



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES PLANTEL SUR

ACADEMIA DE HISTORIA

FILOSOFÍA

MONOGRAFÍA

LA NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA: VERDAD Y POESÍA

Blanca Estela Figueroa Torres
David Ochoa Solís
Ricardo González Santana

La naturaleza de la filosofía: verdad y poesía consiste en tres ensayos, “Platón, la verdad y la sabiduría” de Blanca Estela Figueroa Torres (BEFT), “Lógica, mitología y ontología de la ciencia real en el *Político* de Platón” de Ricardo González Santana (RGS) y “Rorty: pragmatismo y solidaridad” de David Ochoa Solís (DOS). *La naturaleza de la filosofía: verdad y poesía* es una monografía dirigida a profesores de Filosofía que apela, con matices distintos en los tres ensayos, a un saber inicial especializado, el de un profesor de Filosofía.

Los tres ensayos se pueden adscribir, *post factum* y con algo de artificio, al campo de la dilucidación de la Verdad. Para BEFT, con una mirada al mismo tiempo minuciosa y veloz, la verdad no es eso que dice Platón; según RGS la verdad se construye como dice el autor de los *Diálogos*, con argumentos y definiciones; por su parte, DOS, en la huella pragmática de Richard Rorty, acota que la verdad no es relevante, es más importante la vida y el sufrimiento de los hombres.

En cuanto a la Poesía —mirada como aquello que vas más allá de la razón— los ensayos de BEFT y DOS tienden puentes entre sí, en tanto que para BEFT el amor a la verdad colinda con lo inimaginable e indecible y DOS ve en la poesía, en las metáforas de creación de uno mismo, un mejor camino para la solidaridad entre los hombres. RGS, atendiendo a la lógica de Platón, identifica en el mito un recurso que permite ver con nitidez la validez de argumentos provenientes de un horizonte racional.

~~~

“Platón, la verdad y la sabiduría” propone un atisbo crítico de la visión platónica de la filosofía. La referencia a la vastedad de contenidos en los *Diálogos* de Platón —“el amor, el alma, la escritura, la ética y la política, la teología, la poesía, la metafísica, la física, la historia, la retórica, y todos los etcéteras que se quiera”— permite a BEFT afirmar que los *Diálogos* son “magistralmente verosímiles, pero no son diálogos verdaderos, no son historia, son esencialmente textos de ficción, son

literatura. Son *poiesis* (creación). y por lo mismo son obras de arte”. La crítica se centra en develar el carácter artificioso y literario de la verdad propuesta por Platón

“Platón, la verdad y la sabiduría” es un ensayo que acude a la memoria en el momento de la escritura y construye —desde una sabiduría que no prescinde de la experiencia— calas en el corazón de la filosofía de Platón: la verdad y la sabiduría. BEFT estructura “Platón, la verdad y la sabiduría” en apartados que oscilan de los problemas a tratar, a la experiencia y participación de la misma BEFT en la dilucidación de los saberes, tanto del filósofo en tanto que individuo, como los de los propios *Diálogos* y, también, los de los “filósofos” que lo precedieron. En la misma tradición de Platón, el ensayo de BEFT tiene un tono dialéctico que concita respuestas a sus provocativas argumentaciones. Se puede atribuir a BEFT una cierta intención de escandalizar a los filósofos, *épater les philosophes*.

Blanca Estela Figueroa Torres cierra su ensayo reconociendo el valor de la argumentación y de la lógica, y, aunque sea posible, dice BEFT, que el amor a la sabiduría no sea amor a la verdad, quizá debiera ser amor a las personas. Con un tono poético concluye “El amor a la sabiduría es el silencio y el abrazo de quien sufre ante la muerte. Es no tener ninguna respuesta y esperar la lluvia y la mañana de mañana para esperar que tal vez llegue y si no llega, pues tal vez mañana. Es olvidar el tiempo, tu cumpleaños, que te estaba esperando y no llegaste. El amor a la sabiduría tal vez sea llorar frente a la desgracia de Medea y la de Edipo, la de Jesucristo y la de los desaparecidos y muertos por nada”.

~~~

“Lógica, mitología y ontología de la ciencia real en el *Político* de Platón” tiene, en principio, las mismas preocupaciones que BEFT, pero una mirada distinta: RGS acoge las ideas sobre la verdad y el método que concibe Platón para tejerlas. El autor de “Lógica, mitología y ontología de la ciencia real en el *Político* de Platón” se ocupa de mostrar cómo, a través de la construcción de la figura de un buen gobernante, Platón proporciona las bases de la lógica y la ontología articuladas, final y paradójicamente, con el mito. El ensayo se centra en mostrar el carácter necesario de la verdad y la pertinencia de establecer la naturaleza de las cosas.

“Lógica, mitología y ontología de la ciencia real en el *Político* de Platón” es un ensayo riguroso que examina cómo construye Platón “la ciencia real”. La dilucidación de RGS se ocupa de explicar quiénes son los personajes que intervienen en el *Político*, la estructura del diálogo y sus temas centrales, seguida de una explicación de cada uno de ellos. Posteriormente da cuenta del método empleado por Platón y de su aplicación a la ciencia real, examina la teoría del modelo y la teoría del justo medio aplicadas a la política, y cómo es el gobierno de quien tiene sabiduría.

RGS concluye su ensayo afirmando que, más que una teoría, el *Político* es “una forma de investigar que puede ser utilizada en varios ámbitos del conocimiento”. Finalmente, sostiene el autor de “Lógica, mitología y ontología de la ciencia real en el *Político* de Platón” los resultados que arroja el método son los siguientes: la ciencia real y política es la que “presta atención a las leyes y a todos los asuntos políticos y a todos ellos los entreteje del modo más correcto”, es por ello que “si abarcamos con un nombre que indique su poder sobre la comunidad, tendríamos que llamarla, con toda justicia, «política»” (Platón, 2008: 606).

~ ~ ~

“Rorty: pragmatismo y solidaridad” propone dejar de lado la verdad y acudir a la poesía para vislumbrar un mundo más solidario. DOS examina y da cuenta de los argumentos que presenta Rorty en *Contingencia, ironía y solidaridad*, se detiene en los tres conceptos que dan título al libro, y se ocupa lateralmente de la forma como en *La filosofía y el espejo de la naturaleza, Philosophy and Social Hope* y *Consecuencias del pragmatismo* el filósofo americano redondea sus argumentos. Rorty, refiere DOS, se opone vehementemente al esencialismo, la antigua noción de que la realidad y las cosas comprendidas en ella tienen una naturaleza *intrínseca* algo que nuestra comprensión del mundo tiene que discernir.

Con esta perspectiva en mente, en un estilo muy lindante al panfleto —un ensayo corto que defiende con vehemencia partisana, en busca de aprobación, una tesis más repetida que probada— DOS recupera la mención que hace Rorty de Platón al principio del Libro II de *La república*, donde afirma que las propiedades de

un hombre justo y virtuoso no tienen nada que ver con nuestras situaciones humanas o nuestros juicios sobre ellas, son propiedades abstractas del alma humana. Rorty, por su parte, no se interesa en refutar los argumentos de Platón, solo aconseja dejarlos de lado pues se han convertido en un obstáculo para la solidaridad entre los hombres. Preocupados por la esencia de lo justo, nos olvidamos de la vida que realmente vivimos y de las formas de mejorarla.

