

La postmodernidad según Platón

José Antonio GONZÁLEZ SORIANO

Antes de seguir adelante, ¿por qué no intentamos ponernos una vez más de acuerdo sobre *qué es la filosofía*? Y si de paso, al intentar contestar esta pregunta, procuramos dar luz a cuestiones tan intrincadas como por qué es tan difícil el aprendizaje (de cualquier aptitud en general y de la filosofía en particular) o por qué nunca se acompasa el ritmo de los acontecimientos de nuestra existencia con el sentido que querríamos hallar en el relato que hacemos de nuestra propia vida, o cuál es la esencia del ideal de vida social que llamamos ciudadanía, entonces estamos ante esta fascinante singladura de la razón que se titula *La regla del juego*.

En el medio contemporáneo de la *filosofía*, cabe registrar al menos cuatro destacadas interpretaciones sobre el significado de la propia actividad que constituye su objeto. *Una*, enseñoreada por Heidegger, ancla el discurso filosófico a la reflexión sobre la vigencia de las distinciones conceptuales entre *ser* y *ente* que ya fueron consagradas en el origen de la filosofía occidental, resguardando para ésta parte del prestigio reverencial propio de la religión (en el horizonte de su abstracción total, no es posible separar con nitidez la idea del Ser y la idea de Dios). Aunque el libro del profesor J. L. Pardo sostiene como substancial a todo proyecto filosófico la consideración de la matriz platónico-aristotélica (con un trabajo de reinterpretación de las fuentes que evoca a menudo una tendencia similar en la obra de Heidegger), la orientación específicamente sociopolítica y ética de *La regla del juego* se muestra claramente diferente al tono de revelación metafísica que resuena en los escritos de aquél.

Precisamente como una alternativa opuesta al modo de entender la filosofía del pensador de la Selva Negra, la Escuela de Frankfurt desarrolló las diferentes vertientes del pensamiento social bajo el rótulo de *teoría crítica*: teoría consagrada a poner de relieve las posibilidades de liberación del género humano en disposición de igualdad, que han de hallarse inscritas en la civilización desarrollada contemporánea. El curso de esta teoría mantiene una más o menos confesada conexión con el espíritu revolucionario de la Ilustración (que, tal como opinaba Kant en su día, todavía hoy no ha llegado a su total realización). A este respecto, Jürgen Habermas ha tratado con notable éxito de reelaborar esta teoría atendiendo a la premisa de que la sociedad desarrollada contemporánea occidental ya contiene en su configuración todos los ingredientes necesarios para hacer viables prácticamente los ideales de *libertad, igualdad y fraternidad* (sin necesidad de recurrir a ningún proceso revolucionario). Lo que la filosofía tiene que promover para lograr tal objetivo es un reajuste de la presencia sociocultural de las formas de racionalidad propias, respectivamente, de la producción y de la convivencia, que corrija la hegemonía descontrolada y compulsiva de la primera sobre la segunda. Este planteamiento cuenta a su favor con el ambiguo atractivo de las propuestas moderadas, pero no puede ocultar ostensibles paradojas en su disposición lógica. En efecto, si concedemos la presencia en el desarrollo de la sociedad de dos formas diferenciadas de racionalidad, necesarias y concurrentes, pero de sentido bien diferenciado, ¿qué principio histórico o natural de formación de la cultura humana ha propiciado la descompensación de ambas estructuras entre sí? ¿Desde qué criterio *racional* se puede argumentar la superior idoneidad de un tipo de racionalidad sobre otro, si a la postre, ambos comparten la titularidad de lo racional y agotan los posibles sentidos de la misma? El único modo de salir de este enredo consiste en olvidarse de la proverbial modestia socrática de que en otros tiempos hizo gala la filosofía (el “sólo sé que no sé nada” que aún resuena en el lugar puramente instrumental o propedéutico que Wittgenstein asignaba al pensamiento filosófico) y otorgar al mismo el papel de instancia ordenadora supra-racional del desarrollo cultural e histórico de la sociedad humana. En eso consiste, probablemente, el sentido de la declaración de Habermas de los filósofos como “guardianes de la Razón”, y un buen rastro de este planteamiento es fácilmente detectable en la magnífica obra del profesor Pardo. Es casi inevitable asociar los conceptos de Juego I (*poiesis*) y Juego II (*praxis*) que articulan su obra con la contraposición que encabeza el pensamiento “maduro” de Habermas entre racionalidad teleológica (de la esfera técnica o productiva de la sociedad) y racionalidad comunicativa (de la esfera interactiva o práctica). Al giro *pragmatista* con que Habermas modulaba sus categorías opone, eso sí, *La regla del juego* un tratamiento *estructuralista* de las esferas de la acción humana (denominadas como *juegos*) que evoca con insistencia a Lévi-Strauss. En cualquier caso, es constatable una analogía entre el desplazamiento ético de la problemática histórica

