

IDEA TRÁGICA DE LA DEMOCRACIA
Interrogación filosófica y revolución democrática

“La civilización tiene su origen en la infancia retardada, y su función es de seguridad. Es un gigantesco sistema de ensayos más o menos felices para proteger a la humanidad contra el peligro de la pérdida del objeto –esfuerzos formidables hechos por un bebé que tiene miedo de permanecer solo en la oscuridad”.

Géza Róheim, *Origen y función de la cultura*

“Nada humano me es ajeno”

Terencio

ÍNDICE:

Proemio:

Filosofía y democracia: Idea trágica de la democracia. Arte de vivir y actividad política. Resumen de los capítulos. Aspectos metodológicos.

Capítulo primero:

Nosotros los mortales: El animal trágico. Libertad radical. Refutación del ser como ser-determinado: caosmos. Aurora.

Capítulo segundo:

El animal fantástico: El sentido racional de la realidad: verdad. Imaginación y sentido común. Arte y socialización del imaginario. Autonomía y alegría de vivir.

Capítulo tercero:

La institución autónoma de la sociedad: El animal inacabado. El sentido político de la sociedad: justicia. La realidad social y el individuo. Economía general y trabajo. Vida cotidiana y revolución. Educación ciudadana y *philia*. Equidad y derechos humanos.

Epílogo:

La sabiduría trágica: Teoría del caopolitismo. Humanismo trágico. Sabiduría revolucionaria.

PROEMIO: FILOSOFÍA Y DEMOCRACIA

“(…) Todo lo que el vulgo cree que es hacer política, como cree que filosofan los que discuten desde la cátedra y explican cursos enfrascados en los libros: la política y la filosofía continuas, que se manifiestan diariamente en obras y en actos, les son ajenas... Sócrates filosofaba sin poner bancos, ni sentarse en un sillón, ni fijar un horario de trabajo o de paseo a sus discípulos, sino incluso bromeando con ellos, si la ocasión lo pedía, bebiendo con ellos y saliendo a campaña con algunos y haciendo con ellos sus compras en el mercado (...)”.

Texto apócrifo atribuido a Plutarco o a uno de sus discípulos

1. Idea caopolita de la democracia

Esta tesis trata de un tema clásico –la democracia–, aunque lo hace desde una perspectiva radicalmente autonomista que puede resultar demasiado original o innovadora para el gusto académico. Pero ello no es producto tanto de una voluntad deliberada de ir a la contra como del propio enfoque de la cuestión, ya insinuado por la cita que encabeza esta introducción y donde se sitúa la actividad filosófica y política en la vía pública.

Cuando me planteé escribir un libro sobre la interrogación filosófica y la revolución democrática desde un punto de vista radicalmente autonomista surgieron varios problemas. Pero todos ellos podían resumirse en dos o tres: ¿qué relación hay entre la actividad intelectual filosófica y el régimen político democrático? ¿El deseo y la exigencia filosófica de lucidez acompañan a la autoinstitución explícita de la sociedad? ¿Cuáles son entonces las características profundas, acaso ontológicas, tanto de la filosofía como de la democracia?

Estos interrogantes fueron, pues, el punto de arranque de la presente investigación. Pero en seguida, nuevos y más complejos problemas empezaron a presentarse. Una indagación sobre la relación entre filosofía y democracia exigía una determinada ontología, así como una clara noción de la naturaleza humana (*antrophos*) y una concreta teoría del conocimiento. Suponía además la elaboración de una teoría ético-política acorde con dichos análisis, y cuyos rasgos esenciales presentarían en su máxima expresión el nexo liberador y aperturista, pero también trágico, entre la democracia y la filosofía.

Desde luego, es obvio que semejante tema se extiende como un ancho mar en el que, al decir de Kant, el peligro de naufragio se anuncia a todas horas. Sin embargo, esta investigación no pretende agotar y resolver definitivamente ningún interrogante, sino plantearlos todos lo más certeramente posible. Dichos planteamientos pretenden lograr finalmente una cartografía completa de la materia analizada. Pero, habida cuenta de que se trata de un puro mapa conceptual, al final se intenta contextualizar las tesis principales de este trabajo en el marco concreto de las polémicas actuales sobre la mundialización (**La sabiduría trágica**).

De entrada, podemos avanzar ya algunas ideas claves de la cuestión que *Idea caopolita de la democracia* pretende enriquecer y analizar en profundidad.

En primer lugar, la idea de democracia que aquí se analiza plantea la crítica a todo régimen político en el que persista la separación entre gobernados y gobernantes. Por poner sólo un ejemplo reciente y por tanto más preocupante, unos días antes de escribir estas líneas los dirigentes de la UE se reunieron en Barcelona. Pertrechados en el castillo de Pedralbes, un abismo los separaba de los ciudadanos de a pie. Desde luego no es esta la Europa habitable que queremos y de ello también tratarán teóricamente las páginas del tercer capítulo de este ensayo (**La institución autónoma de la sociedad**).

En segundo lugar, *Idea caopolita de la democracia* propone como exigencia filosófica y política de primer orden la creación de una democracia mundial, que tanto en el nivel global como local haga efectiva la posibilidad de una sociedad autónoma de

individuos libres. Mucho se ha dicho en contra de la “monstruosa” veleidad de una institución mundial de las sociedades humanas; sin embargo, no hay ni una sola razón que pueda acallar esta exigencia y esta necesidad, corolario casi ineludible de cualquier política democrática que no haya borrado su sombra filosófica. Este universalismo, que con palabras de Savater llamaremos *caopolita*, implica por lo tanto deshacerse de cualquier pretensión nacionalista en la autoinstitución crítica de los grupos humanos.

En tercer y último lugar, el proyecto de autonomía que subyace en la idea trágica de la democracia supone, en las actuales condiciones, un rechazo vigoroso y razonado tanto del dominio tecno-científico como del economicismo en que dicho dominio suele justificarse. Así como la vocación universalista de las democracias cierra el camino a las cretinas ambiciones nacionalistas, el proyecto de autonomía colectiva e individual rechaza la idea de “individuo-sustancia” sobre el que pivota el dominio actual de la técnica y de la llamada por la escuela de Frankfurt razón instrumental, hoy ensalzada por el economicismo reinante como paradigma más alto de razón.

El deseo de una comunidad universal de individuos autónomos agrupados en sociedades autogobernadas (o sea, conscientemente autoinstituidas) implica poner por delante de la gestión económica la exigencia igualitaria de la política. Ello permite que la filosofía pueda seguir habitando libremente unas calles hoy saturadas y sometidas a la especulación financiera. Al individuo-sustancia del neoliberalismo (“última baratija pseudo-religiosa lanzada por la publicidad de la industria de las ideas”, según el diagnóstico de Castoriadis), el proyecto de sociedad autónoma opone la creación de individuos sociales capaces de resguardar su intimidad irreductible en las relaciones e intercambios de la participación pública. Al predominio actual de la economía (que abarca tanto el afán ilimitado de lucro como la razón meramente instrumental en que éste se apoya), la idea trágica de la democracia opone y propone como baluarte social y campo abierto de experimentación individual la educación, lo que los griegos denominaban *paideia*, auténtico germen y alimento de la sociedad democrática, “sonajero para muchachos mayores” como dice Aristóteles en la *Política*.

Pero volvamos al punto de partida. El motivo principal de este trabajo es ahondar en el nexo entre filosofía y democracia. El filósofo Cornelius Castoriadis, uno de los autores de referencia de la presente investigación, describe ampliamente este vínculo en uno de sus libros:

“El individuo, tal como lo conocemos a partir de algunos ejemplos y tal como lo queremos para todos; el individuo autónomo, que sabiéndose envuelto en un orden desordenado carente de sentido en el mundo, se quiere y se hace responsable de lo que es, de lo que dice, de lo que hace, nace simultáneamente y del mismo movimiento en que emerge la ciudad, la *polis*, como colectividad *autónoma* que no recibe sus leyes de una instancia exterior y superior, sino que las instituye ella misma para sí misma. La ruptura de las heteronomías mítica y religiosa, la contestación contra significaciones imaginarias sociales instituidas, el reconocimiento del carácter históricamente creado de la *institución* –de la ley, del *nomos*– es, en grado deslumbrante, inseparable del nacimiento de la filosofía, de la interrogación ilimitada que no conoce *autoridad* ni intra, ni extra-mundana –como el nacimiento de la filosofía es imposible e inconcebible fuera de la democracia”¹.

¹ *La exigencia revolucionaria*.

En este largo párrafo podemos encontrar las nociones claves sobre las que girará la argumentación de la tesis: el nacimiento simultáneo, en la Grecia del siglo VI a. C. aproximadamente, del individuo autónomo y de la ciudad; la ruptura de las heteronomías mítica y religiosas que hasta ese momento habían otorgado un sentido cerrado a la vida humana; la apertura de esa clausura por la acción de la interrogación ilimitada en que se cifra la filosofía, así como la creación de carácter histórico (o sea, no predeterminado), conjunta e igualitaria, de la institución política de la sociedad, es decir, de una ley autónoma sin referentes extra-sociales. Sólo en democracia puede desplegarse la filosofía y es por la actividad filosófica por la que se da lugar a la institución democrática o autónoma de la sociedad.

El conjunto de ideas que forman la entraña de la presente investigación tienen una virtud negativa muy acentuada. Por encima de todo ponen en tela de juicio las perspectivas heterónomas, teológicas y finalistas que gobiernan el mundo de los hombres. En cuanto a la heteronomía social, el punto básico que será atacado es la separación entre gobernantes y gobernados. Pero nos centraremos ahora por un momento en la cuestión de la teología y del finalismo en relación con las cuales, por lo demás, quedará aclarado el calificativo de trágico que se otorga al régimen democrático que se pretende investigar.

Un arte ético-político democrático como el que aquí se analiza plantea, como ha sido mencionado ya, una determinada teoría del conocimiento y una determinada antropología humana.

Pues bien, la filosofía nacida en democracia quiebra la noción lógico-ontológica de un ser/nada-determinados. Respecto al conocimiento, la consecuencia de esto es que no hay *episteme* o verdad última para la interrogación ilimitada, sino creación de sentido ligada a la voluntad de vivir libremente, que rompe justamente con la clausura teológica y heterónoma de la sociedad. De esta forma queda explícita y notoriamente abierto el terreno político, que podemos llamar también histórico-social, antes cercado por las murallas religiosas o míticas surgidas de la idea absolutamente determinada de Dios.