DOS clausura su ensayo reivindicando, como lo hace Rorty en *Consecuencia del pragmatismo*, la literatura como ápice de los logros humanos. Ve en ella el triunfo de la Poesía en su antigua disputa con la Filosofía, una victoria final de las metáforas de creación de sí mismo sobre las metáforas de descubrimiento. Las metáforas de creación de sí mismo, sostiene Rorty, son un mejor camino para la solidaridad entre los hombres.

~~~

*La naturaleza de la filosofía: verdad y poesía* es una monografía para lectores de Filosofía que reclama de ellos un diálogo que integre sus horizontes de saber con las disonancias dispuestas, con más o menos saber, por sus autores.

BEFT, DOS y RGS

o

BEFT, RGS y DOS

## Filosofía: Platón, la verdad y la sabiduría

Blanca Estela Figueroa Torres

Predomina hoy un concepto de filosofía: el platónico, entendiéndose a la filosofía como una disciplina académica que tiene a la razón y a la argumentación como método para aprehender la realidad. El concepto platónico predominante y el otro, el que reverbera insidiosamente en la realidad cotidiana, ambos van a ser tocados a lo largo de este texto.

### I Platón

En los *Diálogos* de Platón, decíamos antes, se encuentra todo o casi todo. Se pueden advertir ahí, por ejemplo, escenas dramáticas, algunas profundamente conmovedoras, vemos el recuento y elaboración de mitos y alegorías, tránsitos místicos, clases de geometría e incontables despliegues argumentativos, así como el desarrollo de todos los temas posibles e imaginables, el amor, el alma, la escritura, la ética y la política, la teología, la poesía, la metafísica, la física, la historia, la retórica, y todos los etcétera que se quiera. Los *Diálogos* de Platón son un diccionario etimológico y la primera enciclopedia temática de la humanidad, también con frecuencia son la recreación escenificada y detallada de encuentros callejeros, banquetes, *picnics* entre aparentes amigos y conocidos así como con personajes extraños, algún esclavo, extranjero o mujer; convivencias entre interlocutores ficticios y a modo.

Se incluye en los *Diálogos* un juicio público comparable con el de Jesucristo, un juicio argumentado como ninguno y trágico en el más puro modelo aristotélico. Juicio que culmina con la condena a muerte del acusado, Sócrates, condena que, a la luz de la mirada platónica y de la posteridad fue absolutamente injusta. La Apología de Sócrates y la extraordinaria argumentación puesta por Platón en la boca del condenado a muerte han influido de manera imponderable en la cultura occidental hasta el día de hoy. Hay que decir, sin embargo, ya hecha la comparación

entre Sócrates y Jesucristo, que este último era, según su propio decir, un ser divino, un ser que por un misterio incomprensible era hijo de Dios, mientras que la mortalidad de Sócrates es inusitadamente reiterada en un silogismo famoso que concluye: "Sócrates es mortal". Sócrates, como lo escribe Platón en el diálogo *Fedón*, bebe una sustancia venenosa que lo mata, no sin antes justificar con razones dispuestas en una argumentación irrefutable, la decisión personal de asumir la condena ante los ojos estupefactos, tristes y llorosos de los presentes. Quizá Platón hubiera podido refutar la argumentación de Sócrates pero ese día no pudo estar presente por motivos de salud. También pudo haber huido mediante una módica suma pagada a los guardias pero declinó el ofrecimiento.

Como sabemos, los *Diálogos*, casi todos, son temáticos o disciplinarios: *Fedro o de la Belleza*, *Íón o de la Poesía*, *La República o de lo Justo*, pero también son piezas teatrales escenificadas en recintos diversos y actores seleccionados cuidadosamente de acuerdo con el papel que van a cumplir en la obra. Las obras dramáticas suelen ser más poderosamente expresivas, si están bien hechas, que las narraciones en prosa. Los *Diálogos* también incluyen narraciones, contienen relatos de la vida de hombres y dioses. Se cuentan cuentos y recrean mitos, pero también se pretende contar en ellos historias verdaderas, entrevistas a personajes: especies de periodismo y documentales. Los *Diálogos* de Platón son magistralmente verosímiles, pero no son diálogos verdaderos, no son historia, son esencialmente textos de ficción, son literatura. Son *poiesis* (creación). y por lo mismo son obras de arte.<sup>1</sup>

Suponiendo que se acepta, aunque sea solo de manera provisional lo dicho más arriba, cabe recitar a don Pablo Picasso:

Todos sabemos que el arte no es la verdad. Es una mentira que *nos hace ver la verdad*, al menos *aquella que nos es dado comprender*. El artista debe saber el modo de convencer a los demás de la verdad de sus mentiras.<sup>2</sup> (Cursivas mías).

---

<sup>1</sup> Quizá podríamos mirar más comprensivamente a los Diálogos de Platón como historia/filosofía/ciencia y piezas teatrales/literatura/arte, según nuestros gustos o intereses. Aunque, es cierto, que la mirada más frecuentemente aceptada es la primera.

<sup>2</sup> Declaraciones hechas a Marius de Zayas en 1923 por Pablo Picasso, aparecidas en mayo de ese mismo año en la revista *The Arts de Nueva York*.

Y, puedo pedir licencia para comparar a Platón con otro gran genio de la literatura, Jorge Luis Borges. Borges, escribe *Ficciones* por los años cuarenta (1940) y según Wikipedia, la enciclopedia libre publicada en Internet.

Sus dos libros más conocidos, *Ficciones* y *El Aleph*, son recopilaciones de cuentos conectados por temas comunes de forma fantástica, como los sueños, los laberintos, las bibliotecas, los espejos, *los autores ficticios* y *las mitologías europeas* (como la griega y la nórdica), con argumentos que exploran ideas filosóficas relacionadas, por ejemplo, con la memoria, la eternidad, la posmodernidad y la metaficción. Las obras de Borges han contribuido ampliamente a la *literatura filosófica*.<sup>3</sup> (Cursivas mías).

Sin embargo, Borges, a despecho de Platón, estimaba la poesía. Por los años 1970, recordaba, agradecido, a su padre:

Me reveló el poder de la poesía: el hecho de que las palabras *sean no sólo un medio de comunicación* sino símbolos mágicos y música.<sup>4</sup> (Cursivas mías).

A continuación vamos a considerar lo que Aida Míguez,<sup>5</sup> a propósito de la filosofía, el arte y otras menudencias nos dice:

Decidir en qué sentido nos concierne una lectura de los textos griegos más allá de las ocupaciones dictadas por costumbre conlleva la siempre rehuida decisión de romper el mutismo, oscurantismo o como quiera llamársele respecto a la cuestión de qué es lo nuestro propio. Como ocurre también otras veces, aquí la inofensiva trivialidad oculta en sí algo monstruoso (Míguez, 2004-2006: 12).

Aida Míguez en la introducción a su tesis doctoral *Problemas hermenéuticos en la lectura de la Ilíada* señala algo que nos puede servir para ir develando, un poco, el camino accidentado que intentamos recorrer entre la filosofía y Platón.

---

<sup>3</sup> Wikipedia 2 de julio de 2022

<sup>4</sup> Wikipedia 2 de julio de 2022.

<sup>5</sup> Ella es profesora de Filosofía en la Universidad de Zaragoza. Es autora de los libros *La visión de la Odisea* (2014), *Mortal y fúnebre. Leer la Ilíada* (2016), *Cuando los pájaros cantan en griego* (2017), *Talar madera. Naturaleza y límite en el pensamiento griego antiguo* (2017) y *El llanto y la pólis* (2019).

La pretensión de ocuparse desde la filosofía de un texto poético tal vez sugiera todavía un cierto apartamiento frente a las delimitaciones académicas más usuales, posibilidad que consideramos necesario matizar ya de entrada en algún punto. Suele aceptarse el carácter anacrónico de ciertas categorías entre ellas las de «filosofía» y «poesía», cuando se interpretan textos procedentes de la Grecia arcaica y clásica, siguiéndose de ello el que la interpretación de Homero y Sófocles deba incumbirnos tanto como la de Heráclito y Parménides; lo que tal vez no ocurre con la misma amplitud es que el reconocimiento del carácter anacrónico de ciertas categorías, y, por tanto, la necesidad de estar alerta respecto a la aplicación acrítica de cualquiera de nuestras categorías, opere de manera efectiva en la interpretación de fenómenos griegos, es decir, a veces ocurre que la pretendida actitud hermenéutica queda diluida en un mero eslogan (Míguez, 2004-2006: 12).

La autora nos sugiere tratar de pensar al margen de las delimitaciones aceptadas por la costumbre y la falta de autocrítica y asumir el desamparo en el que nos sumergimos en la confrontación con un texto de la Grecia antigua (y la clásica), lo que puede ser una forma de percibir el carácter radical de la distancia y quizá entender al menos que hay cosas que no se entienden.

En la medida en que es cierto el hecho de que las exigencias que nos plantea un trabajo de interpretación de un texto griego obliga a que reexaminemos en cada caso la obviedad de nuestras categorías habituales, en esa medida tal vez pueda tener sentido recordar también aquí eso que tal vez parezca una trivialidad, a saber: el que la decisión de leer un texto griego implique la decisión de discernir seriamente quiénes somos nosotros (Míguez, 2004-2006: 12).

## **II ¿Quiénes somos nosotros? ¿Quién soy yo?**

En la UNAM, en México, cuando estudié el bachillerato y la carrera de filosofía hace aproximadamente 50 años supe que el origen de la filosofía se remonta a Grecia. Que ahí, por el siglo VI antes de Cristo, aparecieron unos excepcionales individuos preocupados por conocer la verdad, la verdad de verdad, acerca de la naturaleza y también de los seres humanos, la verdad de todo, y que, para ello por primera vez en la historia humana apelaron a la razón y no a los dioses.

Aquí ya está expresado, si podemos advertirlo, el gran parteaguas de la historia humana.

Dice nuestro querido, Gomez Robledo, por citar a alguien entre tantos:

Con excepción de la astronomía, obra de los caldeos, *todo lo demás* en el saber científico y las instituciones humanas, *es a los griegos a quienes lo debemos...* quedan por mil horizontes ¿ni cómo negarlo? monumentos incomparables de otras culturas, *pero son fruto de la empirie* y no de la aplicación de un saber necesario y universalmente válido, en lo cual consiste la ciencia... A todo esto presidió la razón, desde el día en que, según dijo Ortega y Gasset, *los griegos se volvieron locos con la razón* (Gómez, 1990: 61). (Cursivas mías).

Que no quede ninguna duda:

A partir de los presocráticos, el universo entero, *la physis, como decían ellos, tuvo que justificarse con la razón, y lo mismo ocurrió, a partir de Sócrates, con el hombre y la cultura humana* (Gómez, 1990: 61). (Cursivas mías).

Y para citar a alguien de las grandes ligas, Karl Popper:

*Nuestra civilización*, que es esencialmente la civilización mediterránea, *procede de los griegos*. Esta civilización nació en el periodo comprendido entre los siglos VI y IV a C y nació precisamente en Atenas. *El milagro de Atenas es admirable* (Popper, 1994: 183).

Otro más:

La escuela jónica, con la que se inicia en Grecia la investigación científica y filosófica, introduce en el mundo griego con Tales, elementos de la ciencia Caldea (astronomía) y egipcia (geometría) (Mondolfo, 1942: 40).

Nosotros recordamos y repetimos bien los nombres de los hombres que lograron tales hazañas y las teorías que se les atribuyen, las escuelas a las que pertenecieron y las influencias que ejercieron. Se ha escrito mucho desde entonces a ese respecto en innumerables trabajos a lo largo del mundo y del tiempo transcurrido. Desde entonces no solo la filosofía se ha multiplicado exponencialmente sino las ciencias y las tecnologías, sus productos más entrañable, lo han hecho aún más.

Yo hablo español, es mi lengua materna, y estudié filosofía en español en libros traducidos al español del inglés, del alemán, del francés. A veces del griego y más pocas, del latín. He recibido un saber filosófico estudiando, entendiendo, apropiándome de una tradición cultural en sus textos, en sus tesis, en sus argumentos y en la conversación con los docentes en donde tal saber se recrea y se venera. Se atesora y se prodiga entre los elegidos que por poco transitadas vías acceden a unos muy exclusivos recintos académicos. Hablo de saber, de conocimiento, de tradición cultural, de tradición filosófica básicamente, pero de ciencia, también. He sido su entusiasta y ferviente admiradora y reproductora por supuesto, orgullosa del poder de llamar a los otros, como el *Flautista de Hamelin*. De compartirles a los estudiantes, durante una vida entera como profesora de filosofía el concepto platónico, de filosofía, desde luego, ¿cuál otro?

Recuerdo que, junto con Santiago Ramírez, tuvimos la pretensión de llevar la filosofía a la calle y ahora vemos los nuevos y perennes retornos a lo mismo: el libro de Eduardo Infante, *Filosofía en la calle*, y tantos otros intentos, incluyendo la de bajarla del pedestal para volverla, en nuestra escuela, parte de la cotidianidad. ¿Pero, algo pasa con la filosofía?

Entonces aprendimos que filosofía es una palabra de origen griego. Una palabra fundamental, decimos, de la lengua griega, una lengua que, a diferencia de otras lenguas antiguas, que se han extinto, se habla todavía en la Grecia contemporánea pero, se estudia obligatoriamente en las mejores escuelas de occidente. Las etimologías griegas y latinas son imprescindibles para el estudio serio de cualquier carrera en alguna de las lenguas romances y germánicas contemporáneas. ¿Qué significado tiene Grecia, la filosofía y la lengua griega para nosotros?

### **III El amor**

Se presupone y se ha asumido por todos nosotros la concepción tradicional y milenaria de la filosofía, se da por descontada su justificación o se justifica

recurriendo a las fuentes de información y de institucionalización que instalaron esa narración desde el principio y que se ha repetido incansablemente a lo largo de la historia. Cuando dicen que nació la filosofía, en el siglo VI en Mileto, los humanos ya vivían en pueblos, en comunidades organizadas, con usos y costumbres, formas de vivir y de reproducir la vida. Ya habitaban un nicho particular que hizo posible además de al humano, al sabio y a la sazón, según nos cuenta Platón, al filósofo. Los pobladores de la Grecia arcaica ya tenían una historia y una poesía, ya poseían *sofía*. Ya eran sabios. ¿De dónde entonces Platón los llama filósofos?

En ese y otros de los pueblos que arrojaron a los filósofos presocráticos o filósofos de la *physis*, protofilósofos había sabios y sabias. Ellos mismos lo fueron, dice la tradición recuperada en múltiples citas recogidas a lo largo del tiempo transcurrido desde entonces y en los fragmentos conservados como reliquias. Eran sabios solo porque simplemente sabían. Fueron sabios por experiencias, viajes y aprendizajes con maestros de sabiduría. Eran poetas, sacerdotes y sacerdotisas, iniciados, etcétera. Así, los que comenzaron a ser filósofos, o a los que se les comienzan a adjudicar las características que se van a ir seleccionando y agrupando en el espectro de lo que se ha nombrado como filosofía, Pitágoras, Heráclito o Parménides de Elea, —por ejemplo—. Los que se identifican *a posteriori* como proto-filósofos, son no filósofos sino sabios. Por lo tanto, tenemos algunas preguntas:

¿Quiénes y por qué distinguieron a los filósofos anteriores a Sócrates como filósofos de la naturaleza mientras que a él lo designan como filósofo moral preocupado, en lo fundamental, por lo humano, si parece ser todo lo contrario? ¿Quién nombra a la filosofía con ese nombre? Filosofía en griego y en una primera aproximación etimológica, que ha de servir de algo más que de romántico adorno, es amor por la sabiduría (Gaos y Larroyo, 1940: 16).<sup>6</sup> porque *filos* es amor y *sofia* es sabiduría. Advertir que el significado etimológico de filosofía no es una mera y ocurrente cursilería, mucho menos uno de los usos de la raíz griega *filía*, sino, uno más de los recursos filosóficos-erísticos<sup>7</sup> de Platón.

---