del desarrollo social que cabe observar en el libro que comentamos y la que ha venido profesando Habermas al elevar la *ética comunicativa* o *del consenso* a la categoría de solución teórica definitiva de los problemas que aquejan a la humanidad. Y, en último término, ambos tienden a peraltar en el decurso de sus planteamientos el papel de la filosofía como actividad teórico-práctica capaz de hallar las claves últimas de las carencias de sentido que afloran detrás de los obstáculos histórico-culturales que se oponen al libre desenvolvimiento de la autonomía de los individuos en un contexto de igualdad.

Sin embargo, el libro de José Luis Pardo manifiesta en todas sus páginas un aliento incondicionalmente crítico, de estirpe ilustrada, que no es fácil encontrar en las páginas del Habermas veterano encerrado en una tan deslumbrante como probablemente infructuosa voluntad de sistema. *La regla del juego* tiene la virtud de acceder directamente a las entrañas humanizadoras del lector (no por medio de ningún expediente folletinesco, a pesar de la sugerente reivindicación de este género que lleva a cabo el autor), sino a través de la primacía que su discurso preserva al motivo de la autonomía moral y política de los individuos *qua* individuos (esto es, ciudadanos); motivo clave tanto del republicanismo democrático como de los ideales ilustrados que conforman el núcleo de la civilización occidental moderna. El autor intenta convencernos además, de que este motivo se hallaba ya articulado de algún modo en la trama de los diálogos platónicos y en buena parte de la obra aristotélica, con lo cual habría que considerarlo como un patrimonio especial de la filosofía occidental entendida en la totalidad de su desarrollo histórico. No obstante, muchos pasajes de *La regla del juego* muestran bien a las claras que es Kant el autor emblemático que da forma a los principios de filosofía práctica con los que este libro configura su propia esencia.¹ Los momentos de mayor fuerza dialéctica del mismo articulan las diversas facetas de la idea de la *mayoría de edad* (moral y política) de los ciudadanos como el factor más necesario para la fortaleza democrática de nuestras sociedades, así como el más amenazado por la globalización monopolista (tecnológica y sociolaboralmente *virtualizada*). Este concepto (enfáticamente enunciado por Kant en el escrito: *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*) es presentado por el profesor Pardo como una exigencia ética de autorresponsabilización del individuo en la conformación de su propia actitud existencial, en una línea argumental próxima a la ética de principios kantiana, subordinada a la idea rectora de la *autonomía* como atributo de la vida propiamente humana o racional. Ahondando en esta afinidad, uno esperaría encontrar en el libro rasgos del pensamiento kantiano también en el desarrollo de la exposición sobre qué es aquello de lo que tiene que ocuparse la filosofía.

La posición kantiana al respecto aparece soberbiamente sintetizada en la frase:

¹ Del mismo modo que cabría adscribir a Hegel y su clausura teórica de la filosofía y de la historia el impulso primordial que presta carácter a la obra de Habermas.