Las variaciones sobre esta cuestión son múltiples, pero de entrada se enlaza aquí la idea de verdad con la creación (*poiesis*) de nuevos aspectos de la realidad siempre discutibles, de la misma manera que las leyes sociales que establecen la justicia serán siempre revocables por los mismos individuos que las instituyeron. La racionalidad filosófica-democrática surgida del doble rechazo al yugo teológico y heterónimo adquiere socialmente una doble dimensión, caracterizadas por Castoriadis como dimensión imaginaria y dimensión conjuntista-identitaria: la primera, auténtico hallazgo en la historia del pensamiento que ni Aristóteles ni Kant se atrevieron a desarrollar hasta sus últimas consecuencias, constituye uno de los puntos fundamentales de este libro (**El animal fantástico**); la segunda dimensión de la razón humana es la sometida a los principios de identidad y no contradicción que otorgan cierta imprescindible estabilidad a lo instituido.

En un trabajo anterior que sirvió como tesina final del Doctorado en Humanidades que cursé entre 1996 y 1999 en la UPF (*Ensayo sobre el sentido común*), llevé a cabo un análisis parecido al que voy a intentar ahora, pero centrándome sobre todo al concepto de razón. En dicha indagación gnoseológica establecí como rasgo constituyente de la racionalidad básica humana un sentido común crítico de índole poética y vitalista. Por

aquel entonces no había leído aún a Castoriadis, autor que exprime y amplía el descubrimiento de la imaginación como principio gnoseológico que Aristóteles hizo en *Del alma*, y que Kant malogró reduciéndolo únicamente al campo estético en la *Crítica del juicio*. Ahora ya se puede sostener que la fantasía supone el basamento de toda racionalidad humana² filosófica-democrática. El arte en sentido amplio no es una mera especialidad de las facultades del juicio sino que es el juicio mismo en su nivel básico, fundamento del sentido común que convierte la añorada sabiduría providencial (finalista) de cuño kantiano en un saber trágico compartido fragmentariamente por todos los seres humanos. Este saber no divino, sino humano, no salvador, sino liberador, no omnipotente sino creado, hace posible por lo demás lo que puede mantener efectivamente unidos a los hombres en una unión universal de democracias a la que antes se ha aludido al tratar de soslayo el problema actual de la mundialización.

Así pues, llegamos a la explicación de por qué la democracia y la filosofía constituyen actividades trágicas, que rompen con el cierre categorial teológico, heterónimo y finalista del mundo humano. La explicación es bien sencilla: ¿qué es un hombre? Un hombre es un ser mortal, un animal consciente de su propia muerte, un pedazo de la naturaleza que sabe que va a morir y que todo está teñido de mortalidad. De ahí que nada pueda tener un sentido final, o absoluto, o que haya algo fuera de la humanidad que pueda regir su destino. Pues “la humanidad” se puede definir en cierto sentido como lo absurdo, lo sin finalidad, lo sin destino. De ahí lo trágico de la ciudad y de los individuos.

Pero en la tragedia radica la libertad, tal como apunta Camus en una de sus notas: “Sé que soy libre porque soy mortal”. O con palabras del psicoanalista Erich Fromm:

“Deseo mencionar especialmente, entre tantas, una emoción prohibida, por cuanto su represión toca profundamente las raíces mismas de la personalidad: el sentido de lo trágico. Como vimos en un capítulo anterior, la conciencia de la muerte y del aspecto trágico de la vida –poco importa que la percibamos en forma clara u oscura-, constituye una de las características básicas del hombre”³.

Pero el sentido trágico no sólo es una emoción humana sino que constituye asimismo una de las características básicas de las sociedades libres. Sobre este punto tratará el primer capítulo de la presente investigación (**Nosotros los mortales**) y por lo tanto, como solía escribir Spinoza, no diré más.

² “Siempre me sirvo de la palabra *imaginar* porque creo que todo se imagina y que todas las partes del alma pueden ser precisamente reducidas a la mera imaginación, que las forma todas; así, el juicio, el razonamiento, la memoria no son más que partes del alma de ningún modo absolutas, sino verdaderas modificaciones de esta especie de *tejido medular*, sobre el que los objetos pintados por el ojo son enviados de nuevo como desde una linterna mágica”, escribe La Mettrie en *El hombre-máquina*.

³ *El miedo a la libertad*.

2. Arte de vivir y actividad política

Se han planteado las preguntas que llevan a abordar las relaciones entre filosofía y democracia, se ha apuntado al contexto actual en el que una indagación de semejante índole puede adquirir un sentido práctico, se han resumido muy brevemente los puntos esenciales de este trabajo: una perspectiva antropológica ceñida a la condición mortal de los hombres, una teoría del conocimiento y de la verdad ligada a la imaginación y a la creación de nuevas formas de vida o realidades humanas, un arte ético-político de la justicia mediante el cual los individuos se autoinstituyen explícitamente como sociedad autónoma. Finalmente, una idea trágica del régimen político democrático y una concepción de la filosofía como interrogación ilimitada arropan y condensan estas tesis.

Ahora bien, ¿qué tradición intelectual ha servido para guiar esta investigación? Dos filósofos han ejercido su magisterio, cada uno desde su tiempo y su circunstancia, en la elaboración de las notas preparatorias de este trabajo: uno es Spinoza, el gran pensador judío del siglo XVII; el otro es el filósofo francés de origen griego Cornelius Castoriadis, apodado “Aristóteles acalorado” y fallecido hace algunos años en París. Ambos autores constituyen casi una excepción en la historia del pensamiento en cuanto han sido los únicos, de los que se tenga noticia, que han planteado y reivindicado la democracia (y su vínculo esencial con la filosofía) desde un punto de vista que podríamos llamar ontológico, hasta tal punto que dado su carácter radical el pensamiento de ambos rompe incluso con cualquier concepción ontológica de la política y de la filosofía.

¿Cómo situar *Idea caopolita de la democracia* en el contexto teórico y académico de la filosofía moral y política de nuestros días? Más allá de Rawls y de Habermas, desperdigados en medio del muchas veces empantanado terreno del posmodernismo, los filósofos de los departamentos de ética y política de las universidades occidentales no han puesto en ningún caso radicalmente en cuestión la situación actual de las democracias ni han abordado filosóficamente los resortes más profundos de ese régimen político nacido en Grecia cinco siglos antes de Cristo. Pues bien, ésta última, aunque suene pretenciosa y oceánica, es la modesta intención de la presente investigación: señalar bien a las claras qué significa vivir en democracia y qué relación tiene dicha institución política con la actividad intelectual de la filosofía. Hay aquí, por lo tanto, una noción concreta del hombre como ser mortal y fantástico, una profundización en la dimensión imaginaria de la razón y una noción autonomista y pública de la justicia y de la libertad.

Para ello, y más allá de la claridad iluminadora que proyectan sobre este trabajo Spinoza y Castoriadis, se ha intentado dialogar críticamente con varias tradiciones filosóficas y varios pensadores que, ajenos o directamente debeladores de la democracia, han tratado sin embargo cuestiones fundamentales con ella relacionadas. Se podría citar sin duda a bote pronto a Aristóteles, a Kant, o a otros más declaradamente enemigos o ignorantes del carácter democrático de la filosofía política: Platón, Hegel, Heidegger o Wittgenstein.

Y en esta encrucijada de tradiciones intelectuales es donde cabe situar el *basso intuito* teórico y práctico de este libro, por cuanto la tarea que nos compete analizar concierne a lo que Platón llamaba “la crianza colectiva de hombres” y que ha servido para que Sloterdijk haya puesto de relieve la cuestión secreta pero urgente que nos

incumbe hoy en día (si es que algún papel tienen que jugar las tareas intelectuales en el actual marasmo de las sociedades mundializadas): la salud del humanismo.

Dice Sloterdijk, de manera parecida a Fukuyama pero con dispar estado de ánimo, que el humanismo se encuentra en una grave crisis. El librito que le sirve de púlpito se titula *Normas para el parque humano*, y se inscribe en el intento de responder a las ideas vertidas por Sartre y Heidegger a mediados del siglo XX sobre la crisis de la noción de *humanitas* y la alternativa que entonces suponía el existencialismo o el llamado posteriormente poshumanismo. La tesis principal de Sloterdijk es que “el tema latente del humanismo es, pues, la domesticación del hombre; su tesis latente: una lectura adecuada amansa”, y que tanto la domesticación como los hábitos lectores están reculando en favor del sensacionalismo embrutecedor de la sociedad espectacular. Ésta amenaza a la educación humanista con el empuje de las tecnologías, que arrinconan la escuela como medio educativo en favor de otros medios no precisamente inhibidores como la televisión, los video-juegos, etc. En fin, lo que el pensador alemán Sloterdijk subraya en su enjundioso librito es que se avecina “el peligroso final del humanismo literario como utopía de la formación humana mediante el escrito y mediante la lectura, que educa al hombre en la paciencia, la contención del juicio y la actitud de oídos abiertos”.

En esta tesitura, la presente investigación pretende defender en el terreno de las ideas una suerte de *humanismo trágico* que pueda servir de puente entre el *vitalismo* de pensadores como Nietzsche y Foucault y las *teorías políticas* de autores como Castoriadis o Hanna Arendt.

Esta perspectiva político-vitalista implica una apertura al espacio de la autoinstitución consciente de la sociedad. Sólo así, en virtud de una educación universalista para la autonomía vital de los individuos puede la sociedad autolimitarse y domesticarse sin coerción, es decir, pueden los individuos vivir en el riesgo trágico de su libertad⁴. El humanismo trágico que aúna vitalismo y política -o, tal como apunta este libro, filosofía y democracia- reúne, pues, dos tradiciones de pensamiento bien definidas:

-por un lado, la filosofía como razón poética cuyo máximo exponente sigue siendo *Nietzsche* y su casuística del arte de vivir con fuertes dosis de subversión social y moral. En esta línea de pensamiento encontramos también a Foucault, Deleuze, Rosset, Onfray o al mismo Sloterdijk entre los autores modernos, o la tradición materialista que va desde Demócrito, Epicuro y Lucrecio hasta ilustrados como La Mettrie o, en un aparte pesimista, a Schopenhauer o Freud.

-por otro lado, dentro de la tradición de la teoría democrática cuyo máxima figura sigue siendo *Spinoza* y su tenaz defensa de la libertad política, podemos establecer una línea de pensamiento que recorre la historia de la filosofía desde los sofistas griegos, los

⁴ En este punto confluyen también, como apertura repentina de la historia, la teoría revolucionaria de la democracia y la práctica real de los movimientos sociales capaces de alterar el orden heterónomo establecido, o de impedir el avasallamiento de lo instituyente por lo instituido: movimientos de derechos civiles, movimiento obrero, feminismo, ecologismo, movimiento anti-globalización, etcétera.

humanistas del Renacimiento, los ilustrados del siglo de las Luces y, ya en el siglo XX, la escuela de Frankfurt, los situacionistas, o los ya citados Castoriadis y Arendt.

