cuando lo hemos abandonado un tiempo. No deberíamos tirar a la basura (o recluirlas en el ámbito de “lo privado”) tan apresuradamente las formas artísticas “evasivas”, pues son una parte más del arsenal de nuestros recursos para habérnoslas con el mundo. Existen sólidos motivos pragmáticos que nos aconsejan el mantenerlas en uso público.

Algo semejante podríamos decir de actividades como las matemáticas, incluso cuando se convierten en obsesión. Si este fue el caso de Platón, como también parece haber sido el de Russell y algunos otros, no veo por qué debe considerarse (tan) negativamente. Los teóricos no molestan a nadie en cuanto teóricos. Aun cuando efectivamente estuviesen escapándose del mundo, ello no implica un daño a los demás seres humanos. Usualmente son bastante más peligrosos quienes buscan una intervención directa en el mundo. Tal vez Rorty nos quiere advertir de que perderse en la teoría no es lo mejor que podemos hacer con nuestras vidas, o de que hay cosas mejores en las cuales invertir el tiempo. Eso parece correcto, pero existen modos de hacerlo que no implican denigrar a Platón. Desde este punto de vista, Rorty parece un médico que recomendase cortar la pierna para curar el mal olor de un pie.

### III

Finalizo así mi crítica a la lectura rortiana de Platón, la cual he restringido a tres aspectos que resumiré a continuación. En primer lugar, he tratado de mostrar que existen serias razones para considerar al presunto modelo perceptivo que permanece latente bajo la obra de Platón como una convención de la exégesis platónica. Además, presenté una hipótesis según la cual Platón bien pudo haber tenido un tal modelo visual del conocimiento y pese a ello carecer de las características negativas señaladas por Rorty. En un segundo momento, quise evidenciar que las consideraciones de éste se refieren únicamente a una zona muy limitada de la obra platónica, por lo que podrían no ser demasiado importantes si observamos las cosas desde un contexto más amplio. Para ello, proporcioné tan sólo un par de ejemplos de las sorpresas que nuestro autor podría encontrar en la obra platónica vista en su conjunto. Por último, hice unos comentarios sobre algunos aspectos especialmente “emancipatorios” de dicha obra que Rorty parece no tener en cuenta.

Después de este resumen de mi crítica, es importante preguntar ¿cuál puede ser su relevancia a la hora de valorar la lectura rortiana? Para ello, debo comenzar con una advertencia: tal como Rorty parece poner las cosas en ocasiones (hablando de redescrición en nuestros propios términos del lenguaje de los antecesores, por ejemplo), parecería que *nada* pudiese afectar su lectura. Si cada uno tiene el derecho de jugar a su antojo con los textos, igualmente legítimo es decir una cosa que la contraria; no existe, pues, modo alguno de criticar la lectura rortiana (ni ninguna otra, incluyendo cualquier crítica que pudiésemos hacer a Rorty). Sin embargo, esto no es un problema, ya que Rorty, cuando se refiere a Platón, no da la impresión de estar jugando con sus textos —à la Derrida; por el contrario, parece estar interesado en realizar un análisis serio, lo que en otro lugar ha llamado una “reconstrucción racional” (*cf.* Rorty, 1990: 69-77). Es por ello que debemos aceptar lo que Rorty dice sobre Platón como indicativo de lo que cree al respecto, sin rastro alguno de ironía. Obrando así, las tres líneas que he seguido en mi crítica podrán verse como ataques efectivos contra la lectura rortiana de Platón. Teniendo en cuenta esta crítica, y pensando en las muchas otras que se le podrían hacer, creo estar justificado a la hora de afirmar que el Platón de Rorty es poco menos que

una caricatura. Es cierto que tal caricatura parece servir a una finalidad “política” (relacionada con el ataque rortiano a la tradición) perfectamente definida, y que por ello podríamos admirar el grado en que cumple sus objetivos, todavía en mayor medida si es que estamos a favor de los mismos; incluso, dando un paso de la política hacia la estética, podríamos admirar su expresividad. No considero necesario discutir estos detalles, pues me basta con recordar que, desde cualquier punto de vista medianamente preocupado por la fidelidad historiográfica, la práctica de construir caricaturas de los filósofos no es en absoluto recomendable.