“Sería bueno que entendiéramos esta palabra [filosofía] en su antiguo sentido, como la doctrina del bien sumo, en la medida en que la razón se empeña en elevarla al grado de ciencia” (C. R. Pr., lib. II, cap. I). De este modo señala Kant la tensión interna que vincula entre sí *filosofía* y *ciencia* bajo la cual aparece el discurso filosófico como una instancia mediadora en la búsqueda de las bases de posibilidad de los valores que dan sentido humano a la vida, y cuya función define a la *facultad racional* en sí misma. Y aunque la noción de filosofía que se sostiene a lo largo de las páginas de *La regla del juego* mantiene una estrecha relación con lo que podríamos convenir en llamar una doctrina del *bien sumo*, no muestra por su parte conferir importancia a la cuestión gnoseológica sobre el modo en que habría que entender la conexión apropiada entre la posibilidad racional de establecer su objeto de preocupación y la posibilidad racional de su desarrollo cognoscitivo sistemático: en otras palabras, la representación del vínculo racional entre filosofía y ciencia. Los quince capítulos de *La regla del juego* han sido concebidos para mostrarnos con espléndida fecundidad los fundamentos éticos más relevantes de la praxis social contemporánea, pero el debate que estos suscitan no puede eludir la consideración de las condiciones económico-políticas de la existencia del Estado, que en su particularidad no se dejan deducir *de*, ni asimilar *a* los postulados éticos que suministran el sentido de la vida bajo las formas sociales encauzadas dentro de los límites establecidos por dicho Estado. En cierto sentido, la obra del profesor Pardo procede a través de una substancialización acrítica de la esencia racional que suponemos presente en el desenvolvimiento de nuestra praxis social; (la teoría de Habermas opera de modo parecido, al presentar una apuesta incondicionada por la reserva de “racionalidad práctica” o comunicativa que a su entender, anida *per se* en la vida social, para justificar de ese modo la transformación de la teoría social crítica en una interpelación ética a la opinión pública). Sin embargo, al desmenuzar con método científico las estructuras que se solapan en la sociedad contemporánea, hemos de acabar encontrándonos con toda una serie de fenómenos que bloquean sistemáticamente la posibilidad real de una reconducción plenamente racional de la praxis social: historias de luchas de clases, de nacionalismos, de patriarcado... propiedad y rango. Y la pregunta que tiende a surgir a partir de esta mirada se formula ineludiblemente en estos términos: ¿cómo es posible fundamentar la ética de la ciudadanía si se percibe a la vez que la democracia que en ella habría de fundamentarse subsiste a pesar de todo en todas las latitudes como cobertura ideológica de una economía de mercado inmisericorde en su desnivelación constante de pueblos e individuos? Dicho con otras palabras, *La regla del juego* cumplimenta de forma brillante una defensa prolijamente argumentada del *estatuto de ciudadanía* que a todos nos compete como interés vital absolutamente prioritario, pero esta defensa se presenta como si tal estatuto estuviera ya elaborado y (cuasi)vigente, es decir, ¡como si ya estuviéramos en un Estado ilustrado! (o como si *ilustrar* el mundo fuera tan sólo

racionalizarlo, en vez de construir nuevas estructuras sociales y denunciar las ya existentes).

J. L. Pardo aglutina su cautivadora pieza de literatura filosófica a través de la propuesta de “mundanización” de la filosofía platónica (por tanto, a través de la propuesta de “mundanización” de la filosofía en sí misma). ¡Atención! Este libro tendría que ser de obligada lectura para todos los profesores que imparten Filosofía en el bachillerato, para que aprendamos a no desalentar a los alumnos con extrañas teorías atribuidas a Platón en las que se fantasea ingenuamente con mundos hiperuránicos (a la vez que se les comunica que la filosofía es desde su origen la custodia máxima en nuestra cultura de la racionalidad). El autor argumenta con rigor cómo las categorías filosóficas que jalonan los diálogos platónicos (el auténtico texto fundacional de la filosofía occidental, matriz de todos los desarrollos posteriores de la misma) y los añadidos posteriores aristotélicos se refieren a todos aquellos problemas cruciales que cuestionan la posibilidad misma del sentido de la cultura como sistema simbólico y la posibilidad misma de la vida social como espacio digno de ser habitado y reconstruido. Y tratan esta problemática del mismo modo que aún podemos seguir haciéndolo nosotros, con rectitud lógica y consecuencia objetiva, pero de forma tentativa y aporética, inevitablemente incompleta y paradójica. Se trata de cuestiones tales como: ¿Es posible aprender algo en el seno de “un mundo que constantemente nos abandona, arrastrando todo cuanto queremos y a nosotros mismos con la corriente, sin dejarnos acabar nada de lo que habíamos empezado”? ¿Cómo distinguir entre el *otro cualquiera* que constantemente nos interpela en el devenir diario de nuestra personalidad y el *Otro* eminente cuya sacralización comporta la disolución de toda prerrogativa de los sujetos para su autodeterminación? ¿Qué impide el desarrollo adecuado del conocimiento más importante en la sociedad, aquel que permite que las ciudades sepan que lo son (y no se crean *comunidades*) y que los ciudadanos sepan que lo son (y no se crean sólo *nativos* o meros productores)? ¿Cómo es posible que lo único que hace posible el *sentido* de cada tramo de nuestra existencia sea la limitación estricta de ese mismo sentido; limitación “que depende rigurosamente del hecho de que hay *otro*”? ¿Cómo es posible que existan hombres que “puedan arreglárselas para acudir puntualmente a todas sus citas con la libertad y para no faltar a su compromiso con la verdad, a pesar de estar tan llenos de ocupaciones y responsabilidades como los demás”? ¿Qué ventajas se desprenden del hecho de que en el espacio público ya no sea válido “decir *nosotros* para referirse a esa comunidad tejida de lazos afectivos que identifica a *los nuestros*, sino que sólo vale decir *yo*”, pero tan sólo *yo* en cuanto *cualquiera*?