<sup>6</sup> Gaos destaca que la vocación o afán de saber fue primero analizada según el concepto corriente que la presenta como una relación subjetivo-objetiva de inclinación o gusto, atractivo o llamamiento.

<sup>7</sup> Procedimiento argumentativo para refutar con éxito cualquier afirmación.

El amor por la sabiduría, es amor, inclinación y afecto, amistad, es simpatía es una actitud favorable, es un sentimiento positivo por algo. ¿sí, ... pero por qué? Pues por *sofía*, es decir, por la sabiduría, es decir, por el saber. Ante esta bella palabra flotamos dulcemente en un mundo de confianza, somos acunados, deslumbrados, encantados por palabras hermosas, que en realidad, no son así:

La filosofía es ciertamente encantadora, Sócrates, cuando alguien se da a ella mesuradamente en la juventud; pero si se cultiva más allá de lo debido, es la perdición de los hombres...Pero la verdad es que, cuando veo a un hombre mayor seguir filosofando sin cesar, me parece que a este hombre, Sócrates, le está haciendo falta ya- una buena tanda de palos (Gaos y Larroyo, 1940: p.14).<sup>8</sup>

¡Pero supongamos que la filosofía es amor a la sabiduría! ¡Entonces qué pasaría! Tendríamos que contar con una noción suficientemente aceptable de sabiduría. Dispuesta a encontrarla descubrí la de Luis Villoro.

La sabiduría descansa en muy pocos saberes compartibles por cualquiera, supone, en cambio, conocimientos directos, complejos y reiterados sobre las cosas. Al hombre sabio no lo han instruido tratados científicos sino la observación personal, el trato frecuente con otros hombres, el sufrimiento y la lucha, el contacto con la naturaleza, la vivencia intensa con la cultura... las verdades de la sabiduría pueden comunicarse aun sin palabras, mediante el ejemplo de una vida. La sabiduría se atribuye con mayor facilidad a los hombres viejos, experimentados, o bien a los que han sobrevivido múltiples experiencias vitales y han sabido aprender de ellas; pensamos que es más sabio el que ha sufrido y vivido intensamente y ha podido guardar las enseñanzas de situaciones variadas en las que ha participado... Porque sabio no es el que sabe muchos principios generales, ni el que puede explicarlo todo mediante teorías seguras, sino el que puede distinguir en cada circunstancia lo esencial detrás de las apariencias, el que puede integrar en una unidad concreta las manifestaciones aparentes de un objeto; sabio es también el que, en cada situación individual, puede distinguir mejor lo verdaderamente importante, y para ello tiene una mirada más sagaz que los otros (Villoro, 1982: 226).

Porque amar la sabiduría, de acuerdo con nuestro Luis Villoro tendría que ver con el respeto a los ancianos y a las tradiciones, con el respeto a los sacerdotes

---

<sup>8</sup> Gaos cita a Platón-Calicles.

y los magos, a los oráculos y los adivinadores, a los poetas e iniciados, incluyendo, sin duda a las mujeres, confiar en los *maestros de verdad* (Detienne, M.1981).

Villoro añade más adelante que:

La sabiduría también se transmite en saberes compartibles. Hay poemas, mitos, apólogos morales, discursos religiosos que, de generación en generación, preservan la sabiduría de los antiguos...Cada quien debe repetir en su propia experiencia la verdad que una vez formuló el sabio. Quienes comparten alguna forma de sabiduría son conscientes de que no todo sujeto es susceptible de comprender y compartir sus verdades, porque estas no se basan en razones accesibles a cualquiera, sino solo a quienes pueden tener una experiencia determinada (Villoro, 1982: 227).

Si decimos que la filosofía es amor por la sabiduría, será mejor que no nos engañemos, la filosofía es otra cosa. El filósofo no reconoce sabiduría en nadie, él mismo dirá como el Sócrates de Platón en la *Apología*, que finalmente él sí es el más sabio, asumiendo después de mucho investigar lo que dice el oráculo, porque él acepta que no sabe, mientras que los otros no. El filósofo, amante del saber, perdió el objeto amado en el instante mismo de confesarlo, en el instante inaugural mismo. No es nada extraño ¿o sí? Sería un acto fallido fundacional. Un extraordinario, por partida doble, *lapsus linguae*.

El filósofo naciente contrariamente, es desconfiado, es incrédulo, es un hombre de poca fe. Además es un hombre exitoso y pragmático: haciendo negocios, prediciendo eclipses, midiendo pirámides y terrenos (por ejemplo, Tales de Mileto) elaborando leyes y gobernando o intentando gobernar ciudades. Educando a futuros gobernantes o a hijos de los mismos. Pesa y mide, cuenta suma, calcula, presume y ostenta su superioridad intelectual. Escuchar a la razón pregonan los filósofos por todas partes, convirtiéndose, desde entonces ésta, en la única vía o la más legítima para conocer la verdad.

Platón, filósofo sin duda y acaso el primero, llama, primeros filósofos a los sabios que lo preceden, a los maestros Jonios a los pitagóricos y a los de Elea. Pero, ellos quizá, todavía no eran filósofos, o no todos o solo muy poco.

En reñida competencia con Heráclito de Éfeso, Parménides de Elea sigue siendo el pensador presocrático estrella y, en cualquier caso, el máximo exponente de la filosofía (o como haya que llamar lo expuesto en su obra) de la Magna Grecia (territorios de colonización helénica

en el sur de Italia y Sicilia). Pero, dejando de lado sus indudables méritos intrínsecos, *fuerza es reconocer que gran parte de su fama se la debe a Platón*. Y aquí surge, como para todos los presocráticos, el debate sobre la fidelidad o no de los grandes pensadores clásicos surgidos de la Academia en su exégesis de las tesis parmenídeas (Candel, 2016: 93). (Cursivas mías).

Marcel Detienne, entonces, los llamaría, sin duda, *maestros de verdad*, pero, los que les sucedieron de ahí en adelante, Platón, seguido por Aristóteles, los llamarán filósofos. Ellos, los presocráticos, probablemente no se refutan ni se citan entre sí, pero sí son los primeros que son citados por Platón y Aristóteles y recitados hasta la exhaustividad a lo largo de la historia de la filosofía. Ellos, los llamados filósofos presocráticos son “construidos”, sus textos son reconstruidos, como un Frankenstein.<sup>9</sup>

Ellos no se auto-nombran filósofos solo hablan y acaso escriben para sí, o para ofrendar sus escritos a los dioses en el oráculo, pero son citados en las reseñas y los esquemas sistematizadores de filósofos posteriores, pero también interpretados, que es lo que nosotros hacemos ahora mismo. Comenzando ciertamente por Platón, los filósofos somos siempre interpretadores a partir de nuestros intereses y sus contextos. Los escritos referidos de los presocráticos, incluso, podrían ser ficticios (ver al respecto Romina Simon, M.: *El Teeteto como Diálogo controversial ficticio*).<sup>10</sup>

Platón y Aristóteles, se ocupan de recopilar, sistematizar y perfeccionar saberes muy antiguos que heredan sin reconocerlo, de los “bárbaros”. Ellos, como miembros de una comunidad de piratas (Valdés, 2001: 27-29) que como traficantes

---

<sup>9</sup> Según la imaginación de Mary Shelley un ser monstruoso creado con pedazos de cadáveres.

<sup>10</sup> Este escrito fue motivado por el debate acerca de la presencia de las ideas de Aristipo y los cirenaicos tempranos en la obra de Platón. En este sentido, la pregunta que guiará este trabajo es la siguiente: ¿es posible identificar la concepción epistemológica expuesta en la primera parte del *Teeteto* y adjudicada a unos hombres célebres y refinados con la concepción filosófica cirenaica? Para abordar este interrogante tomaré en consideración la noción de *diálogo controversial imaginario o ficticio* que propone el modelo de espacios controversiales de Oscar Nudler. La hipótesis de lectura que presentaré será la siguiente: al margen de las diferencias entre la doctrina expuesta en el diálogo platónico y la doctrina formulada por los cirenaicos, es posible afirmar que este grupo de filósofos es el que Platón habría tenido en mente al momento de delinear la doctrina de los filósofos refinados del *Teeteto*. En este sentido, la presencia de la filosofía cirenaica en la obra de Platón podría ser considerada al modo de vestigio.

de todo tipo de mercaderías exponen exitosamente ideas de diversa procedencia en las plazas, gimnasios, banquetes, o en su Academia o Liceo para apuntalar su fama pública y también, su inmortalidad en libros porque, ahí se inicia, parece ser, el comercio de los libros (ver Popper, *op cit* y Vallejo, 2019).

Ellos, ya filósofos, lo son, según su propio decir, lo son porque de la ambigüedad propia de la sabiduría de los sabios, pasaron a la no contradicción de la razón, o a la enunciación expresa de ella y también a la pretensión con frecuencia falaz (si tiene algo de sentido en este contexto) de la misma.<sup>11</sup>

El filósofo por excelencia, Platón, nos muestra con frecuencia en sus *Diálogos* la, para muchos, terrible experiencia de toparse con Sócrates en alguna reunión y caer en las redes implacables de su tremendo, portentoso, impío, insolente y cruel discurso.<sup>12</sup> Platón en sus *Diálogos*, logró crear personajes, asignar nuevos nombres a las cosas, inventar etimologías y componer historias extraordinarias, además de elaborar algunas propuestas teóricas que en virtud del poder de la escritura siguen siendo objeto, tanto como en su propio tiempo, o aún más, de apasionadas controversias, sin duda, porque, como un encantador de serpientes ha seducido a los lectores de todos los tiempos.

¿Advertimos ahora un problema? La sabiduría se tiene o no. Está por ahí a la mano, cerca, o hay o hubo o habría que construirla como las teorías y definirla como los conceptos filosóficos, matemáticos y científicos en general. De los cuales ni el mundo arcaico griego ni en el conjunto de la población griega del mundo clásico había nada. Como se demuestra en los hechos “vividos” por los personajes de los

---

<sup>11</sup> Presento a continuación la cita 12 de (Marcos G: 2015: p. 14) Si bien Platón suele apelar al vocabulario de la magia y el encantamiento para condenar las prácticas de imitadores (R. 598d, 602d), sofistas (Sph. 234c, 235a, 241b) y, en general, figuras rivales del filósofo, tanto aquí como en Smp. 215c-d compara a Sócrates mismo con un mago hechicero. Belfiore (1980) describe la magia socrática como una contra-magia, una suerte de antídoto contra las otras formas de magia y encantamiento que Platón habitualmente condena.

<sup>12</sup> Aquí la cita 9 de ( Marcos G: 2015: p. 12) Según Nehamas (1990: 3-4), la distinción platónica entre filosofía y sofística, como la que hay entre dialéctica y erística, merecen reexaminarse no porque sean parciales, o erróneas, sino porque son mucho más complejas que lo que suele reconocerse. La clasificación de Sócrates como sofista y erístico, a juicio del autor, no es fruto de una confusión superficial entre sofística y verdadera filosofía. Si la actividad refutativa de su maestro puede ser caracterizada por Platón mismo como una sofística de noble linaje en Sph. (230d, 2312b), es porque el método socrático no es suficiente, afirma el autor (1990: 13), para distinguir con claridad la práctica de Sócrates de la de los sofistas.

*Diálogos* que Platón recrea. Algunos interlocutores de los *Diálogos* creían ingenuamente saber, otros, aseguraban “sofisticamente” saber<sup>13</sup>, pero a todos, Platón los deja sin palabras.

Dice el mismo Aristóteles, que la filosofía es asombro, admiración, extrañeza, desconcierto, curiosidad como la de los niños me pregunto, luego, entonces, fruto de la inexperiencia y la inocencia, que en confianza, se maravilla ante las cosas del mundo. No. Platón en el *Teeteto*, sitia al incauto Teeteto, le pone una trampa que confiado, no advierte, ni nosotros lectores admiradores de Platón advertimos, llevándolo al extremo de tener que reconocer que está absolutamente sorprendido porque ha sido llevado paso a paso a una contradicción una contradicción-traición-manipulación fraguada por Sócrates-Platón. Así las cosas, Sócrates-Platón todavía, da un giro consolador espectacular señalando algo portentoso a partir de la turbación en la que se encuentra Teeteto:

    Mi querido amigo...la turbación es un sentimiento propio del filósofo, y el primero que ha dicho que Iris es hija de Taumas no explicó mal la genealogía.<sup>14</sup>

En la cita anterior, el ingenio platónico, que es grande, se hace patente al establecer, de buenas a primeras, según nuestras versiones de los *Diálogos*, que Iris *representa la ciencia y la filosofía* o que Iris *personifica la dialéctica y la filosofía* —ambas interpretaciones de la cita de Platón son de los traductores—. Nosotros podemos, sin embargo, advertir lo que de manera harto críptica<sup>15</sup> dice Platón: querido Teeteto, si sufres turbación, esa no es una mala señal sino todo lo contrario,

---

<sup>13</sup> Hemos advertido en escenarios diversos como el poder de las letras y de la razón han sido la piedra de toque en diferentes contiendas por ejemplo, la de los cristianos frente a los indígenas en la Conquista de México, de los Griegos frente a los bárbaros en la época clásica Griega, y en otras, donde el poder se hermanó con el monopolio del saber, que no de la sabiduría, de los ilustrados frente a los y las analfabetas, y de los hombres frente a mujeres.

<sup>14</sup> En la traducción de *Diálogos* de Sepan cuantos (1968) p. 229... dice: *Taumas* viene del verbo griego que significa asombrarse. Iris, que lo sabe todo, representa la ciencia y la filosofía. En la traducción de Gredos (1992) p. 202...dice: Puesto que la función de Iris es transmitir los mensajes de los dioses, Platón relacionaba su etimología con *eirein*, cuyo significado es «hablar». Así, Iris personificaría la dialéctica y la filosofía. Su origen sería el asombro, puesto que su padre, Taumante, está relacionado etimológicamente con la palabra *thoûma* (asombro).

<sup>15</sup> Los profesores de bachillerato que enseñamos argumentación y falacias, solemos poner ejemplos y ejercicios complicados, como los de Platón, a los alumnos.

“la turbación es un sentimiento propio del filósofo”. Luego, entonces, Teeteto, si padeces turbación quiere decir que ¡casi eres filósofo!<sup>16</sup> ¿entiendes?

Una o uno se pregunta. Pero, ¿por qué? Platón-Sócrates dice a) que el primero que haya dicho que Iris es hija de Taumas (*no importa* si fue Homero o Hesiodo, *no lo hizo mal*, lo dice Platón-Sócrates (ni más ni menos, ¡que conste!). b) ¿qué fue lo que dijo ese desconocido? Pues que Iris es hija de Taumas, Iris (la mensajera de los dioses) es hija de Taumas. ¿pero quién es Taumas? Según Hesiodo es un dios marino, hijo de Gea (la tierra) y de Ponto (el mar). En griego antiguo, por otro lado, la palabra *taumas*, parece ser, que significa maravilla o milagro. Así, según Platón-Sócrates, Iris, en cuanto hija de Taumas es como su padre, es decir, ¿qué? ¡Vaya, vaya! ya no es la hija de un dios marino, sino ahora solo es el significado de la palabra en la lengua griega común y corriente, pero, además, metamorfoseado en su contrario (por mera casualidad), porque Taumas ya no significa maravillarse, sino, todo lo contrario: consternarse, desconcertarse al sentirse ridículamente expuesto defendiendo un absurdo.

Lo más asombroso es que la diosa Iris, el Arcoiris que une el cielo con la tierra, la diosa que lleva los recados de los dioses a los humanos, se ha convertido, según nos dicen bien los traductores de Platón, en la filosofía<sup>17</sup>, en la ciencia y en la dialéctica, mediante otro gran acto de prestidigitación de Platón. Se dirá, en descargo de la exigencia de coherencia que solicito de Platón, que el podía decir lo que quisiera, que nadie tiene derecho a exigirle rigor alguno ni mínima coherencia, nada, porque finalmente el hace uso de recursos poéticos que nadie le puede constreñir. Que la libertad y la imaginación creativa que el ostenta, muestra y demuestra que la filosofía naciente y toda filosofía posible no puede prescindir nunca de la irrupción inesperada y tal vez no bienvenida, o bienvenida (no importa), de la imaginación creativa, arbitraria y caprichosa, de la contingencia y de la sinrazón. De Caos, diría Hesiodo. ¡Que así son las cosas! Como si la escritura de