Escritores heterodoxos como Georges Bataille o María Zambrano pueden ser ejemplo además de que *cura de sí* y *cuidado por la política* (cuidarse entre sí) no están reñidos, sino al contrario: la segunda se alimenta de la primera, y ésta es promovida por aquélla. Son filósofos que abogan por un humanismo trágico capaz de pensar conjuntamente el arte filosófico de vivir y el arte ético-político de la convivencia civilizada. Ésta es la respuesta que pretende dar *Idea caopolita de la democracia* al desafío lanzado por Sloterdijk en su libro-conferencia, respuesta que cabe situar en las antípodas de la fiesta macabra que Fukuyama y otros han celebrado por el final de una determinada concepción de la naturaleza humana ligada al humanismo clásico, laico y secular⁵.

Por consiguiente, a pesar de lo abstracto de la cuestión principal, he querido polemizar sobre la situación actual de la mundialización y el humanismo. ¿Qué mundialización? ¿Qué humanismo? A estas preguntas quizá demasiado genéricas, pero no por ello menos sustanciosas, pretende dar respuesta, abierta y compleja, esta tesis.

Una última consideración para uso doméstico de amantes de la sabiduría: esta investigación mantiene la convicción de aliento volteriano de que lo que nos concierne es una lucha por la civilización, un combate cultural que en terminología nietzscheana llamaríamos transvalorador. En el fondo, lo que aquí está en juego es una aproximación teórica y práctica a una buena vida civilizada. Lo que queremos es una vida digna de ser compartida por todos, una vida guiada por cierta *sabiduría trágica*. Sólo en un régimen libre de democracia puede sernos provechosa públicamente esta sabiduría mediante el ejercicio de una filosofía activa.

Esta reflexión sobre las relaciones entre filosofía y democracia quiere rescatar la vieja noción latina de *sensus communis* en que dicha sabiduría trágica puede resumirse, un sentido de la dignidad humana (lúcida, alegre y cortés) que es el tesoro que buscamos en nuestra batalla y exploración vitales. Y ya no queda más que decir, salvo recordar antes de emprender la aventura las palabras de Savater en *Despierta y lee*: “Bailamos sobre el abismo, pero cogidos de la mano”.

⁵ Véase el artículo publicado en *El País* de 17 de junio de 1999 “Diez años después del fin de la historia”.

3. Resumen de los capítulos

Veamos sucintamente el contenido de los capítulos que forman *Idea caopolita de la democracia*:

Nosotros los mortales: en este primer capítulo se expone la antropología y la ontología inherentes a la idea trágica de filosofía y democracia que defiende este trabajo.

-**antropología**: se empieza definiendo al hombre como animal trágico, sometido a su condición mortal. En griego, “hombre” se decía “mortal”. Se postula como principio de la naturaleza humana la conciencia de nuestro propio cuerpo, fuente abismal de deseo que define al hombre como ser inacabado o “en trance de continuo nacimiento” (María Zambrano).

A continuación, se analiza la libertad radical a la que la conciencia de la propia muerte aboca al ser humano. No se trata de una noción política de libertad, sino de la raíz de la que toda libertad pública puede brotar. Esta libertad radical liga al ser humano con su posibilidad más extrema, la de decidirse por la vida o la muerte. Aquí se reivindica una decisión por la vida mortal consistente en la aprobación incondicional de nuestro cuerpo. Pero esta decisión, etimológicamente emparentada con la noción de ateísmo, conlleva asimismo la erección de un ideal de ser humano. La razón es que justamente la asunción de nuestra libertad radical rompe con la ilusión de correspondencia entre el deseo humano y la realidad.

Parafraseando a Wittgenstein, y haciendo hincapié en esta quiebra original entre el hombre y lo real, se define al sujeto humano como herida del mundo. La posibilidad más extrema a la que se enfrentan los hombres deja al descubierto la total ausencia de causa en el nacimiento, en la aparición de la humanidad. En este punto radica la condición trágica del mortal. Esta ignorancia respecto a su origen mismo produce en los hombres un sentimiento de angustia y culpabilidad. Esta falta de fundamento pone de manifiesto la imposible satisfacción completa del deseo humano, dato que acrecienta el sentimiento de angustia y el carácter trágico de la existencia.

Pero la decisión de tintes ateos que los mortales toman por esta vida mortal, asumiendo plenamente su libertad y aprobando incondicionalmente su cuerpo, conlleva efectos desculpabilizadores de este inextirpable sentimiento de angustia. Y ello porque la decisión humana por su posibilidad más extrema supone desligarse del sentimiento de encontrarse en deuda con su comienzo. Lejos de constituir un tributo sagrado, la asunción de la libertad supone la vivencia de una especie de “segunda inocencia” (Nietzsche) que resguarda la intimidad de los mortales del acoso culpabilizador de cualquier teología.

¿Qué significa la intimidad humana? La intimidad aúna el sentimiento de angustia vital de los hombres y la voluntad que puede sobreponérsele. La intimidad expresa la violencia inmanente de los hombres que niega el orden de la muerte. La puesta en juego de la intimidad, que rompe con su primer anhelo omnipotente, relaciona a los sujetos libres de otra manera distinta a como lo hace la teología, que implanta una violenta omnipotencia social en sustitución de la primera omnipotencia perdida del animal

humano. La puesta en juego de la intimidad abre en carne viva la piel de la angustia, pero a través de la actividad libre que permite (mediante el juego, el erotismo, el humor, la política), puede superarla y mitigarla. La intimidad libre sobrepasa el temor de la muerte en la experiencia radical del *amor fati*.

Esta experiencia, correlato humano de la muerte de Dios, nos conduce a la noción de universalidad. Desde ella emerge el ideal de ser humano: el hombre libre. Siguiendo a Spinoza, éste se define finalmente como aquel hombre que en nada piensa menos que en la muerte y cuya toda meditación y sabiduría son una reflexión sobre la vida.

-ontología: en este segundo apartado del primer capítulo se refuta la idea de ser como ser-determinado, sostenida por Aristóteles en su *Metafísica*. También se refuta la idea de tiempo-repetición contenida en el *Timeo* de Platón. En contra del ser-determinado se defiende una concepción del ser como caos, abismo sin fondo y a-ser, y se relaciona esta ontología acósmica con una temporalidad que supone el exceso de lo que es respecto de sí mismo y que por tanto permite la consideración de una creación humana *ex nihilo*.

Es Platón quien en un pasaje del *Sofista* vislumbra la verdadera naturaleza del mundo. Allí define el cosmos como “región infinita de la semejanza”. Pero este dato impedía al filósofo griego elaborar su teoría de las ideas innatas, puesto que la infinita semejanza hacía imposible la perfección idéntica del mundo ideal. Platón solventa esta cuestión estableciendo un tiempo-repetición que constituye una mera iteración dentro de una espacialidad primordial (*chora*). La realidad humana puede producir copias más o menos aproximadas de las *eide* eternas que constituyen este espacio primordial, pero no hay verdadera creación ni verdadero tiempo, puesto que éste representa solamente una mera “imagen móvil” de la auténtica eternidad, ligada a dicha ubicuidad arquetípica.

En cuanto al ser-determinado establecido por Aristóteles en la *Metafísica*, cabe sostener que con él el Estagirita pretende fundamentar el concepto de sustancia. La *ousía* se concibe como el ser separable y determinable por el pensamiento que sólo existe verdaderamente en éste pero sin cuya intelección nada existiría con certeza en la realidad. Así pues, la sustancia se define por los principios lógicos de identidad, no contradicción y tercer excluido. De este modo, la realidad y el conocimiento quedan equiparados en la eterna actualidad de las cosas. Lo que hay, como en Platón, es una congruencia espacial entre razón y realidad, que define la verdad como la posesión de lo inteligible por la inteligencia. Pero la lógica-ontología unitaria que inauguran estas tesis aristotélicas impide pensar el ser como tiempo creador y a-ser, y no se corresponde con la antropología trágica que da inicio a este trabajo.

Para ello debemos recurrir a una ontología de raigambre materialista, presupuesto lógico y ontológico de la idea trágica de democracia que defiende la presente investigación.

La ontología materialista parte de un acosmismo que rechaza tanto las concepciones teológicas de la realidad como las concepciones teleológicas de la naturaleza. En principio hay un sustrato natural innegable, que es susceptible de ser formado y organizado aunque no haya nada en él que determine inexorablemente cómo ha de ser esta formación y esta organización. El mundo se define por tanto primordialmente como

caos, materia sin finalidad ni moralidad inherentes, exceso del ser respecto de sí mismo, alteridad abismal. Ello abre las puertas a la creación *ex nihilo*, ontológica, de nuevos aspectos/figuras/formas de la realidad.

Una concepción verdaderamente filosófica de la realidad debe afrontar abiertamente este caos inicial. Otra respuesta distinta es la que ofrece la religión, cuya pretensión de encubrir el caos mediante la figura de Dios supone un mero remedo de la idea de ser-determinado establecida por Aristóteles. La unidad extático-temporal que la religión personifica en Dios anula el tiempo y la posibilidad de creación humana. Mediante el simulacro cosificado e instituido del abismo que establece lo sagrado, la religión obstruye finalmente el pozo sin fondo del mundo y de los hombres del que brota la creación.

A diferencia de la ocultación religiosa, la ontología materialista traza un plano de inmanencia en el caos primordial del mundo. Este plano de inmanencia constituye lo no pensado en el pensamiento y resguarda el margen infinito que separa el deseo humano de lo real. Esta distancia insalvable constituye el carácter acósmico y trágico de una realidad que nunca puede llegar a formarse completamente como cosmos, sino que tomando prestado un neologismo joyceano puede ser mejor definido como caosmos. La perspectiva acósmica de la ontología materialista, a diferencia de la ontología unitaria finalista o de la teología de derivaciones religiosas que pretenden un más allá culpabilizando el más acá, decreta la “inocencia del devenir” (Nietzsche) de esta vida mortal.