Resulta mucho más interesante preguntarnos por las causas de que la lectura rortiana se desarrolle en tan malos términos con Platón. Al respecto, creo que Habermas nos proporciona una interesante intuición, cuando caracteriza a Rorty como “antiplatónico platónicamente motivado” (Habermas, 2000: 32). Tal caracterización está sólidamente apoyada en la historia personal de Rorty, pues Platón ejerció una gran influencia sobre nuestro autor, como confiesa en su ensayo autobiográfico “Trotsky y las orquídeas silvestres”. En su juventud, Rorty se introduce en la filosofía con un vago deseo de convertirse en platónico, de ver las cosas desde el mismo punto ahistórico, absoluto, que Platón propone. Sin embargo, las cosas no salen bien: Rorty no es capaz de aclarar si el platónico aspira a la irrefutabilidad (a que no existan contraargumentos para sus afirmaciones) o a alcanzar un estado puramente individual en el que no haya lugar para la duda, un estado de “bienaventuranza” semejante al de los místicos. Esto provoca que se desilusione con el platonismo, hasta el punto de que resulta legítimo entender todo su periplo filosófico como un producto de tal desilusión. El propio Rorty (2002: 161) reconoce que “nadie dedicaría su vida a una campaña contra la metafísica si no hubiese estado alguna vez fascinado por Platón y Kant”.

Afirmaciones como ésta son muy fáciles de conectar con la temática del parricidio, un punto sin el cual, a mi juicio, no se puede entender la reconstrucción rortiana de la historia de la filosofía. El tema del parricidio es expuesto con detalle en “Pragmatismo y religión”, una de las conferencias que Rorty dictó en Girona el año 1996. Aquí, Rorty trata de complementar las consideraciones de Blumenberg acerca del progreso humano con el relato freudiano del modo en que el superego (y la consiguiente cooperación social que posibi-

lita) nacen del asesinato del Primer Padre. Tras este asesinato, la culpabilidad sentida por los participantes en el mismo hace que se elija un sustituto para el padre perdido, iniciándose así el camino que desde el totemismo acabará en el monoteísmo, con el cual el padre recupera su poder. Rorty (2000b: 35) identifica el platonismo como una “versión despersonalizada de este tipo de monoteísmo”, en la cual “el mejor modo de complacer al Padre [es] haciendo matemáticas” (*ibid.*: 36). Y completa sus consideraciones diciendo que si Dewey hubiese leído a Freud, lo habría usado para reforzar su propia narrativa de la superación occidental de los dualismos griegos a través de la democracia y la tecnología. De este modo, puede atribuir a Dewey la afirmación de que sólo los pragmatistas sacan “todo el provecho del parricidio” (*ibid.*: 38).

No debemos dejar que esta mezcla de autores (por otra parte, tan típica de Rorty) nos desoriente, pues la idea subyacente está bastante clara. Se trata de llegar a un punto donde no adoramos nada no-humano. Un punto en el que admitimos que la comunidad humana es la única juez pertinente de cualquier cuestión y que, por tanto, la única “objetividad” a que podemos aspirar es un consenso intersubjetivo cada vez mayor. Estas son ideas que podrían ser aceptadas prácticamente de manera intuitiva, pero Rorty parece haber llegado a ellas por una vía bastante accidentada, que le llevó del platonismo al pragmatismo (ambos términos en “rortiano”) a través de sucesivas terapias, facilitadas por héroes como Quine, Heidegger o Davidson. Es comprensible que cargue las tintas en los aspectos negativos de sus opresores, lo mismo que en los positivos de sus liberadores, pues está tratando de crear unos padres cuyo monstruoso comportamiento convierta en héroes a sus asesinos.