---

<sup>16</sup> Decir al desprevenido Teeteto que sufre de turbación como filósofo es decirle que se ha ganado una mención honorífica o algo equivalente. Es un enorme reconocimiento, viniendo de quien viene.

<sup>17</sup> Por supuesto que la filosofía, ni nada parecido, existía en los tiempos cosmogónicos originarios que refiere Hesiodo, ni tampoco en los tiempos del mismo Hesiodo.

un texto fuera un proceso natural... un fenómeno involuntario, fortuito, imprevisto e inconsciente, como el mismo y accidentado devenir histórico.

And yet it's the spirit of the child, the spirit of poetry, that has been rediscovered in the myth of the philosopher who banished poetry from his ideal state. (Edmundson, 1997: 38).

Pero Platón pontifica y determina que la turbación que sufre Teeteto, al ser “puesto contra la pared”, lo descubre como filósofo, teniendo como única justificación el hecho de que él, Platón, así lo enuncia.

La presencia de los dioses es discreta en el universo discursivo de Platón, pero, ahí están<sup>18</sup>. Ahora bien, ¿será posible reconocer la mención de los nombres de los dioses, y los relatos de sus acciones como testimonio de la creencia en dioses y prueba de la faceta místico-religiosa de Platón? ¿Será acaso pertinente aceptar que el hecho de citar un relato mítico puede probar la profesión de fe o una preferencia religiosa de Platón? Recurrir a escenas con personajes divinos como metáforas, es creo yo, solo uno de sus innumerables *deus ex machina*. ¡Que se realce un parentesco entre la filosofía e Iris, me llena de emoción, me encanta y me rinde! La filosofía adquiere así, como por contagio un aire divino irresistible. ¡También es muy bonito pensar que Jonia es la cuna de la filosofía, es subyugador! Sí, ahora me doy cuenta. Grecia tiene una aura mítica que ha enloquecido a tantos, Heinrich Schliemann, Friedrich Nietzsche, Werner Jaeger, aedos o rapsodas de nuevo cuño, y cuantos más, en eso Platón, tiene mucho que ver.

#### **IV Ayer**

Se ha dicho que los fenicios, cretenses, minoicos y micénicos contaron con el alfabeto, pero que lo utilizaron para escribir su agenda y cuestiones menores como pedidos y entregas de mercancías y que los griegos antiguos, arcaicos y clásicos escribieron poemas épicos y teogonías, leyes, tragedias, comedias historias y hasta poemillas líricos, pero que lo más importante de todo fue que escribieron filosofía,

---

<sup>18</sup> No se puede acusar a Platón de ignorar ni de desconocer a los dioses.

porque esta narración paradigmática, la filosofía va a tener la clave del verdadero conocimiento. Con la filosofía platónica se establece un método que –aunque muy trabajosamente– va a permitir a algunos pocos obtener certeza en el conocimiento. Ciencia, conocimiento y filosofía serán sinónimos, distinguiéndose de la mera opinión de la muchedumbre de los hombres ignorantes, de la inconsciente locura de los poetas, de las mentiras que propagan los antiguos mitos y de los sofistas, estos que, además de desdeñar la verdad y junto con ella, desconocen la virtud. Ciencia progresivamente abstracta, materialista y perseguidora implacable de la verdad, verdad que en definitiva, sí fue capaz de conseguir. Avasalladora y definitiva verdad que la ciencia y la tecnología alcanzaron en nuestros días.

De ahí la confianza contemporánea, casi ciega, en los especialistas y expertos, sean pediatras, nutriólogos, químicos, psicólogos de la educación, matemáticos o ingenieros en sistemas de computación, etcétera, acreditados mediante procedimientos meritocráticos, –también arduos y complejos– y, de ahí, también la hegemonía impetuosa de la tecnología.

El alfabeto, conformado con poco menos de treinta sencillos signos, fue la invención decisiva para escribir casi todo. Fue más fácil y barato, por los precios bajos en ese momento de los papiros y pergaminos y porque logró ser lo suficientemente duradero. Se puede leer y releer con todo lo que ello implica. Se puede copiar textualmente: recopilar en textos de otros. Se puede parafrasear y también resumir, sintetizar, extraer la idea o tesis fundamental, sistematizar, analizar formalizar o depurar, matematizar, y cuestionar o problematizar. Lo que hace posible encadenar sucesivas líneas argumentales para construir teorías, pero lo más importante es que se pueden hacer argumentos a favor de lo que nosotros queremos defender.

Durante un largo y sinuoso camino como de 2600 años los hombres multiplicaron las ciencias, proceso específicamente histórico en el sentido en que lo hace posible la escritura, acumularon conocimientos diversificaron y perfeccionaron los métodos que a partir del Renacimiento adquieren, por la matematización, la invención de la exactitud, del rigor, de la precisión y de la perfección que presumen de formas diversas, además de por la urgente necesidad de adquirir poder se abocan diligentemente a la experimentación y la comprobación de las teorías. Poder

sobre la realidad con miras a entenderla para usarla, obviamente, y obviamente para beneficio de la humanidad, si no, ¿para qué? Inventando armas de todo tipo ¡sobre todo! Y mercancías para nuestra satisfacción y felicidad.

Se pudo luego, construir así una historia o varias historias, la de la filosofía, la de las matemáticas, la de la biología, comenzando desde Tales, seguido de Anaximandro y luego de Anaxímenes y todos los demás y se dispuso establecer escuelas de pensamiento, continuidades, acercamientos y distanciamientos por parecidos y diferencias, vecindades geográficas, ensayos y errores, progresivas aproximaciones a sucesivas verdades históricas y reconstrucciones interminables de la histórica verdad. Los presocráticos o filósofos de la naturaleza empezaron a filosofar por escrito, éstos fueron los primeros textos filosóficos y científicos escritos por la humanidad que además, se pudieron citar textualmente, según lo hemos aprendido y enseñado en la escuela, según lo podemos comprobar en los *Diálogos* de Platón y en la *Metafísica* de Aristóteles, pero también lo podemos comprobar en las referencias que ellos citan porque afirman lo que a ellos les interesa mostrar. Platón llamó a los pensadores que le precedieron en Jonia y a los pitagóricos, filósofos y no sabios, aunque el filósofo era él. El distribuyó los dones y organizó los equipos y genealogías. Los filósofos ya no se conmueven ni extasian con los mitos sino los cuestionan y desprecian, ahora piensan con el ojo de la razón, sí, crearon el mito de la razón.

## **V Ahora**

Es relevante y urgente la caracterización o definición de la filosofía de otra manera. Del concepto platónico se sigue que la filosofía es escritura argumentativa. Los libros escritos con escritura alfabética sirven para poner a salvo las ideas importantes y también para que cuenten. Para ponerlas en la mesa de las discusiones, –previa identificación y validación de las *currícula* y credenciales de los escribas–. La filosofía está hecha de discursos escritos con alfabeto y está conformada por enunciados y argumentos. De Sócrates o Wittgenstein, por cierto,

también están los escritos hechos por sus discípulos. La filosofía se hace al citar, comentar, validar y refutar o corregir a los invitados a la mesa donde son analizados los argumentos y disecadas las tesis, más o menos escrupulosamente para lograr los resultados esperados. Se citan y se evalúan las tesis y los argumentos. Se calibran la fuerza y el poder de verdad, validez, aceptación que tienen. La filosofía se hace con argumentaciones que se siguen de otras argumentaciones en las cuales se postulan unas tesis refutando otras tesis. La filosofía es discusión escrita. Unos dicen: yo no sé pero pienso que es tal cosa y ya. Otros dicen que ellos sí saben lo que es y lo enuncian. Argumentan a favor de su tesis y refutan enunciados en los cuales se dice que la filosofía es otra cosa. Así se va haciendo la filosofía.

Las tesis se difunden y se comparten entre los que saben. Se ganan adeptos y se forman tendencias, locales y más allá. Grupos de adeptos y seguidores de unas ideas o de otras. El autor consigue fama, poder e influencia. Se repiten las tesis y se citan y recitan a los presuntos autores, iniciando un proceso de acumulación de materiales escritos con las tesis y los dichos de los iniciadores y los sucesivos hasta que las tesis y los argumentos son conservados en libros que se multiplicaron y por ello se han conservado, por supuesto, firmados, hasta el día de hoy, en las bibliotecas, los textos antiguos se conservan en las bibliotecas de algunos de los países occidentales. Son consagrados como grandes tesoros de la humanidad. Las ideas filosóficas no son meras opiniones, no son maneras personales de mirar el mundo, son posturas teóricas en discusiones teóricas o campos de batalla. Son *pólemos*-guerra. Por lo tanto, uno o una se tendría que infundir de un modo o actitud imperativo y determinante para decir que algo no es o que algo sí es, luego argumentar, aportar las pruebas más poderosas e irrefutables posibles. Entonces lo que debo hacer es elegir una opción y defenderla con todo, bueno, no con todo, sino con lo que sea suficiente para ganar, pero sin gritos ni sombrerazos, sin falacias, con argumentos, con razones y bien escrito.

El lugar de las mejores razones es la ciencia, que como decían los griegos Platón y Aristóteles se hace con la razón, los argumentos, con la lógica y con la matemática. El amor a la sabiduría, no será el amor a la verdad pero quizá sea el amor a las personas. Tampoco ha de ser el amor a lo que dices o cómo lo dices

sino a lo que no dices, a lo inimaginable e indecible que trasluce el milagro de haber nacido y persistir a pesar de los pesares. El amor a la sabiduría es el silencio y el abrazo de quien sufre ante la muerte. Es no tener ninguna respuesta y esperar la lluvia y la mañana de mañana para esperar que tal vez llegue y si no llega, pues tal vez mañana. Es olvidar el tiempo, tu cumpleaños, que te estaba esperando y no llegaste. El amor a la sabiduría tal vez sea llorar frente a la desgracia de Medea y la de Edipo, la de Jesucristo y la de los desaparecidos y muertos por nada.

## Bibliografía

Berruecos Frank, Bernardo. *El Poema de Parménides. Un acercamiento filológico*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Letras Clásicas. FFyL, UNAM.

Candel, Miguel. Ser, verdad y misterio: El poema de Parménides. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5:6 (2016): pp. 93-121.

Cañas Quirós Roberto. La Dialéctica en la filosofía griega. *InterSedes*. Vol. XI. (22-2010) 37-55. ISSN: 2215-2458. Universidad de Costa Rica.

Colli, Giorgio (1978). *Después de Nietzsche*. España: Anagrama.

\_\_\_\_\_ (2000). *El Nacimiento de la Filosofía*. España: Tusquets.

\_\_\_\_\_ (2004). *Filosofía de la expresión*. España: Siruela.

Detienne, M. (1981). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus.

Edmundson, M. (1997). *Literature against philosophy. Plato to Derrida*. New York: Cambridge University Press.

Gaos J. y Larroyo F. (1940). *Dos ideas de la filosofía: pro y contra la filosofía de la filosofía*. México: Industria Gráfica. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Gómez Robledo, Antonio. La democracia ateniense. **Revista de filosofía Diánoia**, [S.l.], v. 36, n. 36, p. 61–71, jan. 1990. ISSN 1870-4913. Disponible en: <<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/616/621>>. Fecha de acceso: 07 june 2022 doi:<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1990.36.616>.

<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/616/621>

Infante, E. (2019). *Filosofía en la calle*. España: Ariel.

- Innerarity, D. (2011). *La filosofía como una de las Bellas Artes*. España: Ariel.
- Los filósofos presocráticos* (1986). Introducción general por Conrado Eggers Lan. España: Gredos.
- Marcos, G. E. Filosofía vs. Erística según Platón y Aristóteles: acerca de la distinción entre estar problematizado y hablar por el gusto de hablar. *Argos* 38(2015) UBA-CONICET pp.9-31
- Mondolfo, R. (1942). *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada.
- Míguez, A. (2004-2006). *Problemas hermenéuticos en la lectura de la Ilíada*. Tesis doctoral. Dirigida por Felipe Martínez Marzoa. Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona.
- Platón (1968). *Diálogos*. Estudio preliminar de Francisco Larroyo. México: Porrúa.
- Platón (1992). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Poítico*. Madrid: Gredos.
- Popper, K. (1994). El milagro de Atenas y el origen de la democracia ateniense. *Política Exterior*, 8(41), 183–188.
- <http://www.jstor.org/stable/20643579>
- Romina, M. El Teeteto como Diálogo controversial ficticio. *Universidad de Buenos Aires*.
- Ugalde, J. (2017). El asombro, la afección originaria de la filosofía. *Areté*, 29(1), 167-181.
- <https://dx.doi.org/http://doi.org/10.18800/arete.20101.007>
- Valdés, M. (2002). Mercado de esclavos en Atenas arcaica. In: *Routes et Marchés d'esclaves*. Besançon 27-29 septembre 2001. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, pp. 275-319. (Actes des colloques du Groupe de recherchesur l'esclavage dans l'antiquité, 26);
- [https://www.persee.fr/doc/girea\\_0000-0000\\_2002\\_act\\_26\\_1\\_1221](https://www.persee.fr/doc/girea_0000-0000_2002_act_26_1_1221)
- Vallejo, I. (2021). *El infinito en un junco*. Ciudad de México: Penguin Random House.
- Villoro, L. (1982). *Saber, crear, conocer*. México: Siglo veintiuno.

## Lógica, mitología y ontología de la ciencia real en el *Político* de Platón

Ricardo González Santana

### Introducción.

Una primera lectura del diálogo platónico *Político* podría causar cierta incertidumbre. Tal como señala Cornelius Castoriadis (2004: 42), “la estructura del *Político*, como lo advertimos de inmediato al leerlo, es muy extraña”. Si bien la estructura del mismo diálogo es abstrusa, *i. e.*, “extraña”, la manera en la que Platón presenta los temas también lo es.<sup>19</sup> Una de las ideas de este trabajo es, precisamente, abordar esta extrañeza causada por el diálogo.

Sin embargo, me centraré, básicamente, en el análisis de la noción de “ciencia real”, esto es, la ciencia que debería poseer todo gobernante, que lleva a cabo Platón en su diálogo llamado *Político*. En este diálogo, no sólo se nos proporcionará una definición de la política en términos de la Teoría de las Ideas platónica, sino que, también, se presentan los rasgos esenciales del gobernante. La idea central expuesta en el diálogo, a saber, que el verdadero gobernante posee una ciencia, ya había sido manifestada por Platón en diálogos anteriores, por ejemplo, en la *República*, aunque también se expondrá en un diálogo posterior, en *Las leyes*.

Desde cierta perspectiva, la idea central desarrollada en el *Político* no es nueva en la filosofía de Platón y, más bien, obedece a una preocupación que nace ya en los primeros diálogos platónicos, como en la *Apología* o el diálogo *Critón*. Tal como se conciben las cosas aquí, se puede ver un replanteamiento, a lo largo de estos diálogos, la vieja idea de que el mejor gobierno y el gobernante adecuado debe tener una relación necesaria con el conocimiento, más exactamente, con el

---

<sup>19</sup> Por ejemplo, Giorgio Colli lo considera como uno de los diálogos que producen incertidumbre al afirmar que el *Político* es “uno de los diálogos más tormentosos” (Colli, 2008: 141); por su parte, Gilbert Ryle (1966: 285) en su *Plato’s Progress* califica al *Político* como “this weary dialog”.

conocimiento de las Ideas, con la ciencia real, como el mismo Platón la concibe en este diálogo de madurez.<sup>20</sup>