¿Cómo definir entonces el concepto de ser? Desde una ontología materialista sólo puede sostenerse una concepción del ser como por-ser, exceso respecto de cualquier determinación, alteridad y alteración incesante, indeterminación radical, a-ser. El ser define el tiempo ontológico, que no constituye una cuarta dimensión espacial supernumeraria sino la alteridad radical que hace posible la creación *ex nihilo*. Y el espacio, a partir de su infinitud primera, surge de dicha creación. El momento de esta creación se da en el presente, que supone la explosión, la escisión, la ruptura, la creación de nuevas determinaciones del mundo. La emergencia del presente viene propiciada por la decisión que aprovecha el *kairós*, la ocasión adecuada para la creación de nuevos aspectos/formas/figuras de la realidad.

La realidad acósmica que establece la ontología materialista no implica ni una contingencia puramente arbitraria ni una mera necesidad finalista, sino una metacontingencia donde es posible la creación. A la pregunta clásica de la metafísica que interroga por qué ser más bien que nada, la respuesta de la ontología materialista enfatiza este *más bien* que a la par que niega la nada indetermina irrevocablemente el ser.

Finalmente, la antro-po-ontología de *Idea caopolita de la democracia* define al hombre recién nacido como animal loco: la ruptura de la ilusión monádica del bebé causa la impotencia radical de su omnipotencia primera, pero de este modo abre el campo de posibilidades que pueden formar lo como hombre y ciudadano, e instigar así la institución autónoma de la sociedad.

El animal fantástico: en este segundo capítulo se expone la teoría del conocimiento implícita en la consideración trágica de la razón humana. Hay aquí una gnoseología de cuño fantástico que rompe con la epistemología derivada de la lógica-ontología unitaria del ser-determinado. Y se propone como verdad un sentido racional de la realidad ligado al deseo razonable de vida humana.

-teoría de la verdad: la filosofía se inicia con la experiencia del asombro. Hay un asombro ante lo real y ante la falta de fundamento de lo real. Este asombro va acompañado de un ansia de saber o deseo trágico de lucidez sin respuesta definitiva. El hombre se define desde este punto de vista como un naufrago en el mar infinito de la desemejanza, donde no encuentra respuestas a su asombro, pero donde puede plantear preguntas con las que orientarse en él.

Tradicionalmente, la respuesta de la gnoseología unitaria ha sido la igualdad entre verdad y ser. La verdad dice el ser-determinado. La gnoseología desemboca en una epistemología: “todo lo real es racional, todo lo racional es real” (Hegel). El pensamiento se convierte en Razón. La verdad del ser se encarna en el concepto. Se erige un Sujeto absoluto, hipóstasis de unión entre la realidad y la racionalidad. El criterio último de la epistemología unitaria es el principio de identidad aristotélico, que define lo real en torno a la afirmación y la negación.

Así pues, una gnoseología de cuño fantástico debe afrontar críticamente este principio de identidad. En contra de lo postulado por él, la razón no piensa la cosa que ella es, sino otra cosa que sí misma. Así se mantiene la distancia entre lo real y lo racional, el abismo sin fondo sobre el que se sostienen los hombres y el mundo. De hecho, el pensamiento no crea la cosa o lo real, sino los aspectos/formas/figuras de las cosas que les otorgan un sentido/valor humano y permiten conocerlas y transmitirlos. Pensar no supone ni afirmar ni negar la realidad, sino interrogarla de manera ilimitada. La primera pregunta filosófica plantea la siguiente cuestión: ¿qué he de pensar? A partir de esta cuestión inicial, hay una creación de la verdad ligada al deseo o potencia de interrogación humana. Como este deseo surge del cuerpo, y “nadie sabe lo que puede un cuerpo” (Spinoza), la filosofía no encuentra un punto a partir del cual ya no se pueda preguntar. Ello ata al hombre a un no-saber originario, que Nietzsche vinculó a la “ignorancia del futuro”. De modo que lo real no puede ser completamente conocido ni manejado, pero sí pensado, interrogado e imaginado.

Este planteamiento conlleva el fin del sujeto absoluto (sujeto trascendental kantiano, *cogito* cartesiano, espíritu hegeliano), pilar de la lógica-ontología unitaria. Desde la perspectiva materialista, la filosofía define unos seres que imaginan nuevas ideas/aspectos/figuras de lo real, ideas que no son mera copia o imitación de un paradigma dado, sino que crean ontológicamente, *ex nihilo*, la realidad. Las ideas brindan el sentido o la significación de los signos e instrumentos con los que conocemos y manejamos lo real. La ignorancia respecto a los límites del cuerpo pone fin al sujeto absoluto de la lógica identitaria, e introduce en el sujeto lo que en él es no-sujeto y lo aboca a los demás cuerpos. Esta respuesta imaginaria y común al asombro inicial de los hombres recibe el nombre de verdad, o sentido racional de la realidad: se trata de una idealidad que Castoriadis llama “trascendencia inmanente”.

-el principio de la imaginación: en este apartado se estudian los mecanismos creadores del sentido racional de la realidad o verdad. Se postula aquí una gnoseología fantástica, cuyo principio intelectual es la imaginación.

En primer lugar, hay un análisis del *Del Alma* de Aristóteles, en donde el Estagirita rompe con lo establecido en sus escritos físicos y metafísicos. Aristóteles afirma: “No hay ser que desee sin imaginación”; “El alma nunca piensa sin fantasmas”; “La imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación, pues es un complejo de noemas la verdad y el error”. Al analizar el *nous* anterior al *logos*, Aristóteles descubre una gnoseología fantástica: pues nadie desea sin imaginación ni piensa sin fantasmas (sensaciones sin materia), lo cual rompe con la gnoseología unitaria. La verdad y el ser no se unen por lo determinado, sino que en el plano ontológico el hombre aprueba incondicionalmente el cuerpo, y en el plano gnoseológico, el hombre imagina lo real, aun antes de afirmar o negar cualquier cosa según criterios de verdad-falsedad lógica. La imaginación, surgida de la aprobación del deseo, supone una abstracción en lo sensible que presentifica lo real: de este modo se erige en condición de inteligibilidad, en principio abstracto de intelección, en factor universalizante de lo concreto (que permite su comunicabilidad) y finalmente en criterio de verdad. El criterio de verdad que otorga la fantasía es el sentido común, que Aristóteles llama “sensación de los comunes”, o “sensibilidad primera, elemental u originaria”.

En segundo lugar, hay un análisis de la noción de imaginación en Kant. En la *Crítica de la razón pura*, Kant habla de la “imaginación trascendental”, que enlaza lo diverso de la intuición con las categorías del entendimiento. Pero Kant somete la imaginación a las categorías, despotenciando su libertad respecto de la lógica identitaria. Lo que Kant no admite es la pura sensibilidad sin concepto, pues ello impide determinar la idea de Dios o la unidad sistemática de la naturaleza. De ahí que Kant acabe trasladando la imaginación al mero formalismo de su estética. Pero tal vez podemos pensar las categorías de otro modo: como soporte formal (dimensión identitaria) de las ideas estéticas o fantasmas (dimensión imaginaria) de la razón.

En la *Crítica del juicio*, verdadera crítica kantiana de la razón humana, el profesor de Königsberg limita a la mera contemplación o recreación (estética) de una naturaleza y una sociedad ya dadas, o sea, de una inteligibilidad teológica y teleológicamente establecida, la potencia subversiva de la imaginación. El elemento principal de la imaginación es el gusto, principio intersubjetivo o facultad de representación de ideas estéticas. El gusto supone el libre juego de las facultades de conocer. Como imaginación “productiva y autoactiva”, no sometida a las “leyes de asociación”, implica la facultad de exposición de ideas estéticas, a las que ningún concepto resulta plenamente adecuado. Aún así, la imaginación kantiana no alcanza el rango ontológico de la creación, al seguir siendo representación *de* un objeto dado y no representación originaria de la realidad. Por eso, la realidad que producen, o mejor recrean, las ideas estéticas no abre un nuevo campo ontológico, pues las ideas estéticas siguen estando supeditadas a la representación dada de la materia primera. Al igual que Aristóteles, Kant vincula el juicio o “universal comunicabilidad del gusto” con el sentido común, que procura la inclinación a la sociabilidad, la reflexión intersubjetiva y por tanto el ejercicio efectivo de la política. Pero Kant elimina toda patología en el juicio de gusto, y al suprimir el cuerpo reduce la potencia intelectual de la imaginación a la mera contemplación estética.

Al final de este segundo apartado se profundiza en el carácter intelectual de la imaginación en la obra de Spinoza, La Mettrie, Nietzsche y Deleuze. Estos autores complementan el análisis de los fantasmas aristotélicos o las ideas estéticas kantianas de diversos modos: como “narraciones mentales de la naturaleza”, como “conocimiento simbólico”, como “metáforas” o como “conceptos incorpóreos”, respectivamente.

-socialización del imaginario: en este apartado se trata de ampliar la idea de imaginación a la de arte y conectar ésta con la función socializadora de los hombres. En el hombre subyace un imaginario radical (inconsciente) que pide ser socializado. Este imaginario forma el pozo de donde surge la creación de un mundo humano. El inconsciente habita en el cuerpo, bisagra entre el sujeto y lo que en él es no-sujeto. No hay, por tanto, una verdad propia o única, sino una verdad común, ligada a la creación de la cultura y la socialización de la psique. El arte constituye la terapia humanizadora que, dando forma al caos, saca al niño de su primera demencia autista. Asimismo, supone un aprendizaje libre de la verdad que previene de la paranoia racional del adulto hipersocializado.

El arte da lugar al nacimiento de la conciencia humana. ¿Qué es la conciencia? Es un “haz inextricable de remisiones” (Castoriadis), un magma de significaciones que brindan un sentido humano a la realidad. La conciencia, en virtud de su carácter remisional, ya es en sí intersubjetiva o social, y permite el paso del sentido racional de lo real al discurso o diálogo político de la sociedad. La conciencia es el producto de la socialización de la psique. La psique constituye el objeto perdido del hombre: la tarea del arte no consiste, por tanto, en crear objetos perfectamente idénticos que suplan esta primera omnipotencia perdida, sino en dotar de sentido humano a los útiles y a los signos que dan fe de la humanidad de esta pérdida y que permiten que un mundo humano sea *posible*.

-autonomía y alegría de vivir: la conciencia otorga una medida a la realidad y una automecida de lo humano. La conciencia crítica brinda la pauta del conocimiento de lo real y del reconocimiento de lo humano por lo humano. Esa pauta filosófica puede ser concebida como *amor intelectual*: verdadero misterio del ser humano, criterio de la inteligencia humana que ningún baremo puede medir, ideal de la imaginación creadora.