Un posible apoyo para esta reflexión iniciada por la sugerencia de Habermas nos lo aporta la reflexión sobre el mayor “pecado” que Rorty achaca a Platón: el proponer una imagen del mundo difícil de compatibilizar con la visión darwinista del mundo y por tanto con toda la ciencia actual. Es difícil no estar de acuerdo con esta afirmación, que subraya (a mi juicio en deuda con el Dewey de “La influencia del darwinismo en la filosofía”) la dificultad de conciliar el antinaturalismo platónico con Darwin. Pero cuando observamos algunas otras declaraciones rortianas, notoriamente aquellas en que afirma que sus apelaciones a Darwin son “meros artificios” (Rorty, 2000a: 163), dudamos de su sinceridad. A diferencia de autores como Dennett o el propio Dewey,

que asumen el evolucionismo hasta sus últimas consecuencias, el influjo de Darwin sobre la obra de Rorty parece bastante superficial. Adoptando el punto de vista que he tratado de defender, tal apelación a Darwin podría verse como un modo de aplacar la culpabilidad, causada por uno de los presumibles ataques de nostalgia posterior al parricidio. Rorty trataría así de justificar su participación en el asesinato de Platón, o la dicha que sintió tras el mismo, proponiendo razones que suenen convincentes.

Si mis consideraciones son verosímiles, habremos de admitir que la aproximación de Rorty a Platón (y en general a la historia de nuestra disciplina) tiene un carácter parricida. En ese caso, cabe hacer algunas consideraciones al respecto, las cuales pueden servir para finalizar nuestro artículo. Primero, como he tratado de mostrar en otro escrito (*cfr.* Esteban y Filgueiras, 2006), es preciso reconocer que tal estrategia probablemente dé frutos a nivel retórico. Este aspecto persuasivo de la reconstrucción rortiana no debe perderse de vista en ningún momento, pues es una pista que proporciona cierta continuidad a las dispersas “campañas” en que se embarca nuestro autor. Mi segundo comentario es, hasta cierto punto, una defensa de Rorty: a veces conviene acercarse a la tradición con cierto espíritu impío y burlón; una actitud excesivamente respetuosa o de admiración nunca hará que nos libremos de los peores aspectos que la tradición trae consigo. Esta posibilidad podría llevarnos a reconocer (*pace* Haack y quienes como ella calumnian la obra rortiana) la utilidad de algunos de los análisis de Rorty, especialmente los de corte parricida. Sin embargo, y este es mi tercer comentario, los riesgos son evidentes. Uno de ellos, no el menos alarmante, es que estas aproximaciones parricidas pueden provocar una tendencia a eliminar “al por mayor”, sin demasiado criterio, de modo que acabemos perdiendo cosas de utilidad.

En este punto, quisiera apelar a un sano pragmatismo, capaz de considerar el pasado de nuestra disciplina no como un lastre pesado y agobiante ni como una edad de oro a imitar, sino como un vasto conjunto de recursos a nuestra disposición. Aplicado al caso de Platón, la conclusión es palmaria. Si el problema fuese realmente su incompatibilidad con Darwin, entonces tendríamos que ponernos a buscar puntos de contacto, pues parece más fácil hacer compatibles a ambos autores que excluir a Platón de la conversación filosófica. Conectar a Platón con las preocupaciones más actuales de nuestra disciplina y del

resto de la cultura, es un reto que, a nuestro juicio, no estará fuera del alcance de la filosofía de las próximas décadas. La historia de la disciplina nos da una pista a este respecto, al recordarnos que (casi) todas las épocas han tenido su Platón y su Aristóteles. Durante el siglo XX se produjo una relativa recuperación de Aristóteles (pensemos sin ir más lejos en la obra de Dewey y de Heidegger, dos de los héroes rortianos). ¿Está en camino un Platón digno de nuestra época, capaz de suscitar un renacimiento platónico? No lo sé, pero la perspectiva desde luego resulta mucho más estimulante que meter para siempre a Platón en el cajón de los trastes viejos, como parece desear Rorty.