Así, el *Político* es una nueva manera de examinar esa vieja idea que ya estaba asumida o velada desde la juventud platónica, tal como se muestra ya, como dije, en la *Apología*. Este trabajo analizará, pues, los presupuestos ontológicos y lógicos que la ciencia real debe cumplir, según Platón. Como he mencionado, podemos afirmar que existe un hilo conductor que empieza en la mencionada *Apología*, y que tiene una exposición más puntual en la *República*, el cual va a ser retomado en el *Político* y terminará de ser revisada y evaluada en un diálogo tardío, el de *Las leyes*.

### 1. Los personajes del diálogo.

Los personajes que aparecen en el diálogo son cuatro: Sócrates, Teodoro, el Extranjero y el Joven Sócrates. Sócrates es el viejo maestro de Platón que, como se sabe, aparece muy poco ya en los diálogos de madurez.<sup>21</sup> En particular, en el *Político*, Sócrates sólo interviene al comienzo de la discusión. Él abre el diálogo y aprovecha la ocasión para agradecer a otros integrantes de la conversación: “En verdad [dice Sócrates], te agradezco mucho, Teodoro, el haberme hecho conocer a Teeteto y también al extranjero” (Platón, 2008: 499).<sup>22</sup> Sócrates desaparece del diálogo, pero no de la escena. Suponemos que escucha, atentamente, lo que se dice acerca de la ciencia real y del político; imaginamos que, tal vez, asiente con la cabeza o desaprueba con la mirada al fondo del cuadro.

Teodoro de Cirene es matemático, geómetra, y participa al inicio del diálogo, sólo para responder la observación de Sócrates. Como podemos constatar, este

---

<sup>20</sup> Sobre el lugar del *Político* en la filosofía de Platón puede verse el texto de George Klosko (2006), parte “IV. Plato’s Later Political Theory”.

<sup>21</sup> Sobre este asunto puede consultarse el texto de André Laks (2007: 11 y ss.) donde se discute “La desaparición de Sócrates” en los últimos diálogos.

<sup>22</sup> En el caso de las citas del texto de Platón uso año y página para señalar la parte que cito. En el caso en que no aparezca la referencia después de las comillas es porque la cita se relaciona directamente con la referencia anterior.

personaje aparece tanto en el *Teeteto* como en el *Sofista*, al comienzo de cada diálogo sólo para presentar a los interlocutores. Se sabe que fue maestro de Teeteto y de Platón (2008: 176). Como señala Cordero en el estudio preliminar (Platón, 2008: 331) “nada se sabe de su enseñanza, aparte de las referencias a su doctrina de las «potencias»”, teoría que menciona el mismo Platón en el *Teeteto*.

Se ha dejado la parte fundamental del diálogo a cargo del Extranjero de Elea. Él lleva toda la carga teórica en la discusión del *Político*, pero recordemos que es el interlocutor principal en el *Sofista*. Ahora se le encarga la tarea de examinar a profundidad el tema; tarea que le encomienda el mismo Sócrates, a lo que el Extranjero responde con prontitud: “así lo haremos. Sócrates [el joven], ¿oyes lo que dice Sócrates [el viejo, el maestro de Platón]?” (Platón, 2008: 501). El joven Sócrates asienta a lo anterior con firmeza.

Elea fue una colonia al sur de Italia fundada por los griegos peninsulares. Se le reconoce por ser la patria de Parménides y de Zenón, filósofos presocráticos. En el contexto del diálogo no se puede determinar, bien a bien, si el Extranjero es un discípulo de Parménides o si, al menos, sigue la filosofía del gran filósofo italiano, a quien el mismo Platón había ya dedicado un diálogo completo.

Finalmente, el Joven Sócrates es el interlocutor del diálogo, como habíamos dicho. Al parecer también fue geómetra. Este personaje forma parte del *Sofista*, Teeteto lo menciona ahí al decir que “si llegase a ocurrir algo por el estilo, podremos recurrir a este otro Sócrates, que es el homónimo de Sócrates” (Platón, 2008: 338). Como señala Cordero: “nada se sabe de este personaje”, pero aparecerá en varios momentos en la obra de Platón, como es el caso del *Político*.

## **2. Los temas centrales del diálogo, su estructura y composición.**

El *Político* es un diálogo de madurez de Platón.<sup>23</sup> El texto tiene un fuerte vínculo en tiempo y forma con otros dos escritos, con el *Teeteto* y con el *Sofista* y, a su vez,

---

<sup>23</sup> Sobre el lugar del *Político* en la obra de Platón puede verse el texto de Eduardo García Máynez (1984) donde el autor habla del “lugar de la obra dentro del grupo de los últimos diálogos de Platón”.

con un diálogo, jamás escrito, concebido por Platón como el *Filósofo*. Con respecto al *Político*, para tener más claridad sobre el diálogo en general, podemos establecer la siguiente estructura (Platón, 2008: 487-488):

- I. Uso del método de la división. En este momento se llega a la primera definición de político: pastor del rebaño humano (257a-268d).
- II. Exposición del mito sobre la restitución periódica del universo y su relación con la primera definición de político (268d-277a).
- III. Definición del arte de tejer y su relación con el arte político (277a-283c).
- IV. Discusión del arte de medir y exposición de la idea de la justa medida (283c-287b).
- V. Exposición de los elementos de una sociedad y de las distintas formas de gobierno. Definición final del político como tejedor real (287b-311c).

Para llegar a la comprensión general del diálogo, discutamos, pues, algunas de las ideas presentadas en los apartados anteriores, según su aparición en el texto platónico.

### **3. Del método de la división y su aplicación en el análisis de la ciencia real.**

El primer asunto que se nos presenta en el diálogo es el uso del método de la división. Platón no se adentra inmediatamente en el análisis de la ciencia real. Primero debe proporcionar una manera analítica, matemática, de determinar una definición apropiada tanto de la política como del político. En este caso se recurre a la dicotomía para encontrar los rasgos esenciales de aquel concepto que deseamos estudiar. El método consiste en llegar al género y a la diferencia específica de, en este caso, la política. Tarea ardua ésta como se puede ver en la primera parte del diálogo. Aunque Platón emplea este método lógico para estipular la primera definición de la política, no se quedará con esta acepción porque no refleja el carácter ontológico de la política, dado que sólo se proporciona una definición en términos lógicos.

Ahora bien, el método de la división nos conduce a la conclusión de que “la función política tiene que ver con el grupo terrestre” de animales. (Platón, 2008: 516). En este caso, la segmentación se aplica a los seres animados. Así, el rey es pastor de un rebaño que carece de cuernos. Pero debemos tener presente “este método de argumentación”, el de la división, porque nos proporcionará resultados sobre la ciencia real. ¿Por qué comenzar con un método lógico para analizar la función política, una tarea esencialmente humana? La respuesta no es sencilla, pero podríamos adelantar que, desde la perspectiva de Platón, la lógica es el primer acercamiento que tenemos a la realidad para comprenderla, de ahí su empleo en el inicio del diálogo. Platón sugiere que la lógica no es suficiente para conocer la realidad, se requiere la ontología para tener un completo saber de las cosas.

En este sentido, hallar que los seres humanos pertenecen al género de los “bípedos implumes” no es determinante para el conocimiento de la política. Lo que podemos afirmar, “hecho tal corte y estando ya entonces bien en claro el arte de apacentar hombres”, es que “al hombre político y real [...] habría que entregarle las riendas de la ciudad” dada esta ciencia que él posee, a saber, la ciencia del “apacentar”. Sin embargo, debemos encontrar “la definición del nombre del arte político” (Platón, 2008: 522) porque aún estamos lejos, no se ha determinado, ya que apenas hemos identificado algún rasgo esencial a partir del uso del método lógico. Entonces debemos tener en cuenta que “el arte de apacentar hombres, única parte que resta en el rebaño bípedo, es ésta precisamente la que estábamos buscando, a la que se ha llamado «real» y, simultáneamente, «política»” (Platón, 2008: 523). A la definición de ese arte se llegará al final del diálogo, como veremos.

Por último, el Extranjero se da cuenta de que hay un error en lo expuesto. Él señala que “hemos presentado una definición, sin embargo, no la hemos elaborado de un modo pleno y elaborado”, es decir, se ha abordado la parte lógica, pero falta su complemento ontológico. Si tomamos en cuenta que la política es un arte pastoril porque se relaciona con rebaños, entonces se debe considerar que la política “es ciencia de la crianza colectiva de hombres”, dado que hay una relación similar entre los dos conjuntos. Ahora bien, dado que no se ha esclarecido con propiedad el concepto investigado, podríamos preguntar entonces ¿cuál es el rasgo distintivo de

los reyes? (Platón, 2008: 523). Éstos podrían ser caracterizados como “pastores de asuntos humanos a los que llamamos políticos” (Platón, 2008: 524). En este punto, se considera al rey como pastor y criador del rebaño humano, pero también se debe considerar al rey “en toda su pureza” (Platón, 2008: 525), ontológicamente hablando, lo cual no se ha hecho hasta este momento del diálogo.

#### **4. Mitología y política.**

Una vez que Platón ha usado la lógica como método de investigación, incorpora un mito<sup>24</sup> al debate para complementar lo que se ha dicho. Platón no está conforme con la metodología usada hasta el momento porque no ha dado los resultados deseados. Según Guthrie (2000: 195) “algo ha fallado en la definición del político y, como una tregua del fatigoso ejercicio dialéctico, el visitante se compromete a desvelar el error mediante un mito”. Si la lógica falla, ¿qué podemos hacer para obtener un mejor desenlace? La respuesta platónica es que debemos usar la mitología para arrojar claridad sobre las Ideas. Veamos el mito y sus consecuencias para la investigación de la ciencia real.

El mismo Extranjero señala la idea de incorporar “en nuestra conversación algo que es casi un juego. En efecto, tendremos que servirnos de una buena parte de un extenso mito”, para aislar una parte de otra parte y usar el método de la división correctamente (Platón, 2008: 525). Sentencia ésta un tanto extraña que agrega en algo a la complejidad misma del texto. El Extranjero enfatiza a su oyente, casi con tono amenazante: “¿No es eso lo que debemos hacer?” A lo que, con temor, el joven Sócrates responde: “Sin duda alguna”. Entonces pon “toda tu atención a mi mito, como los niños”, hace afirmar Platón al Extranjero de Elea.

Antaño, hubo una disputa entre Atreo y Tiestes, lo que generó un cambio de la puesta y de la salida del sol (Platón, 2008: 526). Era el reinado de Cronos, en ese tiempo los seres humanos nacían de la tierra y no procreaban entre sí. La

---

<sup>24</sup> Sobre la importancia del mito en el contexto del diálogo puede verse la extraordinaria explicación de Christoph Horn (2012) en “Why two epochs of human history? On the myth of the *Statesman*”; o el texto de Charles H. Kahn (2009) “The Myth of the Statesman”.

incorporación del mito sugiere que consideremos con sentido creador la naturaleza originaria de un rey, de un gobernante. Una vez recordadas las ideas a las que se remite el mito, entonces se tendrá en claro “la naturaleza del rey” (Platón, 2008: 527). El Extranjero sigue con el mito y afirma que Dios guía personalmente la marcha del universo; añade que “comportase siempre idénticamente y del mismo modo y ser siempre idéntico a sí mismo es algo que sólo conviene a los más divinos de los seres”, rasgo ontológico de las Ideas, en este caso de la Idea de rey o gobernante. Los cuerpos, en contraste, no son de esa especie porque los cuerpos implican cambio.

El mito dice que el universo es, a veces, movido por dios, y por momentos él se mueve a sí mismo “sosteniéndose sobre un mismo punto de apoyo”. Ese acontecimiento es causa de muchas maravillas. Aquí el Extranjero se refiere al movimiento ejercido por dios en el universo porque esa es la reintegración más importante y acabada del cosmos. Sin embargo, ese cambio genera destrucción de los seres vivos “y del género humano es particular poco es, por cierto, lo que sobrevive”. Muchos son los cambios que se generan, “pero hay uno que es el más importante y que es consecuencia del retroceso del curso del universo” (Platón, 2008: 530).

A continuación, se cuenta que la edad de los seres vivos comenzó a detenerse y al cambiar de dirección el universo, entonces lo mortal comenzó a volverse más joven. Pero “¿cuál era entonces el modo de nacimiento de los seres vivos?” (Platón, 2008: 531). Los hijos de la tierra, por aquel entonces, resurgían de la misma tierra. Esos hombres fueron recordados por nuestros primeros antepasados y “esos relatos fueron ellos quienes nos los transmitieron, relatos de los que muchos hoy, sin razón, desconfían”. Los ancianos se transformaban en niños. Los muertos renacían gracias a la reversión del universo. El nacimiento estaba invertido y brotaban nacidos de la tierra (Platón, 2008: 532).

El Extranjero señala que el mito “poco o nada tiene que ver con el actual ciclo del mundo”. Porque “en ese entonces, al principio el dios regía la revolución circular” (Platón, 2008: 533) y “todas las partes del mundo estaban distribuidas entre dioses

que las gobernaban”, como “pastores divinos”.<sup>25</sup> Además, “no existía guerra ni ningún tipo de discordia” porque “un dios los apacentaba dirigiéndolos personalmente, como ahora los hombres, que son una especie viviente más divina, apacientan a otras razas que le son inferiores”. Cuando dios gobernaba no había regímenes políticos, “ni los hombres poseían mujeres ni hijos” (Platón, 2008: 534), ya que “surgiendo de la tierra, en efecto, todos recobraban vida”. Los seres humanos andaban “desnudos, sin necesidad de abrigo” y “vivían la mayor parte del tiempo al aire libre”. Esta era la vida de los hombres en la época de Cronos. Como se puede notar, el mito, evidentemente, se relaciona con la función del gobernante. Veremos que de este mito Platón obtendrá las consecuencias más importantes para su concepción del político.

La época de Zeus, la actual, la conoces porque vives en ella, le dice el Extranjero al joven Sócrates. Nuevamente el Extranjero pregunta con insistencia si “¿podrías tú, acaso, decidir cuál de las dos vidas es la más feliz y estarías dispuesto a hacerlo?”. El muchacho responde: “De ningún modo”. Pero si los retoños de Cronos “usaban todas esas ventajas para la práctica de la filosofía” y para “enriquecer el caudal de su saber”, entonces “los hombres de entonces eran mucho más felices”; en caso contrario, no (Platón, 2008: 535). No sabemos, afirma el Extranjero, si “los hombres de antaño tenían o no el corazón dispuesto para entregarse a las ciencias y al uso de la argumentación”. Es relevante que el Joven haga referencia al conocimiento, al saber y a la filosofía, ya que esa es una de las ideas fundamentales que postulará Platón mismo al final del diálogo, a saber, que el conocimiento es primordial cuando nos referimos a la política.

Ahora bien, ¿por qué y para qué se cuenta este mito? Ese tiempo llegó a su fin y ya desapareció la raza nacida de la tierra. “El piloto del universo, abandonando, por así decirlo, la caña del timón se retiró a su puesto de observación e hicieron dar marcha atrás al curso del mundo el destino y su inclinación natural”. Todos los dioses entonces abandonaron las partes del mundo que gobernaban (Platón, 2008: 536). Se produjo la destrucción de todos los seres vivos. Se llegó a un estado de

---

<sup>25</sup> Sobre la idea de los “pastores divinos” puede verse también el diálogo *Critias* (109b-c).

confusión y desorden. Pero “en efecto, de quien lo compuso el mundo ha recibido todo cuanto tiene de bello”. Lo que tenemos ahora es separación, tiempo, abandono, olvido, desorden porque cuando el dios original se separa “más se adueña de él su condición de antiguo desorden, y luego, cuando el tiempo toca a su fin, el desorden hace eclosión y pocos son los bienes y mucha, en cambio, la mezcla de opuestos que él incorpora”.