En este último apartado del capítulo se realiza un análisis de las ideas gnoseológicas y éticas más importantes de Spinoza. En primer lugar, se define la autonomía como el recto uso de la razón, y se la vincula con el amor propio: esfuerzo por imaginar aquello que afirma nuestra potencia de obrar. Según Spinoza, a mayor imaginación, mayor percepción adecuada de las cosas, y mayor concordancia del interés común. Es decir, cuanto más ética, más política, puesto que “nada es más útil al hombre que el hombre”. La ética es la creación del arte que hace habitable (hospitalario) el mundo humano. De ahí surge la ciudad, donde el arte de la verdad se despliega como arte de la justicia.

Hay por tanto un arte de la democracia, que a la par que supone una búsqueda común de la verdad (filosofía), implica un placer de vivir que resume el ideal humano de dignidad compartida. Pero este placer tiene un carácter relativo, por cuanto brota del displacer que supone la pérdida de la omnipotencia primera. La relatividad del placer pone en juego a los seres humanos, que se reconocen entre sí a la vista de este ideal, y se intercomunican disfrutando de la vida mejor que si temiesen la muerte.

La institución autónoma de la sociedad: en este capítulo se expone la teoría y el proyecto ético-político de la idea trágica de la democracia. Establecidos los presupuestos antropológicos, lógico-ontológicos y gnoseológicos de la tesis, este capítulo expone en detalle el núcleo central de la misma: la perspectiva autonomista de la institución de la sociedad. El análisis se desarrolla considerando diversas vertientes de dicho proyecto de autonomía individual y colectiva: la antropológica, la sociológica, la económica, la jurídica, la educativa y la estrictamente ético-política, que resume todas ellas.

-el animal inacabado: el capítulo empieza considerando al hombre como un animal inacabado (Nietzsche), como un puente, un tránsito y un ocaso. El hombre no es la meta de la evolución biológica ni el fin final de la creación, como suponía Kant, sino experiencia creadora. ¿Qué crean los hombres? En la situación de precariedad ontológica que lo define, el hombre se preocupa por los fines de su vida. El sujeto humano es creador de fines. A diferencia de la respuesta religiosa al miedo a la muerte (Dios, la voz de la conciencia, el espíritu, el saber absoluto: garantías trascendentes de la realidad presente en función de una vida futura), la respuesta filosófica a la preocupación humana pasa por la interrogación urgente e ilimitada de lo que hay, lo cual supone rebelarse contra el dominio de la religión, basado en la administración separada del miedo a la muerte, y apostar por el amor a la libertad y a esta vida mortal.

-teoría de la justicia: el dominio de la religión se funda en la falacia de lo indecible, que explica el nacimiento de la lógica identitaria. Wittgenstein postula que de lo que no se puede hablar hay que callar: así es como puede establecerse la homogeneidad del ser absolutamente conocido. Por ejemplo, se toma el caso de la república platónica, donde la verdad del ser determina el ajuste completo del caos inicial: lo que se puede decir y hacer. Pero la justicia nacida del ser-determinado plantea una justicia socialmente heterónoma, en donde hay una fuente extra-social del poder y en donde falazmente se igualan el sentido y el ser, el origen del mundo y el origen de la institución.

La respuesta filosófica permite y promueve, en cambio, la autonomía social. Pues no es que haya algo de lo que no se puede hablar, sino que es *ello* lo que intenta hablar y comunicarse, sólo que de forma relativa y común, a partir del inacabamiento de los hombres. Rota la omnipotencia primera del sujeto, los cuerpos humanos se encuentran abocados a la sociabilidad: así nace la conciencia humana que pone en cuestión lo dado y crea la comunidad democrática de diálogo.

¿Qué hace la conciencia humana? Surgida de la socialización de la psique, del imaginario radical no mutilado, la conciencia da lugar al discurso civil: en ella lo incomunicable mismo intenta comunicarse, introduciendo en el pensamiento la pluralidad y diversidad del mundo y de la *polis*. Pues no se trata de representar-decir “la cosa”, sino de interrogarla, alterarla y crearla. La tarea ético-política implica menos la constitución de una *res publica* absolutamente transparente que la configuración de un espacio público de discusión ilimitada y saber compartido. De lo que se trata es de crear un mundo humano que mantenga abierta la rendija del caos. Esa herida que la ciudad simboliza y las conciencias críticas encarnan coloca a los ciudadanos *meso to*, en un entre-sí inesencial. Ello da lugar al nacimiento de la intersubjetividad histórico-social, espacio y tiempo públicos de creación de nuevas formas de vida humana.

Pues la conciencia humana implica la puesta en cuestión de las condiciones mismas de la satisfacción de las necesidades del ser humano (necesidades que sobrepasan las meras necesidades naturales -alimento, cobijo- y se remiten además a las demandas de la inteligencia -conocimiento, placer-). De ahí que el hombre se defina como sujeto creador de fines. Y el fin principal de la actividad ético-política de los hombres es la creación de la justicia, la autoinstitución social, la cultura, la vida buena. La acción intersubjetiva se despliega en un reino de finalidad posible, donde los hombres empiezan por formarse la idea de sí mismos y los aspectos/formas/figuras de la realidad que hagan efectiva su autonomía. Se trata de crear fines libres, fantasmas que convierten a la ciudad en una “selva de símbolos” (Mallarmé). Se trata de hacer posible una convivencia social basada en la libertad. En resumen, la pregunta por la justicia, surgida del sentido común de los hombres, pretende establecer unos valores sustantivos que orienten y den contenido a la institución autónoma de la sociedad.

¿Qué es la justicia? ¿Cuáles son estos valores? En primer lugar, cabe decir que establecemos un criterio de justicia mediante la creación de lugares donde poder reconocernos en nuestro ideal de libertad. La justicia designa una cuestión siempre abierta, que rechaza las pretensiones de la razón única (*monos phronein*). Implica pues la creación y el reconocimiento de un espacio donde la pluralidad de opiniones instiga mediante actos y palabras la igual participación ciudadana en los asuntos comunes. La justicia no encarna la verdad del ser ni hace efectiva ninguna *episteme*. La justicia, tal como defiende esta tesis, define el sentido político de la sociedad, el sentido y el fin de la convivencia política. Pero este sentido surge de una creación, implica una apertura ontológica, una revolución democrática. Además, puesto que surge de la común búsqueda de la verdad de la filosofía, la justicia otorga un criterio de la realidad humana (cordura) y una pauta para el reconocimiento de lo humano por lo humano. Los valores de la actividad política, y la prudencia (*phronesis*) es el principal de ellos, nacen de su entraña ética, del reconocimiento de la impotencia que produce la ruptura de la omnipotencia monádica y que da lugar a la potencia verdaderamente humana: a la libertad. Pero esta potencia carece de medida exacta: en ella reside toda la dignidad humana, ligada al contenido de sí y al misterio auténtico de lo humano.

-la realidad social: la democracia se configura como un régimen trágico, mortal, libre, autolimitado y autoinstituyente. Supone la puesta en cuestión de las significaciones preestablecidas, la creación de nuevas significaciones. Con ellas se trata de dotar de sentido humano al paso por la vida mortal, lo cual implica derogar toda fuente trascendente y extra-social de significación política. La democracia es incompatible con la religión.

La realidad social tiene una doble dimensión: la lógica y la imaginaria, la dimensión del imaginario radical instituyente y la lógica conjuntista-identitaria de lo instituido. En sociedad, sin lógica no se *puede hacer* nada, pero sin imaginación no *hay nada* que hacer. Pongamos el ejemplo del lenguaje y la técnica, actividades fundacionales de la naturaleza humana. En el caso del lenguaje que permite el conocimiento de la realidad, hay una relación signitiva entre el signo y el objeto. Esta dimensión del lenguaje, caracterizada por el código, permite designar inequívocamente las cosas, pero se trata de una equivalencia instituida de una significación imaginaria que supera dicha relación y se remite a un magma de significaciones sociales más amplio. Esta dimensión del lenguaje viene caracterizada por la lengua. En el caso de la técnica, que establece una

relación de finalidad basada en la instrumentalidad que permite el manejo de los objetos, hay también una dimensión irregular e inmanejable que dota de sentido a dicha relación de finalidad. Siempre hay un proyecto significativo que excede y acompaña al plan técnico, en conformidad con la puesta en cuestión de las condiciones mismas de la satisfacción de las necesidades elementales humanas que la filosofía provoca. Tanto en el representar-decir-comunicar como en el fabricar-utilizar, se da simultáneamente esta doble dimensión lógica e imaginaria de la razón. El proyecto de autonomía no consiste en borrar la distancia entre lo instituido (actualidad identitaria) y lo instituyente (virtualidad imaginaria), sino en abolir el avasallamiento de lo instituyente por lo instituido.

La realidad social está formada por individuos y cosas. Tanto los individuos como las cosas son instituciones comunes que permiten conocer y manejar la realidad. ¿Qué es un individuo? Nacido del arte social de la educación democrática, el individuo define la persona capaz de pensar y actuar por sí misma. La creación de individuos autónomos representa la tarea principal de la democracia. Y el individualismo democrático presupone la igualdad de las condiciones del libre ejercicio de dicha capacidad de actuar y razonar libremente, contraria a la reificación operada por la heteronomía social que decreta la injusta separación entre gobernados y gobernantes.

-economía y trabajo: en este apartado se reflexiona sobre la organización económica de la sociedad y sobre la noción de trabajo. En primer lugar, se critica la consideración de la economía como mero plan de supervivencia y se defiende, en cambio, una noción libre y creadora del trabajo que pueda expresar las facultades intelectuales, sensibles y emocionales de los hombres.

A continuación se analiza el sistema económico capitalista. Lejos de promover la autonomía social, el capitalismo implanta una pseudo-inmanencia cuya nueva garantía trascendente viene dada por el progreso ilimitado de la técnica, basado en una Razón categórica y atemporal, puramente identitaria. El capitalismo ha favorecido la libertad respecto de los vínculos naturales, pero ha imposibilitado la libertad para el desarrollo de la personalidad. Y esto porque el sistema capitalista no pone en cuestión las condiciones mismas del modo de satisfacer nuestras necesidades, ya que al reprimir la imaginación ha olvidado el hecho de que éstas exceden la pura necesidad biológica de supervivencia. Por tanto, el capitalismo resulta incompatible con la democracia en cuanto que no promueve una libertad positiva.