### Bibliografía

- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1987.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Mestas Ediciones, 2001.
- Carlos Amable Baliñas, “Pensamiento icónico”, *Ágora* (Santiago de Compostela), vol. IV (1984), pp. 169-181.
- “Análisis icónico de la Filosofía”, *Letras de Deusto* (Bilbao), Vol. 24, nº 62, 1994, pp. 61-86.
- “Relectura icónica del mito de la caverna”, en Ángel Álvarez Gómez y Rafael Martínez Castro (coords.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago, 1998, pp. 385-401.
- Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, México, Porrúa, 1998.
- Daniel A. Dombrowski, “Rorty on Plato as an Edifier”, en Peter Hare (ed.), *Doing Philosophy Historically*, Buffalo, Prometheus Books, 1988, pp. 73-84.
- “Rorty and Popper on the Footnotes to Plato”, *Dialogos*, nº. 49, 1987, pp. 135-146.
- José Miguel Esteban Cloquell, “Cómo ser un buen pragmatista. Conversación con Richard Rorty”, *Debats* (Valencia), nº 61, 1997, pp. 100-106.
- “Lo viejo, lo nuevo y su absorción. Comentario a ‘Viejo y nuevo pragmatismo’ de Susan Haack”, *Diánoia. Anuario de Filosofía* (Ciudad de México), Vol. XLVIII, Número 50 (2003), pp. 181-199.
- *Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea*, Cuernavaca, UAEM-FH, 2006.
- José Miguel Esteban Cloquell y José María Filgueiras Nodar, “El relato de la historia de la filosofía como herramienta de persuasión: el caso de Richard Rorty”, ponencia presentada en el XXII Simposio Internacional de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Historia e historicidad de la filosofía. Homenaje a José Antonio Robles”, el 23 de noviembre del 2006.

- José María Filgueiras Nodar, *La reconstrucción historiográfica de la epistemología en Richard Rorty*, Tesis Doctoral, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos - Facultad de Humanidades, 2007.
- Ernest Gellner, "Ilustración, ¿sí o no?", en Józef Niznik y John T. Sanders, *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 105-114.
- Theodor Gomperz, *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía de la antigüedad*, Vol. 2, Barcelona, Herder, 2000.
- J.C.B. Gosling, *Platón*, México, UNAM-I.I.F., 1993.
- Jürgen Habermas, "Richard Rorty's Pragmatic Turn", en Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 31-55.
- Werner Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, FCE, 1995.
- Platón, *Diálogos*, México, Porrúa, 1998.
- Bjorn Ramberg, "Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson", en Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 351-370.
- Richard Rorty, "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros", en Richard Rorty, Jerome B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 69-98.
- *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
  - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos II*, Barcelona, Paidós, 1993.
  - *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996a.
  - *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona, Paidós, 1996b.
  - *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1998a.
  - *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998b.
  - *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del Siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1999.
  - "Comentarios sobre filosofía y los dilemas del mundo contemporáneo", en Józef Niznik y John T. Sanders, *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, Madrid, Cátedra, 2000a, pp. 161-166.
  - *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Ariel, 2000b.
  - *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós, 2000c.
  - *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2001.
  - *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Richard Rorty, Jerome B. Schneewind y Quentin Skinner, "Introducción", en Richard Rorty, Jerome B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 15-29.

Richard Rumana, *Richard Rorty. An Annotated Bibliography of Secondary Literature*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2002.

### Notas

1. Este artículo se basa en varios apartados de mi tesis doctoral. Quisiera aprovechar estas páginas para agradecer a mi director, José Miguel Esteban Cloquell, el apoyo que me brindó, en todos los niveles, durante la realización de la misma. Además de las sugerencias puntuales, algunas de las cuales aparecen consignadas a lo largo del artículo, debo agradecerle muchas de las intuiciones de fondo de mi trabajo y, muy especialmente, su preocupación constante porque desarrollara un estilo de escritura adecuado a los objetivos del trabajo académico.

2. El libro de Rumana mencionado en la bibliografía nos ofrece un buen ejemplo de cuán amplia resulta la bibliografía sobre Rorty, la cual no ha dejado de crecer desde los años setenta.