El dios cuida, como un gobernante, de que el mundo “no acabe por hundirse en la región infinita de la desemejanza” (Platón, 2008: 537). Dios vuelve a sentarse en el timón y cambia “lo que se había vuelto enfermo y disoluto en el período anterior, cuando [el mundo] andaba por sí solo, lo pone en orden y, enderezándolo, lo vuelve inmortal y exento de vejez”. El Extranjero afirma pues que “con esto toca a su fin nuestro relato”. Pero ha quedado claro que “para exhibir la naturaleza del rey bastará con atenernos a su parte anterior” (Platón, 2008: 538), es decir, a la parte mítica. Como señala Platón, a partir del mito se puede establecer que “al mundo le había sido impuesto ser amo y señor de su propio curso”. Pero queda claro también que “el propósito de nuestro discurso ya lo hemos logrado”, esto es, esclarecer algunos rasgos del gobernante.

Finalmente, los seres humanos se hallaron privados de los cuidados de la divinidad y estaban debilitados en comparación con las bestias. Al no tener protección, ellos “se hallaban en grandes aprietos”, entonces ése es “el origen de los dones que, según se cuenta, nos fueron antaño conferidos por los dioses, junto con la necesaria instrucción y enseñanza” (Platón, 2008: 539). Pues “todo cuanto ocurre a la preservación de la vida humana ha surgido de ellos”, de los dioses, del “cuidado que ellos nos brindaban”. Es por ello que los seres humanos “debieron llevar su vida y cuidarse de sí mismos, como el mundo todo”. El Extranjero afirma entonces que “he aquí el fin de nuestro mito”.

#### 4.1 Consecuencias lógicas del mito.

Con base en el mito, debemos “darnos cuenta bien a las claras de qué grandes errores habíamos cometido al presentar al hombre real y político en nuestra argumentación anterior”. Se cometió el error de presentar al rey y al político de la actualidad como si fuera el del mito, “pastor del rebaño humano”, lo cual no puede ser. El del ciclo anterior era un dios, el del ciclo actual es un mortal. Además, se le presentó como si gobernara la ciudad entera, pero sin describir cómo lo hace, lo cual también es un error. Por ello, “sólo después de precisar el modo de gobierno de la ciudad podemos exponer acabadamente al político” (Platón, 2008: 540).

La razón por la cual añadimos el mito, señala el mismo Extranjero, fue para que “quedase en claro, en lo que concierne a la crianza rebañega, no sólo de qué manera todos se la disputan al personaje que estamos ahora indagando, sino también para poder ver con mayor nitidez a aquel que es el único que le corresponde, según el modelo de los pastores y los boyeros, cuidar de la crianza humana, y el único que debe ser digno de recibir ese título”, es decir, una de las consecuencias del mito es asignar al gobernante su función primordial, a saber, la del cuidado del “rebaño”. Pero “la figura del pastor divino es demasiado grande para parangonarla al rey” (Platón, 2008: 540). La naturaleza de los políticos “actuales” está más allegada a los seres humanos que ellos gobiernan. Así, la comparación no es definitiva, pero es indicativa.

Por otra parte, la definición del arte política que se había conseguido antes del mito era “aquel arte, en efecto, que decíamos era autodirectivo, tenía que ver con seres vivos, brindaba su cuidado no individualmente sino colectivamente y al que entonces llamamos sin vacilar «arte de criar rebaños»” (Platón, 2008: 541). Otro error fue que “al político en ninguna parte lo incluimos ni lo nombramos”. Se había definido al político como criador de su propio rebaño, pero se le ha dado un nombre universal. Es una expresión muy general decir que el político es aquel que brinda cuidados, o llamar a la política “arte de ocuparse de los rebaños” o “arte de brindar cuidado a los rebaños” (Platón, 2008: 542). Debemos hacer cuidadosas divisiones

cuando hablamos del arte de ocuparse de rebaños. La definición final debe referirse tanto al “reinado de nuestra época como a aquel de la época de Cronos”.

Se había supuesto, antes del mito, definir a la política como el “arte de ocuparse de los rebaños”, pero se podría objetar que no se trataba de ningún cuidado y de que “no había entre nosotros ningún arte digno del nombre de «criador»”, y si lo hubiera no se aplicaba directamente al rey. El arte real designa al “cuidado de la comunidad humana en su conjunto” y es “un arte de gobierno que se ejerce sobre todos los hombres” (Platón, 2008: 543). Así, el arte de la crianza de rebaños era el arte real o político. La definición debe perfeccionarse y asentar que no se trata de crianza, sino de cuidado. Pero “cuidado” puede hacer referencia al “pastor divino” o al “hombre que brinda cuidados”.

Al no hacer la división anterior se puso en el mismo lugar tanto al tirano como al rey, lo cual no puede hacerse dado que difieren profundamente en sus formas de gobierno. Debemos tener presente que el arte de brindar cuidado a los hombres puede ser compulsivo como en los tiranos o voluntario como en el caso del rey, lo que remarca una diferencia sustancial (Platón, 2008: 544). El verdadero rey y político es aquel que tiene el arte de brindar cuidados con aceptación voluntaria, “es un arte de ocuparse del rebaño de animales bípedos que lo aceptan voluntariamente”. En este punto, y casi convencido, el joven Sócrates afirma que “al parecer, Extranjero, hemos conseguido, de este modo, dar término a nuestra presentación del político”, lo cual está muy lejos de ser así.

Como se estableció antes del mito, el método de la división es limitado para llegar a la definición correcta del político. ¿Qué más se puede hacer, lógicamente hablando, para llegar a la definición correcta? Al respecto, el Extranjero señala que “aún no se nos muestra completo nuestro retrato del rey”. La estrategia al exponer el mito fue mostrar un modelo magnífico, pero parece que se excedió. La definición del político que se dio al término del mito “carece aún de la nitidez” (Platón, 2008: 544) requerida, aún es vaga y amplia, por lo que no cumple con el objetivo.

## 5. La teoría del modelo aplicada a la política.<sup>26</sup>

Una vez que se ha utilizado el método lógico y el método mítico, por así llamarlos, regresamos a la parte lógica, pero se le incorporan algunos elementos del mito para hacer más compleja la definición de político, ya que se requieren buenas “palabras y argumentos” para mostrar con claridad lo que se pretende definir. Pero ¿en qué aspecto aún es deficiente la definición del político que se propuso? Hasta aquí se agota el método de la división y ahora se recurrirá a la estrategia lógica del modelo o paradigma para llegar a una definición satisfactoria del político. Como señala el Extranjero: “¡Otro modelo, mi bienaventurado amigo, me exige a su vez mi modelo!” (Platón, 2008: 545). En este caso, la utilización del modelo como una manera de conocer las Ideas y los conceptos será de relevancia teórica para los fines que persigue Platón.

Con respecto al modelo y a su uso en la política, María Isabel Santa Cruz señala que “«combinación» y «separación» son elementos que están presentes tanto en el tejido como en la política y, en consecuencia, una exhibición de la estructura del tejido permitirá luego un traslado a la política y una caracterización analógica a ella” (Platón, 2008: 546). Es claro pues que este tercer paso en el análisis arrojará elementos esenciales que no se habían considerado ni en la parte lógica ni en la mítica.

El modelo, la analogía, el paradigma se forjan, “precisamente, cuando una misma cosa que se halla en otra cosa diferente y asilada de la primera es objeto de una opinión acertada y, al ser comparada, da nacimiento a una única opinión verdadera sobre una cosa y la otra juntas” (Platón, 2008: 548). La teoría platónica del modelo y su relación con la definición del político será fundamental para tener comprensión del objeto de estudio, a saber, del político. En este caso se trata de ver en un ejemplar particular la naturaleza del modelo en general. La teoría,

---

<sup>26</sup> La importancia de la teoría del modelo la remarca Platón en boca del Extranjero al decir éste: “¡qué difícil es, queridísimo amigo, poder presentar de modo suficiente, *sin recurrir a modelos* [la cursiva es mía], cualquier cosa importante! Pues podría parecer que cada uno de nosotros todo lo sabe como en sueños, pero, cuando está despierto, en cambio, todo lo ignora” (Platón, 2008: 545).

entonces, debe aplicarse a la definición de “rey” y “conocer metódicamente en qué consiste la atención de los asuntos de la ciudad” (Platón, 2008: 548).

Ya se había establecido que el género real se refiere al cuidado relativo a las ciudades. En este punto, el Extranjero pregunta: “¿Qué modelo, muy pequeño por cierto, pero que posea la misma función que la política, crees que podríamos tomar como punto de comparación para descubrir de un modo adecuado el objeto de nuestra búsqueda?” (Platón, 2008: 548). La pregunta es directa y clara; pero la respuesta también lo es: “el arte de tejer”. Como se puede notar, el método de la división y el método del modelo en el caso de la definición platónica del político será esencial para comprender la realidad en general, pero lo político en particular. En este caso, el arte de tejer es análogo al arte política porque, señala el Extranjero, “y a ese arte que dedica especialmente sus cuidados a las vestimentas -así como antes llamamos «político» al arte que brinda su cuidado a la ciudad-, ¿no hemos de denominarlo también ahora en función de la cosa de la que se ocupa, «arte de confeccionar vestimentas»?” (Platón, 2008: 550). La analogía, pues, es perfecta y el método del modelo cumple con su función.

El arte de tejer, arte noble como el oficio de la política, es el arte de confeccionar vestimentas; así como el arte real es el arte político. El arte de tejer es el arte que “protege de la intemperie y confecciona defensas de lana”. La función del arte del cardador es diferente de la función del tejedor. Uno separa, el otro une. A la confección de la trama y de la urdimbre no se le debe llamar arte de tejer porque el arte de tejer es “el más noble e importante de todos” (Platón, 2008: 553). Después de esto, Platón sigue con el análisis minucioso sobre el arte de tejer, hasta llegar a su definición puntual.

## 6. La teoría del justo medio aplicada a la política.

La idea griega de que todas las cosas tienen su medida no es nueva para Platón.<sup>27</sup> Más bien es una noción que éste retoma para aplicarla a problemas relevantes relacionados, en este caso, con la política. Es una ley de la naturaleza que nada puede exceder su propio ser, los griegos entendieron mejor que nadie esta tesis.<sup>28</sup> Una vez que se ha obtenido una definición más completa de la ciencia real como aquel arte que se dedica al tejido, Platón debe introducir el concepto de medida y aplicarlo a los resultados de su teoría de los modelos.

Exceso y defecto, extensión y brevedad son conceptos definitorios del arte de la medida. Este arte de la medida define, necesariamente, la teoría del justo medio o de la justa medida.<sup>29</sup> La idea es clave porque va a agregar otro rasgo definitorio de la política, a saber, el de medida, medida, el límite racional que debe caracterizar a todo gobernante. En este sentido, el Extranjero pregunta: “¿Y entonces? Lo que excede la naturaleza del justo medio o es excedido por ella, sea en nuestras palabras o en nuestros hechos, ¿acaso no tendremos que decir que en esto reside realmente el criterio en virtud del cual se diferencian muy bien entre nosotros los malos y los buenos?” (Platón, 2008: 561). Así, la teoría de la medida tiene alcances políticos, éticos, pero también estéticos porque gobierna las artes. La política, el arte de tejer, todas las artes en general, “todas sin excepción, se cuidan bien de no caer en el más o en el menos del justo medio”, ya que “cuando preservan la medida, logran que sus obras sean todas bellas y buenas”. Política, arte, ciencia, leyes, moral, ética y estética, todas las acciones deben estar relacionadas con la idea del justo medio.

Todas las acciones tienen su más y su menos y, como señala Platón, “el más y el menos son mensurables, no sólo en su relación recíproca, sino también en

---

<sup>27</sup> Al respecto, Paul Kucharski (1960: 459) señala que “la idea de medida la encontramos entre los griegos, en las más diversas áreas de la vida y la actividad mental”.

<sup>28</sup> Recordemos, por ejemplo, a Heráclito, quien, en su fragmento 30 afirma que el cosmos es como un fuego que “se enciende según medidas y se apaga según medidas (Mondolfo, 1971: 34).

<sup>29</sup> La tesis de la justa medida está asociada a la *metrética*, ciencia encargada de estimar exceso y defecto. En cuanto a la noción del justo medio García Bacca (Platón, 1980) traduce la idea como “lo medurado” y Francisco P. Samaranch (Platón, 1981) traduce como “la justa medida”.

relación con la realización del justo medio”. Al respecto, María Isabel Santa Cruz señala que “si se niega la relación de lo grande y lo pequeño con el justo medio, se cierra la posibilidad de indagar la ciencia política” (Platón, 2008: 562) porque si no se admite tal relación, entonces “no será posible sostener, sin duda, que exista el político ni ningún otro individuo de los que poseen una ciencia relativa a las acciones”, esto es, el político debe conocer la teoría del justo medio.

## **7. El conocimiento de las Ideas y su relación con la política.**

Platón recuerda, al comienzo de este pasaje, cuál es el verdadero sentido de la búsqueda que hemos realizado a través de todo este rodeo que se presenta en la discusión entre el joven Sócrates y el Extranjero de Elea. Al respecto, éste pregunta: “¿Por qué hemos emprendido la búsqueda sobre el político?” (Platón, 2008: 565). ¿Cuál es el sentido de la discusión, saber sobre el político o encontrar un método adecuado de investigación? Buscar la definición de “político” es un ejercicio dialéctico, como lo fue buscar la definición del “sofista” en el diálogo homónimo. La cuestión ahora es determinar si “¿es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones?”.

Sin embargo, el diálogo no puede quedarse sólo en una cuestión metodológica, Platón debe decir algo más al respecto. El conoimiento de las Ideas es la parte fundamental del método, es a lo que se debe llegar. Pero a la mayoría, eso “pasa inadvertido”, esto es, el conocimiento “de las realidades más altas y valiosas” porque “no hay imagen alguna nítidamente adaptada” a los seres humanos mediante la cual puedan acceder con facilidad al reconocimiento de las Ideas. En cuanto a la posibilidad de identificar las Ideas es una labor difícil para el alma humana común, ya que “no hay posibilidad de señalar algo sensible que corresponda a tal realidad y que bastaría para comprenderla” (Platón, 2008: 566).

El ser humano debe “ejercitarse para poder dar y recibir razón de cada cosa”. Los ejercicios dialécticos que se muestran tanto en el *Sofista* como en el *Político*

parecería que son, necesariamente, maneras de mostrar el camino que nos puede llevar al conocimiento de las Ideas. Pero ¿en verdad esto es así, Platón sólo quiere mostrarnos una guía para poder tener conocimiento de las Ideas? ¿La definición y el análisis del “político” no tendrá consecuencias en la vida material y práctica? La respuesta parece afirmativa cuando Platón señala que “las realidades incorpóreas, que son las más bellas e importantes, pueden mostrarse con claridad sólo valiéndose de la razón y por ningún otro medio” y, tajantemente señala que “es a ellas, sin duda, a las que apunta todo lo dicho hasta el momento” (Platón, 2008: 566). No hay duda de que el político debe tener conocimiento de las Ideas si pretende gobernar y ejercer el arte real.