¿Qué organización económica de la sociedad puede establecerse de manera autónoma? En este punto se recogen las tesis del pensador francés G. Bataille sobre la “economía general”, asentada en dos principios: el de utilidad o ganancia, y el de pérdida o gasto. Ambos principios corresponden a la doble dimensión de la sociedad: la homogénea o identitaria, necesaria para la supervivencia, y la heterogénea o imaginaria, imprescindible para la convivencia. Al contrario de lo que postulan las economías restringidas, como el capitalismo, el problema no radica en la asignación de la escasez, sino en la gestión de la energía excedente. El dilema radica en cómo derrochar, si de forma violenta o pacífica, dicha abundancia. En principio, el trabajo nos forma como sujetos humanos, pues pone de manifiesto nuestro extrañamiento respecto de la pura inmanencia, nuestra intimidad perdida, nuestra quebrada omnipotencia. Pero la respuesta capitalista a esta pérdida ha consistido en tratar de solventarla mediante la producción de objetos perfectamente idénticos a sí mismos: se ha querido sustituir la

omnipotencia perdida con una omnipotencia objetiva, totalitaria y violenta, mutilando de paso la fuente de la imaginación humana que surge precisamente de esa primera omnipotencia rota. Es decir, el capitalismo ha entronizado el principio de utilidad en perjuicio del principio de gasto. Mediante el dominio compulsivo de las cosas, el capitalismo ha establecido además una psicología de guerra permanente que opone su economicismo a la tarea democrática de individuación. Pues la arbitrariedad de los fines del progreso ilimitado de la técnica refuerza de hecho la inmutabilidad del estado de cosas, implantando una violencia social que acaba santificando cualquier medio objetivo y tangible en perjuicio de los fines posibles de la intersubjetividad histórico-social.

En cambio, la respuesta de la economía general, que tiene en cuenta tanto el principio de utilidad como el de gasto, consiste en la producción de subjetividades libres que hagan posible tanto la supervivencia económica como una convivencia libre y pacífica. Se trata de recuperar el ámbito reflexivo de fines posibles. Así pues, la organización económica de la sociedad debe empezar siendo una auto-organización de las condiciones de la actividad económica y social del trabajo. Hoy en día, esta autogestión debe situarse en una perspectiva ecológica, en la que la cuestión de los fines de la acción humana pueda plantearse en toda su magnitud. Para ello se realiza al final de este apartado un breve análisis de la noción de *praxis*, en donde se la define como acción destinada y mediatizada por la autonomía dentro de un marco que sobrepasa la estricta relación de medios y fines. La *praxis* desemboca finalmente en la producción de un saber práctico, fragmentario, provisorio y poético, que dota de sentido creador y libertad al trabajo humano.

-crítica del Estado: hasta ahora se han criticado dos fuentes extra-sociales del poder político: la religión y la economía. En este apartado se analiza la injusta separación entre intereses inmediatos de los ciudadanos y universalidad política, encarnada en la noción trascendental y absoluta del Estado de derecho. Al Estado absoluto, de raíz kantiano-hegeliana, se le opone la potencialidad revolucionaria de la vida cotidiana, que pone en entredicho las condiciones mismas del modo de gobernarse, alimentarse, darse cobijo, amarse o trabajar.

En primer lugar se critica la figura del Estado clínico (Foucault), cuyo control biopolítico sobre los cuerpos mediante la noción de salud pública ha sustituido la vieja inquisición sobre las almas que procuraba la salvación. El Estado clínico representa el prototipo de poder político erigido en virtud de un saber exacto y exhaustivo; epistemología destinada una vez más a la rentabilidad económica y encarnada en las llamadas instituciones totales (escuela, fábrica, hospital, cárcel, etc.).

En segundo lugar, se defiende la noción de soberanía popular. Pues la democracia consiste en que toda la sociedad se convierta en pueblo. En este punto, el sentido común se liga a la figura del “cualquiera”, cuya actividad micropolítica pone en cuestión la separación entre gobernantes y gobernados, la división entre trabajo manual y trabajo intelectual. Hasta ahora, el Estado de derecho se ha erigido en garante trascendental y separado del derecho a la vida y la libertad de los individuos. Cabe por tanto criticar la filosofía práctica de Kant y la filosofía del derecho de Hegel, esto es, tanto el imperativo categórico como el postulado del fin de la historia. Pues mientras la teología moral kantiana trascendentaliza el derecho humano, desembocando en una esperanza providencial y heterónoma, el espíritu absoluto hegeliano supone la separación

jerárquica y burocrática entre el Estado y lo humano, finalizando en una apologética adoración de lo real-racional.

Aunque una verdadera filosofía del derecho humano y democrático se encuentra desarrollada en el último apartado de este capítulo, en este punto se avanzan algunas de esas ideas. Sólo en Spinoza encontramos una auténtica definición del derecho humano ligado a la autonomía y no separado del Estado. Y esto porque no hay una separación entre ética y política, sino que ambos terrenos quedan vinculados mediante la reflexión que une interioridad y exterioridad humanas, intereses inmediatos y universalidad política. Este nexo reflexivo pone de manifiesto la potencialidad revolucionaria de la vida cotidiana. Contra la profesionalización de la política y la jerarquización y burocratización de la sociedad, la revolución democrática promueve una sociedad libre e igualitaria en la que las diferencias inter-individuales no están subordinadas al mando o los ingresos. Aquí revolución significa apertura repentina de la historia, como por ejemplo aconteció en mayo del 68 con los movimientos de revuelta juvenil, feminista, anti-racista, sexual, artística, etc. Movimientos de gran calado político por cuanto afectaban a estratos profundamente antropológicos de la sociedad (como la familia), o rechazaban el sometimiento de las relaciones sociales al dominio espectacular y acrítico de las imágenes audiovisuales.

-paideia y philia: la educación es la herramienta y el cemento que fraguan el sentido político de la sociedad. Los griegos antiguos la conocían como *paideia*. La educación permite la creación de la justicia democrática: su objetivo consiste en promover el reconocimiento de lo humano por lo humano, confrontándose con el ideal de libertad. La tarea de la educación democrática reside, pues, en la formación de individuos autónomos capaces de gobernar y de ser gobernados, pues “los hombres no nacen civilizados, sino que se hacen” (Spinoza). De hecho, una sociedad democrática representa una inmensa institución de educación y auto-educación permanentes de sus ciudadanos. Una sociedad democrática es una sociedad reflexiva, una comunidad de diálogo crítico y creador.

La educación, desde el punto de vista de la enseñanza, consiste en la transmisión crítica de ideas y saberes (el legado humanista) que vale la pena conservar, conocer y compartir. Se trata también de moldear el imaginario radical de los individuos con el objeto de hacerles aptos para la vida civilizada. El aprendizaje democrático no rehuye el esfuerzo de atención paciente imprescindible para recibir tradicionalmente la enseñanza, pero el objetivo de ésta se dirige a la integración social de los individuos capaces de crear libremente nuevas formas de existencia humana. La educación supone añadir lo humano a lo humano, socializar el desenfreno del lenguaje infantil y prevenir el adocenamiento de la mutilación social de la imaginación. El fruto de la educación, el individuo autónomo, se define asimismo como la persona capaz de hacer promesas, de recordar y prever, de comprometerse en el gran arte de la democracia. Se trata de crear entre todos un tiempo y un espacio públicos simbólicos, donde la interrogación filosófica tenga cabida en la asamblea democrática.

La educación democrática es humanista y narrativa, histórica y social, pero no descarta tampoco las enseñanzas del cuerpo. Se trata por tanto de lograr el fin de la vida buena, no algo mejor que la vida como pretende la religión sino una vida mejor. De hecho la educación expresa el arte humano ético-político de institución autónoma de la sociedad, un arte que consiste en tratar a los hombres y a las cosas de un modo distinto a

la dominación. Dicho arte amplía la creación de la verdad y de la justicia con las nociones de belleza y sabiduría, que no pueden remitirse a nada concreto.

Finalmente, la educación democrática debe adquirir una orientación cosmopolita, cuya enseñanza principal subraye nuestra humanidad compartida. Pues la democracia constituye una comunidad de desarraigados, dispuesta a acoger “huéspedes inesperados” (Marramao). La democracia política instituye la hospitalidad ética. Los griegos consideraban que el lazo que unía a todos los hombres era la amistad, término que sirve para traducir la *philia* griega, que se define mejor como el amor libre y el sentido común que mantiene unidos a los hombres mediante el afecto y la valorización recíprocas.

-ley democrática y equidad: la democracia es una filosofía en acto que plantea la cuestión del origen y el fundamento de la ley. La democracia implica la muerte de toda teología racional-política y de la idea de soberanía nacional. Y la democracia es un régimen trágico porque lo que los hombres ponen en común es la ausencia de comunidad: en ausencia de Dios, el ser-determinado y el Estado absoluto, se comunica la imposibilidad de la comunicación total, homogénea y transparente.

En esta tesitura, ¿cómo definir la ley democrática? Según Aristóteles, la ley es término medio, lo cual la sitúa más acá del principio de identidad y del tercer excluido. La ley expresa un quizá o poder-ser que establece un comportamiento-sí y un comportamiento-no. La ley siempre se reviste con un margen de indeterminación, que da lugar a la práctica judicial y que permite su revocabilidad. No puede haber leyes inmutables, ni leyes sobre asuntos de deliberación: no puede haber una ley que promulgue una verdad incuestionable que permita la instauración de una justicia definitiva. Más bien la justicia consiste en opinar, discutir y crear leyes que mantengan siempre abierta la cuestión de los comportamientos-sí y los comportamientos-no. La justicia democrática consiste en la creación de un espacio-tiempo públicos donde lo humano pueda reconocerse en lo humano mediante la confrontación con el ideal de libertad. La justicia no supone el ajustamiento categórico del caos inicial del mundo y de los hombres, pues la ley no puede agotar la cuestión siempre abierta de lo justo y lo injusto, que acompaña trágicamente la auto-institución explícita de la sociedad.

En Aristóteles encontramos un término que expresa muy bien este rasgo siempre abierto y cuestionable de la justicia: la equidad, “justicia y algo mejor que justicia”, según el Estagirita. La equidad permite si no solventar el caos del mundo y de los hombres al menos enmendarlo en lo posible, de manera parcial y provisional. Ello da lugar a la expresión libre del gusto y de la opinión de los individuos, dentro de un marco de libertad interactiva o intersubjetividad social. La ley equitativa supone por tanto la medida humana y común que los ciudadanos se dan provisionalmente en medio del caos y la *hybris* reinante. Dicha medida, cifra del misterio humano ligado a la dignidad, modela la libertad pública, que consiste nuclearmente en el reconocimiento de la intimidad perdida del niño, de la que emerge el sentido común que permite vivir cuerdamente unidos. Pero al carecer de exactitud, dicha medida contiene también un componente utópico o ideal que interpela activamente por la consecución de una sociedad libre.