3. *Cfr.* las siguientes líneas de la *Ética a Nicómaco*: “no se debe buscar en todos los razonamientos la misma exactitud [...] es propio del hombre culto procurar alcanzar la exactitud en cada género de conocimientos, en el grado y medida de exactitud que la naturaleza del asunto a examinar permite. Por eso resulta absurdo exigir a un matemático argumentos persuasivos, como exigir a un retórico demostraciones rigurosas” (Aristóteles, 2001: 26-27). Este fragmento nos sirve para establecer una oposición entre por un lado Platón y Kant, partidarios de las Matemáticas, y por otro Aristóteles y Hegel, contrarios a las mismas y favorables a un modelo biologicista el primero e historicista el segundo. Agradezco a José Miguel Esteban esta sugerencia.

4. Existen numerosas concomitancias y puntos de acuerdo entre platonismo y cristianismo, lo que explicaría la adopción de tal filosofía por parte de la religión cristiana en sus orígenes. Rorty (2000b: 56-57, 66) explora esta clase de concomitancias en “El pragmatismo como un politeísmo romántico”.

5. Por ejemplo: “si no hubiese existido Platón, a los cristianos les hubiera costado bastante más vendernos la idea de que lo que Dios quiere de nosotros en realidad es amor fraternal” (Rorty, 1998b: 45).

6. “Son imágenes más que proposiciones, y metáforas más que afirmaciones, lo que determina la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas” (Rorty, 2001: 20).

7. En términos más actuales, diríamos que se trata de la diferencia entre el “conocimiento de que” y el “conocimiento de”.

8. La exposición de este modelo común a platonismo y cristianismo se encuentra en Rorty, 1996b: 162-163.

9. En la bibliografía destacan dos autores dedicados a esta tarea. William M. Goodman, en su “Theatetus, Part II: A Dialogical Review”, nos presenta una interesante contraposición entre Rorty y Platón, basada en el *Teeteto*, en la cual Rorty ocupa el lugar del relativista Protágoras y tanto Platón como Teeteto se ponen a discutir con él los temas presentes en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (cfr. Rumana, 2002: 40-41). Por su parte, Daniel Dombrowski, en “Rorty on Plato as an Edifier” y “Rorty and Popper on the Footnotes to Plato”, discute algunos aspectos de la interpretación rortiana de Platón. El primer artículo, por ejemplo, trata de mostrar cómo Platón tendría que figurar en la lista rortiana de héroes, en vista de la admiración que Rorty parece sentir hacia ciertos aspectos edificantes de la obra platónica. En el segundo artículo, Dombrowski comenta que Rorty parece corroborar la famosa afirmación de Whitehead, en vista del interés que dedica a Platón.

10. Baliñas llama la atención sobre el hecho de que la palabra que generalmente se ha traducido como “mito” a lo largo de la obra platónica es, precisamente, *eikon*.

11. “Platón ‘comparó’ los dos Mundos a una caverna de la que se sale hacia el exterior. Pero ¿no habrá ocurrido antes que se le ocurrió que hubiese Dos Mundos porque la vida cotidiana le ofrecía las parejas luz/obscuridad, aire libre y lugar cerrado? De suyo, la dualidad se cumple en ambos campos (en el filosófico y en el cotidiano) pero tenemos motivos para sospechar que la idea surja de la experiencia cotidiana” (Baliñas, 1994: 79). Evidentemente, este fragmento nos muestra de una manera muy simplificada las posibilidades de leer la obra platónica desde el punto de vista del análisis icónico. Un intento más elaborado sería su “Relectura icónica del mito de la caverna”.

12. Sabemos esto por una fuente secundaria, el autor cómico Epícrates (cfr. Gomperz, 2000: 585n1). Werner Jaeger reflexiona sobre las críticas de Epícrates a la Academia, y nos advierte que no debemos pensar que los platónicos llevaban a cabo sus clasificaciones botánicas y zoológicas con el mismo espíritu que los científicos naturales de siglos posteriores, es decir, con “un interés por los objetos mismos, sino a fin de aprender las relaciones lógicas entre los conceptos” (Jaeger, 1995: 29). Sin embargo, también subraya la cercanía de las concepciones platónicas a ese espíritu posterior que ya estaba prácticamente presente en Aristóteles (cfr. Jaeger, 1995: 30).

13. Agradezco esta sugerencia a José Miguel Esteban.