#### **8. El gobierno de Uno, del que sabe.**

¿Cuál es la mejor forma de gobierno posible y qué tipo de gobernante corresponde con tal manera de dirigir?<sup>30</sup> Si el gobierno real corresponde con una ciencia crítica y prescriptiva, entonces se debe determinar “en cuál de estos regímenes políticos se halla la ciencia del gobierno ejercido” por los seres humanos, ya que esa ciencia “es la más difícil y la más importante de adquirir”. En este sentido, si el gobernante requiere dominar una ciencia, es claro que no todos seremos capaces de ser gobernantes y, en menor medida, la multitud,<sup>31</sup> como en un gobierno democrático. Esto es así, como señala Platón porque hay “gentes que presumen de ser políticos y se los hacen creer a muchos, pero que no lo son en absoluto”. Al respecto, el Extranjero pregunta al joven Sócrates: “¿Crees acaso que la muchedumbre de una ciudad es capaz de procurarse esta ciencia?” (Platón, 2008: 579). La respuesta breve es no, porque aquel que gobierne debe poseer la ciencia real, debe tener, de por sí, esa sabiduría.

---

<sup>30</sup> Sobre este punto puede verse el análisis que lleva a cabo Norberto Bobbio (2006: 21 y ss.).

<sup>31</sup> En este punto recordamos diálogos puntuales como la *Apología*, el *Critón* (Platón, 2008a) y algunas partes de la *República* (Platón, 2008b) donde se cuestiona y se discute el gobierno de mucho en contraposición del gobierno de uno solo.

Lo que se discute en esta parte del diálogo es el tipo de gobierno que una ciencia real requiere. Ese gobierno no tiene nada que ver con una multitud, sino que necesita de uno solo, del que sabe: “El recto gobierno debemos buscarlo en uno” (Platón, 2008: 580). Los que gobiernan deben ejercer su gobierno de acuerdo con un arte, como los médicos. El rasgo definitorio de un gobernante, del gobernante real, es el conocimiento: “es recto por excelencia y el único régimen político que puede serlo aquel en el cual sea posible descubrir que quienes gobiernan son en verdad dueños de una ciencia” (Platón, 2008: 581). El único gobierno posible es donde gobierne alguien que posea la ciencia real, las demás formas de gobierno son ilegítimas. En este caso, lo mejor es que gobierne el ser humano real dotado de razón. Según María Isabel Santa Cruz, “para Platón, la fuerza y el poder han de pertenecer no a las leyes, sino sólo a aquel individuo que posea el saber; la ciencia está siempre por encima de la ley” (Platón, 2008: 582).

Se debe hacer lo que es provechoso, con leyes o sin ellas, es éste “el carácter distintivo más auténtico de la recta administración de la ciudad, carácter según el cual el hombre sabio y bueno administrará los asuntos de la gente a la que gobierna”, como un piloto o un capitán de barco (Platón, 2008: 587). De quienes tienen la capacidad de ejercer de esa manera el gobierno procede el recto régimen político porque ellos ofrecen la fuerza de su arte. Para los que gobiernan con sensatez no puede haber el error al regir. Los verdaderos gobernantes deben proporcionar siempre a los ciudadanos lo que es más justo con inteligencia y arte. Esos gobernantes deben hacer a los ciudadanos mejores de lo que eran, en la medida de lo posible y gracias a su arte.

Para Platón, “la muchedumbre jamás podrá adquirir la ciencia real y nunca podrá administrar una ciudad con inteligencia”. Un gobernante con las propiedades que indica el filósofo griego será muy difícil de encontrar. En este sentido, “lo que debemos buscar es algo no muy habitual ni fácil de ver” (Platón, 2008: 588). Entonces, ¿cuál es el político recto del que Platón está hablando? Podemos tener una pista al observar que el piloto y el médico son los dos símiles que usa siempre Platón para representar a los gobernantes reales. Sin embargo, la respuesta en este punto es clara, el viejo Platón tiene en mente a su maestro Sócrates. Esto se

muestra en la alusión al juicio que se hace del entrañable tutor en esta parte del diálogo.<sup>32</sup>

Quien posee realmente el saber, la ciencia, el conocimiento, ese sí será un político. Además, aquel que tiene una ciencia real no imita porque es dueño de un arte, ese arte lo conduce a considerar lo que es verdadero en sí mismo. El arte real jamás podrá llegar a poseerlo las muchedumbres, sean de ricos o de pobres porque “ninguna muchedumbre es capaz de adquirir un arte” (Platón, 2008: 594). De ahí que el mejor régimen político posible es “el de un único individuo que gobierna apoyándose en un arte”, por lo que “si gobierna un único individuo que se halla en verdadera posesión de la ciencia, se le aplicará, en todos los casos, el mismo nombre de «rey»” (Platón, 2008: 596). En cambio, aquellos gobernantes que no poseen la ciencia política, la ciencia real, no son políticos porque “presiden las más grandes fantasmagorías”, además “son ellos mismos fantasmas”, aunado a que son “lo más grandes imitadores y embaucadores” y son “los más grandes sofistas entre los sofistas” (Platón, 2008: 600).

### **Conclusión. La definición y caracterización final de la ciencia real y del gobernante regio.**

El diálogo *Político* presenta, más que una teoría, una metodología, una forma de investigar que puede ser utilizada en varios ámbitos del conocimiento. El fin no es discutir qué es la política o la ciencia real, ni mucho menos establecer las condiciones necesarias bajo las cuales alguien puede llegar a ser rey. Más bien lo que muestra Platón, de ahí la extrañeza a la que conduce la lectura del texto, es el complejo método que se relaciona con la lógica, con la mitología y con la ontología. Al final, la definición que proporciona el filósofo griego de la ciencia real y de la figura del político se resume apenas a unas cuantas ideas que pudieron haberse establecido desde el comienzo de la conversación entre Sócrates, el maestro, y el

---

<sup>32</sup> Ver *Político* pp. 591-592 (289a-301d); asimismo, cf. *Apología de Sócrates*.

Extranjero. Sin embargo, no es el objetivo de Platón, su idea era, más bien, asegurar una metodología completa para llegar al conocimiento de las Ideas, en este caso, de la Idea de político.<sup>33</sup>

Sin duda, el objetivo de todo el ejercicio que se presenta en el *Político* es volver a los participantes “en la conversación más hábiles dialécticos y más capaces para descubrir con la razón la verdad de las cosas” (Platón, 2008: 568). Como puede notarse, este es el objetivo de todo el método dialéctico y, por supuesto, de la filosofía en general.

Finalmente, los resultados que arroja el método son los siguientes. La ciencia real y política es la que “presta atención a las leyes y a todos los asuntos políticos y a todos ellos los entreteje del modo más correcto”, es por ello que “si abarcamos con un nombre que indique su poder sobre la comunidad, tendríamos que llamarla, con toda justicia, «política»” (Platón, 2008: 606). Reaparece el tema de la formación de los ciudadanos. En este sentido, el verdadero arte político tiene una relación estrecha con la educación.

Así, la caracterización de la ciencia real y del gobernante real se presenta al final del diálogo, la transcribo completa porque, después de todo el rodeo que se da en el diálogo es el resultado al que deseábamos llegar, conjuntamente con Platón (2008: 616-617):

Este es -digámoslo- el fin del tejido de la actividad política: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los hombres sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado

---

<sup>33</sup> Al respecto, Guthrie señala que Platón “describe el *Político* esencialmente como un ensayo metodológico: «¿Nuestra investigación sobre el Político se ha propuesto con una finalidad propia o para hacemos más bien mejores razonadores sobre cualquier tema?». «Es evidente que por lo segundo» (285d). Un examen exhaustivo del método es importante, qué duda cabe, porque, como Platón pondrá en evidencia, él puede coger en la trampa al incauto que lo aplique de un modo demasiado mecánico y requiere una mente despierta y un uso constante del buen criterio si se espera tener éxito. Por otra parte, él no dice que carezca de importancia el objetivo patente de ir tras las huellas del político, sino sólo que, al tratar de este o de cualquier otro tema, nuestro deseo natural de una solución rápida y fácil no debe satisfacerse a expensas del método correcto, lo cual significaría exclusivamente que la respuesta, cuando llegue, sea errónea. *Puede comprenderse, por ello, lo que con bastante seguridad quiere expresar el diálogo, que la primacía del método no significa que la investigación sobre el arte de la política sea un mero ejercicio lógico, un ejemplo ilustrativo equiparable al arte de tejer aquí y a la pesca con caña en el Sofista. Él resalta más bien la importancia suprema de conseguir la definición de un modo adecuado*” (Las cursivas son mías. Guthrie, 2000: 177-178).

el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito.

Lo que menciona aquí Platón, sin duda, es lo que debería caracterizar a todo gobierno y gobernante.

## Bibliografía

- Annas, J. (2017). *Virtue and Law in Plato and Beyond*. Oxford: OUP.
- Aristóteles. (2018). *Política*. México: UNAM.
- Bobbio, N. (2006). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2004). *Sobre el Político de Platón*. Madrid: Trotta.
- Colli, G. (2008). *Platón político*. Madrid: Siruela.
- García Máynez, E. (1984). El Político de Platón. *Revista de filosofía DIÁNOIA*, 30(30), 1–43. doi:<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1984.30.763>
- Guthrie, W. K. C. (2000). *Historia de la filosofía griega V. Platón: Segunda época y la Academia*. Madrid: Gredos.
- Horn, C. (2012). “Why two epochs of human history? On the myth of the *Statesman*”, en *Plato and Myth*. Ed. C. Collobert. Leiden: Brill.
- Kahn, C. H. (2009). “The Myth of the *Statesman*”, en Catalin Partenie (ed.). *Plato’s Myths*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klosko, G. (2006). *The Development of Plato’s Political Theory*. Oxford: OUP.
- Kucharski Paul. La conception de l'art de la mesure dans le *Politique*. In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité, n°19, décembre 1960. pp. 459-480; doi : <https://doi.org/10.3406/bude.1960.4192>
- Laks, A. (2017). *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*. México: UNAM.
- Mondolfo, R. (1971). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI.
- Platón. (2008). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Poítico*. Madrid: Gredos.

- \_\_\_\_\_ (2008a). *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2008b). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1980). *Obras Completas II: Teeteto, Sofista, Político*. Trad. Juan David García Bacca. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- \_\_\_\_\_ (1981). "Político", trad. Francisco de P. Samaranch, en *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.
- Ryle, G. (1966). *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, L. (2008). *Estudios de filosofía política platónica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2004). *¿Progreso o retorno?* Barcelona: Paidós.

## Richard Rorty: pragmatismo y solidaridad

David Ochoa Solís

### I

¿Qué sucede si lo *bueno* no se desprende de un concepto, sino que es ponderado según los intercambios específicos entre sujetos situados históricamente? ¿Qué ocurre si desde la Filosofía se mira a la solidaridad como una conducta deseable y valiosa? Mi interés es destacar lo que Richard Rorty propone para mejorar la vida entre los seres humanos y dar cuenta de los argumentos con los que enfrenta los dualismos que, desde su perspectiva, se han convertido en un obstáculo para la solidaridad. En la revisión de los argumentos de Rorty me propongo identificar las verdades últimas que *encara*<sup>34</sup> Rorty, y analizar los conceptos de contingencia, ironía al de solidaridad propuestos en su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*. Me ocuparé tangencialmente de otros textos de Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Philosophy and Social Hope* y *Consecuencias del pragmatismo*.

El filósofo americano sostiene que deberíamos mirar a la filosofía no como el árbitro de verdades últimas, sino como un conjunto de herramientas con las cuales trabajar para el mejoramiento de la humanidad (Rorty, 2016a: 17). Las verdades últimas a las que se refiere Rorty son centralmente dualismos que han dominado la historia de la filosofía occidental —apariencia-realidad, materia-mente, construido-encontrado, sensible-intelectual, etcétera— y que pueden ser trazados en algún pasaje de Platón. Rorty afirma:

---

<sup>34</sup> El punto de vista de Rorty no consiste en desenmascarar los argumentos de Platón o Kant, sino en dejarlos de lado. Rorty afirma que “Wittgenstein, Heidegger y Dewey están de acuerdo en que hay que abandonar la noción de conocimiento en cuanto representación exacta, que resulta posible gracias a procesos mentales e inteligible gracias a una teoría general de la representación (...) Rechazan la epistemología y la metafísica en cuanto disciplinas posibles. Hablo de «dejar de lado» y «rechazar» en vez de presentar «argumentos en contra» porque su actitud hacia la problemática tradicional es como la de los filósofos del siglo XVII hacia la problemática escolástica. No suelen entretenerse en descubrir proposiciones erróneas o falsos argumentos en las obras de sus predecesores (aunque lo hagan de vez en cuando). Lo que hacen, más bien, es vislumbrar la posibilidad de una forma de vida intelectual en la que el vocabulario de la reflexión filosófica heredado del siglo XVII parecería tan fuera de lugar como se lo había parecido a la Ilustración el vocabulario filosófico del siglo XIII” (Rorty, 2016b: pp. 15-16).

El título `Esperanza en lugar de conocimiento'<sup>35</sup> es una forma de sugerir que Platón y Aristóteles estaban equivocados al pensar que la capacidad humana más distintiva y loable es conocer cómo son las cosas realmente —penetrar más allá de la apariencia y conocer la realidad. Este reclamo nos impone la desafortunada distinción apariencia-realidad y al mismo tiempo a la metafísica: una distinción y una disciplina que el pragmatismo nos muestra cómo se puede actuar sin ellas. Quiero deponer el estatus de la búsqueda del conocimiento como un fin en sí mismo y ubicarlo como un medio más hacia una mayor felicidad humana (Rorty, 1999: XIII).<sup>36</sup>

Rorty, como John Dewey, mantiene que las distinciones tradicionales mencionadas anteriormente se han convertido en un obstáculo para nuestras esperanzas sociales, el mejoramiento de la sociedad, y la solidaridad, (Rorty, 1999: XII). Kant, como lo había hecho antes Platon, entiende "... la mente, el espíritu, las profundidades del yo humano como una cosa que posee naturaleza intrínseca..." (Rorty, 1991: 24). Rorty, por su parte, sostiene que la profundidad del ser humano carece de una naturaleza intrínseca —lo bueno entonces no consistiría en una definición que finalmente diera con ese valor intrínseco.

El punto de partida de Rorty es la idea de que la verdad es algo que se construye en vez de algo que se halla. El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no, por lo tanto la verdad no es algo que exista de la misma manera que el mundo:

Decir que el mundo está ahí afuera, creación que no es nuestra, equivale a decir, en consecuencia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y el tiempo son los efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay oraciones no hay verdad, que las oraciones son elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas (Rorty, 1991: 25)

## II

Rorty considera que las preocupaciones tradicionales de la filosofía occidental son *problemáticas* y *opcionales*. Son "problemáticas" en el sentido de que son

---

<sup>35</sup> Se refiere a "Hope in Place of Knowledge: A Version of Pragmatism", el capítulo II de *Philosophy and Social Hope*.

<sup>36</sup> En inglés en el original. En todos los casos que la cita provenga de un texto en inglés la traducción es mía.