A continuación la tesis pretende recuperar las ideas éticas y políticas más importantes del pensamiento de Spinoza. En primer lugar, el filósofo judío trata de

separar la filosofía de la teología. La democracia no consiste en criar a siervos sino en formar ciudadanos que hagan libremente lo mejor. La democracia es la asociación general de los hombres que poseen colegialmente el supremo derecho a todo lo que pueden. Este derecho común constituye la única garantía inmanente y autónoma de la libertad individual, tanto de pensamiento como de acción. Este derecho común rechaza por tanto la tentación teológica de homogeneizar los comportamientos justos a través de una verdad legal. El derecho humano se mueve, pues, en el terreno de la pura posibilidad, que permite el aumento de la autonomía humana mediante la copotenciación de los cuerpos y las ideas libres.

La democracia define por tanto el poder de la multitud, lo cual pone en cuestión radicalmente el Estado de derecho como hipóstasis pseudo-racional del fantasma absoluto del sujeto. En cambio, el Estado democrático representa de hecho un ideal: el de la sociedad libre a la que aspira la institución autónoma de la sociedad. Y hoy por hoy el ideal supremo lo constituye la creación de un Estado democrático mundial que instituya universalmente la paz política. Pues el alma del Estado son los derechos humanos: universales, pero tendentes a la individualización. Y la paz política no nace del miedo a la muerte sino del amor a la libertad, instituyendo la virtud política de la tolerancia que reconoce el derecho de *todo* hombre a su vida y su libertad.

Una última cuestión cierra el capítulo dedicado a la institución autónoma de la sociedad. Se trata del destino de la revolución democrática y filosófica. En contra de lo postulado por la lógica-ontología unitaria del ser y la heteronomía social resultante de ella, una idea trágica de la democracia no tiene un horizonte determinado situado en una perspectiva eterna. En el régimen trágico y libre de la democracia no hay un destino común en lo universal sino una universal comunidad de destinos individuales puestos en juego. Lo que nos envuelve no es un destino común, pues, sino la mera convivencia, la simple comunidad. ¿Qué rasgos caracterizan esta comunidad? Se trata de una comunidad infinita e irrepresentable, pues finalmente nuestra única identidad común viene dada por la semejanza humana que se balancea sobre la desemejanza del abismo del mundo y de nuestra mortalidad. Y se trata de una comunidad creadora, cuyo fin posible es hacer efectivo el proyecto de autonomía individual y colectiva y lograr un mundo digno para todos los ciudadanos del planeta.

Epílogo: la sabiduría trágica: en este último capítulo se propone una sabiduría trágica que oriente y enriquezca el proyecto democrático de autonomía. El objetivo es afrontar mediante esta sabiduría trágica los actuales retos de la mundialización política y la crisis abierta en el humanismo clásico.

-**caopolitismo:** en primer lugar, se pone de manifiesto la triple crisis de nuestras sociedades: una crisis educativa (de contenidos y de finalidad), una crisis cultural (de valores comunes que han sido fagocitados por *hobbies* y *lobbies*) y sobre todo una crisis política (del vínculo entre la sociedad y las instituciones representativas), que ponen en entredicho el proyecto de autonomía individual y colectiva de la sociedad. Lo que esta triple crisis ha puesto al descubierto es la ausencia de un *mundo* humano, la ausencia de vida significativa. A continuación se ofrecen tres respuestas posibles a esta situación: una orientación caopolita de la educación que asegure la creación de un mundo humano,

un humanismo trágico que oriente la producción cultural y política, y una sabiduría trágica que dote de sentido al proyecto de vida significativa individual y colectiva.

En este primer apartado se investiga la noción de caopolitismo, que implica en primer lugar el rechazo del malentendido providencialista del cosmopolitismo kantiano. Por otra parte, contra el corporativismo y el nacionalismo, ideologías de unción religiosa fundadas respectivamente en los mundos cerrados del individuo-sustancia y de la patria, el caopolitismo propone una mundialización que tenga en cuenta las verdaderas características de la comunidad democrática: el hecho de constituirse en una comunidad desarraigada, trágica y abierta a “huéspedes inesperados” (Marramao). Se trata de afrontar el reto del proyecto de civilización, que no consiste en fabricar más objetos sino más humanidad.

-humanismo trágico: en este segundo apartado se elucida la crisis del humanismo clásico, basado en la paciencia y el gusto por la lectura y en la consecuente aptitud para la vida civilizada. Frente al actual empuje de los medios audiovisuales y de la reproducción genética de seres humanos, la respuesta del proyecto de civilización se basa en la promoción de una cultura caopolita que haga posible el gobierno consciente de la humanidad.

Como punto de encuentro entre una filosofía vitalista y una política democrática, esta cultura caopolita pretende la creación de nuevas formas de existencia inmanente, la producción de nuevos y más libres modos de vida humana. Se trata, en una palabra, de tomarse en serio la revolución democrática, esto es, la participación igualitaria en la soberanía colectiva y la soberanía efectiva de cada cual sobre sí mismo. Se trata de recuperar el gusto y el tiempo de las lecturas (que exigen el uso activo del juicio), de potenciar el laicismo no providencialista, de imaginar críticamente la posibilidad de una vida autónoma en medio del nuevo dominio de lo audiovisual.

El humanismo trágico abandera, por tanto, la batalla cultural por la *paidea*, o sea, por la educación de ciudadanos democráticos para la mundialización caopolita. Se trata de reactivar la vieja tradición humanista, de poner la civilización por encima de lo que en las diversas culturas se le opondrá. Esta elección afectuosa por el reconocimiento recíproco de los derechos humanos conlleva finalmente el ideal de una institución democrática mundial.

-sabiduría revolucionaria: en este último apartado se empieza reivindicando una sabiduría revolucionaria, cuyo límite no implica directamente la limitación del campo de acción. A continuación se elabora una teoría práctica del *nomadismo* intelectual y activo que dicha sabiduría permite. ¿Qué caracteriza la figura simbólica del nómada? El hecho de ir y venir, la migración, la mezcla democrática y el contagio de humanidad. El nomadismo contemporáneo retoma los movimientos revolucionarios del 68 y los aglutina en el actual movimiento de globalización política, cuyo ideal sigue siendo, como en la Grecia antigua, la vida buena y el bien común. La mundialización política consiste, por tanto, en la creación conjunta de lugares habitables por todos los seres humanos.

Finalmente, la sabiduría trágica expresa el *sentido* de la democracia. En primer lugar, la institución autónoma de la sociedad no agota el campo de experimentación vital ni esconde el fondo mortal de los individuos. En segundo lugar, la democracia refuerza

institucionalmente la inmortalidad simbólica de una vida significativa, puesto que la democracia no surge del miedo a la muerte sino del amor a la libertad. Nosotros los mortales no hemos nacido para la muerte, sino que al nacer ya hemos vencido una vez sobre ella: nuestro destino no es la muerte común, sino la individualización política de nuestros proyectos vitales. En tercer lugar, la democracia promueve la libertad compartida, cuyo anhelo de inmortalidad se resume en la pura alegría de vivir. Pero a diferencia de lo que sucede hoy en EEUU, en una verdadera democracia la fama o excelencia ha de seguir estando vinculada a la búsqueda de la verdad y al logro de la justicia social. Pues de lo que se trata es de la victoria de la vida sobre la muerte, del triunfo de la libertad contra la tiranía.

4. Aspectos metodológicos

Tratándose de una tesis que no versa sobre un autor concreto o sobre una obra clásica, sino que intenta profundizar en la amplia cuestión de la democracia, se han utilizado profusamente las citas de varios libros claves. Muchas de ellas forman el hilo conductor del redactado de la tesis, aunque las más largas han sido puestas en puntos y aparte, para mayor claridad y comprensión. La norma ha sido citar la obra de la que se ha extraído la cita a pie de página. En unas pocas ocasiones, el libro de referencia se encuentra transcrito entre paréntesis en el mismo párrafo, siguiendo el hilo de la argumentación. Cuando se trataba de indicar alguna idea o concepto suelto, se ha optado por señalar únicamente el nombre del autor de dicha idea entre paréntesis.

Dado que se trata de una obra que intenta compendiar una tradición intelectual determinada para proyectarla en el tiempo presente, la bibliografía utilizada ha sido diversa y heterogénea. Sobre todo se ha tenido en cuenta a Spinoza y a Castoriadis, pero también cabe citar como autores de referencia clave a La Mettrie, a Nietzsche, a Deleuze, a Bataille, a Zambrano, a Arendt y a Adorno. De los grandes filósofos, se ha dialogado críticamente sobre todo con Aristóteles y Kant, aunque *Idea caopolita de la democracia* también contiene referencias a Platón, Wittgenstein o Heidegger.

Por lo demás, sólo queda repetir que una idea concretamente trágica de la democracia implicaba elaborar una determinada idea del hombre y una determinada idea del mundo. Además, se hizo necesario elaborar una teoría de la razón y de la verdad, ligándola finalmente con la concepción del arte ético-político de la institución autónoma de la sociedad. En el último capítulo, se realizan algunos análisis sobre la crisis contemporánea de la mundialización y el humanismo, y finalmente se intenta destilar de todo lo investigado cierta sabiduría trágica sobre la vida y la libertad humanas.

NOSOTROS LOS MORTALES

“Pero, aun cuando el universo le aplastase, el hombre sería todavía más noble que lo que le mata, puesto que él sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él. El universo no sabe nada”.

B. Pascal, *Pensamientos*

“Cada uno de nosotros es un pozo sin fondo y ese sin fondo se abre evidentemente sobre el sin fondo del mundo”.

C. Castoriadis, *Los dominios del hombre*

1. El animal trágico

En un apunte de *Extrañamiento del mundo* Sloterdijk afirma que el hombre es un animal fracasado, un animal que ha fracasado en su ser animal. ¿Qué es aquello que ha motivado su fracaso? Sin duda podemos señalar a lo que comúnmente se entiende por razón como la causante de tan decepcionante quiebra. Y esto porque la razón aboca al hombre al conocimiento de su insoslayable mortalidad, lo que le diferencia abismalmente del resto de los animales. Hasta tal punto que, en griego, “hombre” y “mortal” se dicen con la misma palabra.