Al profundizar al hilo de Platón y Aristóteles (junto con Leibniz, Spinoza, Kant y Wittgenstein, sobre todo, aunque el autor también muestra la penetración de su mirada en la obra de Nietzsche y de los contrailustrados del siglo XX, así como la de Lacan) estas cuestiones, el libro nos brinda algunas conclusiones; en especial

estas tres: 1) “Al no existir un fin colectivo que los miembros de una sociedad se propongan en común, ni por tanto un espacio público dialógico en el cual construir la amplitud de miras característica del ciudadano, la esfera de lo ‘público’ tiende a despolitizarse y a convertirse en un espacio vacío para que los individuos proyecten sus identidades privadas”. 2) “Que ciudad y comunidad, logos y phoné, tiempo y sentido no son sino las dimensiones imprescindibles de la palabra y de la vida social, y que sólo en el encabalgamiento de esas dimensiones (...) pueden tener lugar la verdad y la virtud, esto es lo que se desprende de la urdimbre aristotélica y platónica de la filosofía y no una presunta contraposición entre la razón y la emoción, entre la verdad y el sentido o entre logos y pathos”. 3) “Que el sentido no ‘cabe’ en el tiempo, que el tiempo no ‘cuadra’ con el sentido; he ahí el problema del cual la filosofía es siempre contemporánea, en correspondencia con el hecho de que tal problema constituye la fuente universal de las ‘quejas’ de la humanidad”.

¿A qué género de conocimiento corresponden los interrogantes y los posicionamientos expuestos? La respuesta habría de rondar en torno a categorías vagas tales como *filosofía práctica* o así, de las que tanto hoy como en la época griega sería harto difícil extraer un rendimiento cognoscitivo concreto, a no ser que echemos mano de las correspondientes instancias mediadoras: si nos movemos en el ámbito de la ética, dicha instancia habrá de ser la ciencia (o el saber) político; si nos incorporamos directamente al terreno de lo político, dichas instancias serán saberes (científicos) históricos y económicos. ¿Contamos acaso con algún otro tipo de saber que logre articular a su vez esta serie de instancias mediadoras? Si efectivamente existe, probablemente tendrá los rasgos de una antropología filosófica, ese tipo de teoría que es la que el juego de manos hipercrítico de la *postmodernidad* realmente nos ha escamoteado, privándonos de todo espejo plausible en que reflejarnos para dotar de objetividad a cualquier intento necesario de imbricación de los saberes filosófico y científico. Con esta magna obra el autor parecería querer decirnos que la filosofía clásica ya puso los cimientos de dicha antropología, al haber sustentado la idea de que el fundamento subjetivo que se requiere para iniciar todo saber orientándolo hacia un determinado engarce con la objetividad no remite ni al “parecer” de un sujeto individual ni al de una comunidad, *sino a aquello que el sujeto percibe como fundamento de toda subjetividad*: “Lo que Sócrates reprocha al sofista es lo mismo que afea al mal poeta: que imita sin saber [...] en su imitación, se guía por la opinión de la comunidad en lugar de atenerse a sí mismo”. ¿Quién es, en todo caso, este “sí mismo”? Entre otras cosas, la filosofía nos habría enseñado que éste se solapa con la postulación del punto de vista de *otro cualquiera*, en cuanto tal. Esta es la reflexión clave que en el libro conduce a la fecunda puesta en valor de la condición de ciudadanía, por un lado, y, por otro, a ciertas melancólicas constataciones de sesgo existencialista: “Lo dialógico desemboca en lo diacrónico; el sentido del tiempo desemboca en el tiempo sin sentido”. Tan sólo la restauración plena

de la condición de ciudadanos podría rescatar un auténtico sentido a nuestras existencias, una vez bien asimilada la noticia postmoderna de la *muerte de Dios*.