pragmáticamente infructíferas, —“El Pragmatismo, informaba James a sus lectores en 1900, sostiene que la verdad debe juzgarse por sus consecuencias prácticas, por la forma que impacta la vida”, (Kaag, 2020: 4)—, tienden a conducir a situaciones de estancamiento y dependen, en cualquier caso, de asunciones “representacionales” sin salida, por ejemplo que la mente solo puede llegar a conocer la realidad representándola correctamente (Malachowski, 2002: 38). Luego, argumenta Rorty, —desde la perspectiva de Platón y Kant— lo que habría que asegurar es que la representación sea correcta y cuando esto se alcance se llegaría al conocimiento último. Rorty afirma que “La idea de que la verdad, lo mismo que el mundo, está ahí afuera es legado de una época en la cual se veía al mundo como la creación de un ser que tenía un lenguaje propio” (Rorty, 1991: 25).

Las preocupaciones tradicionales de la filosofía occidental son “opcionales” porque son el producto de lo que, en sus últimos trabajos, Rorty designa como “tiempo y oportunidad”, más que de una inevitabilidad racional. Para mostrar “el estatus opcional” Rorty describe cómo estas preocupaciones son el producto derivado de movimientos históricos que comienzan con los planteamientos de Platón y culminan con Kant. Platón postula que las diferencias en el grado de certeza con el cual las cosas son conocidas debe corresponder a diferencias de las cosas en sí mismas; “Rorty se opone vehementemente al esencialismo. Esta antigua noción de que la realidad y las cosas comprendidas en ella tienen una naturaleza *intrínseca*—algo que nuestra comprensión del mundo tiene que discernir y a lo que se debe permanecer fiel si queremos adquirir un conocimiento genuino”. (Malachowski, 2002: 2)<sup>37</sup>. En *La república*, al final del libro I Platón sostiene que “«justicia» se debe referir en primera instancia, no a un conjunto de formas de actuar, sino a la condición básica del alma de la cual esas acciones se desprenden”

---

<sup>37</sup> Isaiah Berlin describe el esencialismo de la siguiente manera, “If you read, say, the philosophy of Plato, (...). It is clear that his thought operates on lines which are conditioned by the idea that there are certain axiomatic truths, adamant, unbreakable, from which it is possible by severe logic to deduce certain absolutely infallible conclusions; that is possible to attain to this kind of absolute wisdom by a special method which he recommends, that there is such a thing as absolute knowledge, (...)”. (Berlin, 1999: 2). Berlin afirma que desde el punto de vista de Platón, si obtenemos ese conocimiento “we can organize our lives, in terms of these truths, once and for all, in a static manner, needing no further change; and then *all suffering* (las cursivas son mías), all doubt, all ignorance, all forms of human vice and folly can be expected to disappear from earth”. (Berlin, 1999: 2).

(Geuss: 51), y al principio del libro II (de *La república*) sostiene “que la felicidad, que Sócrates vindica como la propiedad del hombre justo y virtuoso no tiene casi nada que ver con nuestras situaciones humanas o nuestros juicios sobre ellas (...). Más bien es una propiedad abstracta del alma” (Geuss: 60). Rorty, por el contrario —y como pragmatista que es—, postula que “No hay tal cosa como un rasgo no relacional de X, tampoco una cosa como la naturaleza intrínseca, la esencia, de X. Consecuentemente, no puede haber tal cosa como una descripción que empate con lo que X realmente es, solo expresa su relación con las necesidades humanas” (Rorty, 1999: 50). Si se asume la perspectiva de Rorty, es inaceptable que la idea de lo justo sea algo que existe fuera del hombre mismo, y por lo mismo no se puede buscarla y hallarla en esa exterioridad: no hay una descripción que empate con lo que la justicia “realmente es”. Rorty afirma que la verdadera pregunta acerca de la utilidad de los viejos dualismos platónicos es si su despliegue debilita nuestro sentido de solidaridad humana.

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty sostiene que el objetivo de este libro “... es socavar la confianza del lector en «la mente» en cuanto algo sobre lo que se deba tener una visión «filosófica», en el «conocimiento» en cuanto a algo que debe ser objeto de una «teoría» y que tiene «fundamentos», y en la «filosofía» tal como se viene entendiendo desde Kant” (Rorty, 2016: 16). Rorty afirma que si bien los filósofos profesionales son inteligentes les falta sabiduría, “no comprenden que las valoraciones políticas y éticas, deben presidir sobre las valoraciones cognitivas: porque el conocimiento solamente puede adquirir significación en el contexto de una forma particular de vida; porque tiene poco sentido hablar de conocimiento sin preguntarse para qué es usado” (Serge Grigoriev en Malachowski, 2020: 417).

### III

En *Contingencia, ironía y solidaridad* Rorty presenta la base de su perspectiva central, como afirmamos anteriormente, mirar a la filosofía no como el árbitro de

verdades últimas, sino como un conjunto de herramientas con las cuales trabajar para el mejoramiento de la humanidad. Contingente, sostiene el filósofo norteamericano, es algo que sucede sin causas previstas, los eventos históricos son contingentes, “tales eventos no tienen contruidos en sí mismos la «necesidad» bruta de tener que suceder” (Malachowski, 2002: 17), se sigue pues que “los eventos son contingentes en el sentido de que ellos no caen bajo la descripción de la tradición filosófica que hace a conceptos tales como `necesidad`, `realidad`, `verdad` y obligación” (Malachowski, 2002: 110).

Además de los eventos históricos, el lenguaje —el conjunto de palabras que empleamos para justificar nuestras acciones— es también contingente:

Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Son esas palabras con las cuales formulamos la alabanza de nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas. Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida. Llamaré a esas palabras el «vocabulario último» de una persona. (Rorty, 1991: 91).

El vocabulario de quienes sostienen que existe una verdad última y una noción central de lo bueno —el que Rorty se propone sustituir—, lo que pensamos, nuestra consciencia es también contingente. La búsqueda se orientaría, entonces, —antes que a dilucidar una comprensión cada vez mayor de cómo son las cosas realmente— a construir metáforas más útiles para la convivencia. Como veremos más adelante Rorty identifica ese campo en el de la narrativa, o lo que denomina Poesía, pues ésta se instala más allá de los argumentos esencialistas y vivifica las maneras cómo realmente vivimos. Posibilita la solidaridad.

La consciencia del carácter contingente de los hechos históricos y de nuestras explicaciones, se puede designar, afirma Rorty, como irónica. Ironía es la capacidad de reconocer que lo que se sabe no es suficiente para explicar al mundo y que, además, seguramente cambiará nuevamente sin responder a un concierto previo: “Empleo el término «ironista» para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas

creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y el azar” (Rorty, 1991: 17). De manera sintética Rorty afirma:

Llamaré «ironista» a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales y permanentes acerca del vocabulario último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros vocabularios, vocabularios que consideran últimos las personas o libros que han conocido; 2) advierte que un argumento formulado con su vocabulario habitual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su vocabulario se halle más cerca de la realidad que los vocabularios de otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma (Rorty, 1991: 91).

Ser solidario es la réplica más general a la pregunta ética ¿qué debo hacer?. La respuesta apunta a una expresión que se ajuste a lo que “esos hombres” necesiten en ese momento. No considera que esa solidaridad consista en el reconocimiento de un yo nuclear —la esencia humana— en todos los seres humanos. En lugar de eso, se la concibe, pues, como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbre, y las de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; se la concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de «nosotros»” (Rorty, 1991: 210).

Rorty abre *Contingencia, ironía y solidaridad* con el retrato que encapsula lo que es un “liberal ironista”:

Empleo el término «ironista» para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y el azar. Los ironistas liberales son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humano ha de cesar (Rorty, 1991: 17).

Es la figura en quien se combina el familiar impulso liberal de negarse a aceptar el sufrimiento humano, donde quiera que se le encuentre, y de quien lo confronta con la sensibilidad historicista de que ningún catálogo de convicciones o compromisos es irrevisable y tampoco considera que se encuentre —y haya que buscarlo— en la realidad misma.

## IV

Rorty describe la moralidad entre los seres humanos como aquello que promueve la solidaridad. El autor de *Contingencia, ironía y solidaridad* sugiere que deberíamos adoptar una nueva conversación. Conversación que no sea acerca de la noción platónica trans-empírica de un Dios, una Verdad, que Él o Ella quiere de nosotros para nosotros; tampoco acerca de una naturaleza humana fija que determine nuestra Real Felicidad; finalmente tal conversación no se vincula con la búsqueda Kantiana de un requerimiento categórico determinado por la razón que conlleva una obligación universal. La conversación debe ser simplemente acerca de lo que es mejor aquí y ahora, en esta situación, como los individuos que somos, en el tiempo, en las circunstancias, en la cultura en la que nos encontramos inmersos para crear las condiciones de solidaridad de uno para el otro, de uno con el otro. (Marjorie C. Miller en Malachowski, 2020: 179-180). Rorty propone que es más útil construir metáforas que nos ayuden a vivir bien, que buscar definiciones últimas, apegadas a “la verdad”, que existe antes y fuera de la experiencia humana. Las metáforas que nos pueden ayudar a ser solidarios las ubica Rorty en un campo que denomina literatura.

Rorty despliega una red de narraciones que se encuentran en la literatura que hacen de manera `natural´ que nos interese en las metáforas de auto-creación, y en las posibilidades de pararnos hombro con hombro con un número mayor de quienes sufren. Eso es más natural que estar interesados en una teoría de la `esencia´ de nuestra humanidad o en cómo identificar `la racionalidad´, `los principios generales´ subyacentes a una sociedad justa. Rorty es muy consciente de que esa `naturalidad´ es un artificio, producto, en sí misma, de `tiempo y lugar´. Rorty propone una definición amplia para lo que denomina literatura:

Por otra parte, una de las características de lo que denominaré «literatura» es la posibilidad de lograr introducir con éxito un género relativamente nuevo de poesía, novela o ensayo crítico *sin* necesidad de argumentar. Su éxito no requiere ulterior explicación, esto es no se debe a que haya buenas razones para descartar la antigua forma de escribir poemas, novelas o ensayos en favor de la nueva. No existe un vocabulario invariable en el que describir los valores a defender, los objetos a imitar, las emociones a expresar, etc., en forma de ensayos, poemas o novelas. (...) Así pues, por «literatura» entenderé aquellas áreas de la cultura que, siendo bastante conscientes de lo que hacen, renuncian al consenso en torno

a un vocabulario crítico de aglutinación, renunciando con ello a la argumentación (Rorty, 1996: 220).

En el área de la cultura que puede ubicarse en el campo de los ensayos, Rorty se ocupa del joven Hegel, Nietzsche, Heidegger y Derrida. Emplea, para hablar de ellos, la palabra «teórico» en lugar de «filósofo». Estos autores, afirma Rorty, “no piensan que exista cosa alguna llamada «sabiduría», tomado este término en cualquiera de los sentidos que Platón podría haber aceptado. Por tanto, la expresión «amante de la sabiduría», parece inapropiada. En cambio la palabra «*theoría*» sugiere el acto de observar una amplia porción de la tierra desde una distancia considerable...” (Rorty, 1991: 115). Rorty sostiene que la especialidad de estos teóricos es la de tomar distancia respecto de lo que Heidegger llamó la «tradición metafísica occidental» y que Rorty llama el «el canon Platón-Kant».

Entre la vasta gama de literatos, en sentido estricto —Dickens, Navokov, Proust, Orwell, Lachos, Swift, London, Henry James, entre otros— que Rorty considera en sus textos, retendré, sin entrar en el fondo de sus argumentos, lo que Rorty destaca en Navokov y Orwell. Del autor de *Lolita* Rorty sostiene que nos da detalles “acerca de las formas de crueldad de las que somos capaces y, con ello, nos permite redescubrirnos a nosotros mismos” (Rorty, 1991: 18). Navokov, sostiene Rorty, piensa que “la bondad” es algo irracionalmente concreto, algo que debe ser capturado más por la imaginación que por el intelecto. De Orwell, Rorty, en relación a *1984*, afirma que el tema principal de la novela es también la ‘crueldad’ y sus conexiones con la identidad humana (Malachowski, 2002: 146); Orwell, afirma Rorty, escribió la mayoría del tiempo acerca de la crueldad desde fuera, desde el punto de vista de las víctimas. Siguiendo su línea de pensamiento afirma:

Se trata en cambio, de insistir en que no es útil concebir las cosas que tanto Orwell como Nabokov hicieron —despertar la sensibilidad de una audiencia ante casos de crueldad y de humillación que esa audiencia no había advertido— como algo consistente en quitar de en medio la apariencia y poner de manifiesto la realidad. Es mejor concebirlas como una descripción de lo que puede ocurrir o ha ocurrido; lo cual no debe equipararse con la realidad sino con descripciones alternativas de los mismos acontecimientos (Rorty, 1991: 191-192).

Ambos escritores ponen en acción narrativas que nos permiten elaborar nuevas metáforas en torno de nuestra relación con otros seres humano.

Rorty cierra el prólogo de *Contingencia, ironía y solidaridad* afirmando “Una cultura historicista y nominalista como la que concibo se conformaría con narraciones que conecten el presente con el pasado, por una parte, y, por otra parte, con utopías futuras. Y, lo que es más importante, consideraría la realización de utopías ulteriores, como un proceso sin término, como realización incesante de la Libertad, y no como convergencia hacia una Verdad ya existente” (Rorty, 1991: 19).

Rorty considera que la literatura, en ese sentido ensanchado que se citó de anteriormente de *Consecuencia del pragmatismo* (Rorty, 1996: 220), es el ápice de los logros humanos. Ve en ella el triunfo de la Poesía en su antigua disputa con la Filosofía, una victoria final de las metáforas de creación de sí mismo sobre las metáforas de descubrimiento. Las metáforas de creación de sí mismo, sostiene Rorty, son un mejor camino para la solidaridad entre los hombres.

## **Bibliografía**

- Berlin, I. (1999). *The Roots of Romanticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Geuss, R. (2017). *Philosophy from Socrates to Adorno*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grigoriev, S. “Rorty and Literature”, en Malachowski, 2020 (pp. 413-426).
- Kaag, J. (2020). *Sick Souls, Healthy Minds. How William James Can Save Your Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Koopman, C. “The Uses of Philosophy after the Collapse of Metaphysics: Ironism and Liberalism in Rorty’s *Contingency, Irony, and Liberalism*”, en Malachowski, 2020 (pp. 100-118).
- Malachowski, A. (2020). (Editor). *A Companion to Rorty*. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Malachowski, A. (2002). *Richard Rorty*. Princeton: Princeton University Press.
- Miller, M. C. “Rorty, Pragmatism and Ethics. The Value of Hope” en Malachowski, 2020 (pp.178-193).

Rondel, D. (2021). *The Cambridge Companion to Rorty*. Cambridge University Press.

Rorty, R. (2016a). *Philosophy as Poetry*. Charlottesville & London: University of

\_\_\_\_\_ (2016b). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

\_\_\_\_\_ (1999). *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.

\_\_\_\_\_ (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Editorial Tecnos.

\_\_\_\_\_ (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.