Pero para la justificación de esta postura el autor se embarca en la defensa vehemente de ciertas posiciones de principio en las que resulta aventurado para el lector otorgarle, sin más, el consenso: especialmente cuando se procede a identificar directamente la ciudad o el espacio público con el Estado como institución particular (un concepto ético-político que se hace coincidir sin más mediación con un concepto político-histórico), o cuando se descalifica con contundencia (llamándola “ficción inverosímil”) la propuesta revolucionaria de concebir una soberanía popular que no se limite a ser constreñida en la representación parlamentaria. Un análisis científico (como el que Platón y Aristóteles no pudieron llevar a cabo hace veinticinco siglos) que permita detectar los orígenes económico-políticos del Estado nos ofrece una visión concreta de sus condiciones de existencia que no se deja en absoluto reducir a ningún corolario de postulados éticos (por absolutamente pertinentes que éstos sean para nosotros): el Estado moderno democrático parlamentario de los países desarrollados no es sin más, el Bien Sumo, aunque no conozcamos en el presente el camino más fértil y ético para su reforma en aras de una democracia absolutamente extendida (que se haga realmente práctica en todos los espacios de la vida política, social y económica). En este aspecto, J. L. Pardo no muestra inconveniente en hacer suyo el “cortocircuito” teórico entre ética y política que caracteriza a la filosofía ática, porque, a fin de cuentas, el sentido de la propuesta civilizatoria que ahí podemos descifrar posee una vigencia que traspasa cualquier disquisición metodológica y hace de la Filosofía (ese modelo particular de reflexión que fundaron Platón y Aristóteles) un discurso consistente y relevante más allá de los siglos transcurridos. Hacer entender que la noción de *ciudadanía* (como concepto que articula el conjunto de los derechos humanos) y su estirpe de *universalidad* son ideas y actitudes que se generan necesariamente a partir de el ejercicio asimismo universalizable de la racionalidad; y hacer entender que no es otra cosa lo que se debate en todo el trayecto de la filosofía occidental como estructura unitaria perfilada desde los moldes del pensamiento clásico griego, esta es la tarea a la que se consagra la aventura esbozada en el libro *La regla del juego*, que procura al mismo tiempo ponernos sobre aviso de las ideas y actitudes que obstaculizan el pleno desenvolvimiento de estas tesis. Sería el caso de las posiciones que pretenden convencernos de que el de *ciudadanía* es tan sólo un concepto ideológico, histórico-culturalmente sesgado, excesivamente convencional para que pueda fraguar en auténtico *postulado* de la *razón práctica* contemporánea. Y si bien este mensaje puede provenir de determinados intereses despóticos, también conoce en la actualidad una dimensión omnicultural que prima el alargamiento artificioso de la adolescencia (para que llegue a durar toda la vida del consumidor-cliente como objeto pasivo) y el abuso de la condición de *víctima* (para que nadie ose ejercer las inmensas posibilidades de su pro-

pia responsabilidad como sujeto activo). Sin olvidar que tales allanamientos de la dignidad racional humana registran también una versión filosófica en el ambiguo catálogo de la *postmodernidad*, contra la que *La regla del juego* reacciona con singular energía, extraída por su autor directamente del daimon de Sócrates: las más destacadas figuras de la radicalidad crítica contra la legitimidad moderna del poder, en la línea postnietzscheana (Bataille, Foucault, Deleuze, Guattari, Blanchot o Agamben), creían poder superar el “despotismo unidireccional del padre-marido-amo” por el expediente, paradójicamente preilustrado, de “imaginar un delirante ‘despotismo igualitario’ e interactivo [...] que representa el elemento de farsa que contrarresta el momento de “autenticidad” de la voluntad de poder”. Un procedimiento que hace desembocar la crítica razonada al humanismo en una desconcertante apología de la más deshumanizada sociedad imaginable desde las categorías del pensamiento contemporáneo.

Frente a estos peligros e inconsecuencias de la ideología de nuestro tiempo, la lección del profesor Pardo es de una claridad meridiana: que introducir a un lector en la filosofía es introducirle, como aspectos complementarios, en la problemática existencial del desacoplamiento entre tiempo y sentido y en la problemática ético-política de la universalidad humana de la condición de ciudadanía, en su significado de incorporación del individuo al mundo como sujeto activo y responsable de su relación con los otros. La filosofía enseña, desde Sócrates, que ambas dimensiones (existencial y ético-política) se vinculan fecundamente entre sí desde el momento en que podemos iluminar las limitaciones de la condición humana como facultades racionales de universalidad y de diálogo. Este es el cometido esencial que aborda *La regla del juego* y este es el objetivo que cumple de modo tan hermoso como preciso.

En efecto, un ensayo no tiene por qué ser tan sólo un eficaz receptáculo de mensajes teóricos y el soporte neutro de un descolorido proceso de argumentación. Puede ser también una espléndida obra literaria; un goce para los sentidos. Este libro lo es; está magníficamente escrito, con tanta solvencia racionalizadora (aunque a veces dé la sensación de demorarse en el desanudamiento de sus laberintos conceptuales) como fluidez y musicalidad expresiva. ¿Musicalidad? Esta obra es, además, el mayor homenaje que he leído nunca a los Beatles: sin duda, se lo merecen.²

José Antonio González Soriano
Doctor en Filosofía por la U.C.M.
sesentaycuatrossoles@yahoo.es

² Sin desdeñar, por supuesto, a los Rolling Stones.