Sin embargo, la razón por sí sola, sin más ni más, puede obtener esos altos momentos de lucidez en que nos vemos muertos para siempre y fuera de este mundo, puede resultar paralizante, pero la razón por sí sola no podría captar en toda su plenitud la condición mortal de los hombres sin partir de y sin tener en cuenta al *cuerpo* humano. Es por el cuerpo, en el cuerpo, con el cuerpo como los seres humanos nos apercibimos de nuestra propia muerte, no de la idea de muerte en general o *in abstracto*, sino de la muerte misma de cada cual, de la muerte que acabará con la existencia y la vida de cada uno de nosotros mismos, de la muerte propia. En uno de los numerosos pasajes destinados a elucidar esta cuestión, Schopenhauer otorga al cuerpo el carácter de manifestación primaria del mundo real:

“La más sencilla y originaria de sus manifestaciones, la que siempre existe, es la intuición del mundo real, y ésta no es otra cosa que el conocimiento del efecto por la causa, por lo que toda intuición es intelectual. No podríamos, sin embargo, tener esta intuición sin el conocimiento inmediato de cierta acción que nos sirva de punto de partida. Y esta acción es la acción de nuestro cuerpo. En tal sentido, el cuerpo es *objeto inmediato* del sujeto, porque sirve de medio para la intuición de todos los demás objetos”¹.

Por lo tanto, el cuerpo adquiere carta de naturaleza filosófica como *punto de partida* del conocimiento del mundo real y, por consiguiente, es la brújula que nos indica el norte de nuestra condición irremediable y conscientemente mortal.

Así pues, en el principio, somos cuerpos. Cuerpos lúcidos, conscientes de sí, mortales. Cuerpos traspasados por la voluntad, deseantes, ligados a los sentimientos de dolor y de placer. Cuerpos sometidos al paso del tiempo, al espacio circundante, cuerpos perecederos y desarraigados. Somos cuerpos, cuerpos cuyo conocimiento nos descubre el “íntimo abismo” (Hegel) de nuestra esencia y de nuestra existencia, y, por tanto, el abismo sin fondo del mundo real, de todo lo que hay y de todo lo que puede haber.

El hombre es, pues, un animal trágico, indeterminado justamente en virtud de su fracaso, un animal sin nicho ecológico, desplazado, un animal excesivo e impotente a la vez. El hombre es, como escribe Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, “el animal aún no fijado”. Hegel dirá que “el hombre no es el que es y es el que no es”, queriendo decir que el hombre es el que ya es tal y el que aún no acaba de ser como tal.

¹ *El mundo como voluntad y representación*, Libro I, Cap. IV).

En el hombre hay abismo y hay también deseo², por cuanto la conciencia de sí y por tanto de la propia muerte parte del conocimiento del cuerpo, es decir, de lo que en la historia de la filosofía se ha dado en llamar *sentidos*. Principalmente, el deseo forma la entraña de nuestro cuerpo; es este deseo el dato que nos informa de la carencia de fundamento de nuestra condición, son los sentidos los que encarnan el resto inasible de lo real-abismal que constituye tanto lo humano como lo mundano. Antes que Schopenhauer, aunque deudor todavía de una voluntad deliberadamente teológica, el pensador alemán Friedrich Schelling trató de subrayar esta carencia de fundamento que nos subyace:

“Tras el hecho eterno de la autorrevelación, todo es en el mundo –tal y como lo vemos ahora- regla, orden y forma, pero con todo, lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario, sino como si se hubiera ordenado algo inicialmente sin regla. He aquí la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fundamento. De esta ausencia de entendimiento es de la que nació propiamente el entendimiento. Sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la criatura; las tinieblas son su necesario patrimonio”³.

Baste añadir para ulteriores disquisiciones que el fondo de la razón será siempre irracional, es decir, lo irracional del cuerpo y de los sentidos forma la entraña del deseo racional (y del cuidado del cuerpo humano) que recibirá en este trabajo el nombre vitalista de filosofía.

Somos, pues, un cuerpo mortal, un deseo sin asidero, un abismo trágico. En este abismo hinca las raíces la libertad originaria de los hombres. Todo lo que provoca el fracaso, el hastío y el dolor de la pérdida irreparable de fundamento, propicia asimismo todo lo que en el hombre puede haber originalmente de indeterminado, abierto y libre. Todo lo que nos induce miedo, desazón y asco, puede elevarnos al amor, a la suerte y al placer. Esta libertad que brota de la conciencia de la propia muerte ofrece la mejor perspectiva para percibir el tinte trágico de nuestra vida, el cual, como se verá más adelante, colorea con brillo inconfundible la razón y la socialización democrática de los individuos. Esta libertad es el destino vital humano, o sea, es una libertad paradójica, nacida de la apropiación de la posibilidad de nuestra propia muerte pero abocada a la pura posibilidad de la vida que se rebela con todas sus fuerzas contra esa misma muerte.

Detengámonos ahora en este punto. Vamos a analizar de la mejor manera de la que seamos capaces el binomio vida-muerte desde la perspectiva de la libertad. Ello nos aproximará a una antropología de la naturaleza humana, y a un ideal de humanidad, imprescindibles si queremos tener algún criterio humanista para la investigación racional, ética y política que nos proponemos realizar en los siguientes capítulos de esta investigación. Esta aproximación antropológica se verá complementada en este mismo capítulo por una ontología que consistirá en el estudio de “lo sin fondo” del mundo, y que por tanto supondrá la quiebra de la idea aristotélica de ser-determinado y el rechazo

² Según procede Spinoza, “este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre” (*Ética*).

³ *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*.

de la noción platónica de tiempo-repetición como paradigmas metafísicos que no han sido puestos nunca en cuestión, salvo raras excepciones, en la historia de la filosofía. Pero eso lo veremos más adelante.

2. Libertad radical

La libertad es un concepto político; libertad propiamente dicha, libertad humana, sólo la hay como libertad política. Sin embargo, en su fondo, la libertad política de los individuos sociales se sustenta, o mejor dicho, *se abisma*, en una libertad radical, originaria, irracional de los sujetos humanos. Hay un pasaje siempre pertinente de *La consolación de la filosofía* de Boecio que me gusta especialmente por la fuerza visual con que describe esta libertad radical de los hombres, recortando la imagen del movimiento humano sobre un fondo de necesidad natural. El pasaje es el siguiente:

“Ocurre lo mismo que cuando ves al mismo tiempo a un hombre que camina por la tierra y al sol que se levanta en el cielo. Aunque contemples simultáneamente dos hechos, sin embargo los distingues, juzgando al uno como libre y al otro como necesario (...) Así, ninguna fuerza obliga a avanzar a quien camina por propia voluntad, si bien es necesario que avance cuando camina”.

Pues bien, lo que define antropológicamente al ser humano, más allá de las concreciones culturales y sociales que lo han determinado a lo largo de la historia universal, es esta libertad radical (radical en el sentido etimológico que lo vincula con las *raíces* humanas) paradójicamente ligada a su mortalidad concreta.

Hay otra idea que sirve para designar esta libertad originaria: la llamaremos posibilidad. Dice Heidegger en *Ser y tiempo*: “Su muerte [del hombre] es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el Dasein es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda enteramente remitido a su poder-ser más propio (...). Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema”. Cada cual empieza, pues, humanizándose asumiendo su posibilidad extrema, adquiriendo la conciencia de su libertad radical. Pero esta posibilidad más propia e irrespectiva es una posibilidad trágica, en el sentido en que no puede dejar de estar vinculada a la propia mortalidad del sujeto, que lo sitúa en una encrucijada donde el interrogante de la vida no puede encontrar respuesta definitiva. A la intemperie, extranjero para sí y desarraigado de todo fundamento, al mortal le urge decidirse⁴. ¿Decidirse por qué? ¿Por qué decidirse? *Decidirse por su posibilidad más extrema, decidirse para encarnar en su cuerpo perecedero esa libertad radical que lo constituye*. Decidirse porque a ello le apremia su naturaleza *inquieta*, no programada de antemano, decidirse porque su vida depende de él. Y en la decisión más acuciante y más vital que tiene que tomar el mortal, en la encrucijada que le abre su fracaso como animal puramente biológico, aparece toda

⁴ La explicación de por qué el hombre es extranjero incluso para sí mismo nos la brinda Bataille: “En la medida en que es la inmensidad inmanente, en que es el ser, en que es *del mundo*, el hombre es un extranjero para sí mismo” (*El aleluya y otros textos*). Nótese el partitivo “*del mundo*” que el escritor francés utiliza para definir la condición humana. Este ser conscientes de que formamos parte del mundo provoca el fracaso de nuestro ser animal, así como la extranjería con respecto a nuestra pertenencia natural. Participamos en y del mundo, pero sólo podemos ser mundo y pertenecemos humanamente de una manera trágica, es decir, de una manera que no encubra esa malograda aspiración inicial. La comunidad artificial, propiamente humana, que dicha participación promueve es la concebida por la idea trágica de democracia que este trabajo pretende analizar.

la tragedia de su deseo corporal, la herida racional que le acompañará mientras viva y que no halla a su alrededor ni en sí misma posible sutura.

¿Qué define entonces al sujeto humano? Uno de los grandes pensadores del siglo XX, Wittgenstein, señala en la proposición 5.632 del *Tractatus Logico-Philosophicus*: “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo”. Pero desde un punto de vista estrictamente trágico, el sujeto es más bien la herida del mundo, es decir, el sujeto tiene una herida que desgarrar la muda totalidad mundana⁵. La cesura trágica del mortal pone de manifiesto el límite abierto del mundo, su desorden radical y su originaria falta de fundamento. La herida del hombre es el límite encarnado de sí mismo, de su cuerpo y de su voluntad⁶. Es lo que funda sin fundamento su posibilidad extrema, lo que le urge a decidirse trágicamente por la vida, lo que lo separa definitivamente de la matriz, lo que corta para siempre el cordón umbilical que le unía con su estado prenatal.

Estamos, pues, arrojados a un mundo que no es tal más que definido por su indeterminación (luego entraremos en los detalles de este problema). Y la herida que traspasa al mortal pone al descubierto, asimismo, su carencia de fundamento. El sujeto, límite abierto de un mundo en falta, resulta *effectum sui*. En este sentido lo caracteriza oportunamente Eugenio Trías en *La razón fronteriza*: “Es o está, como fronterizo, *sujetado* a lo que resulta de esa ignorada causa: su condición mortal; su finitud; la muerte como límite infranqueable; y la ignorancia radical respecto al sentido mismo de su surgimiento *extra causas*”. Decidirse en estas condiciones, partiendo de la ignorancia radical respecto del hecho mismo de que nosotros seamos lo que somos, configura el cuadro trágico y no enmarcado en que se desenvuelve la naturaleza humana, herida de muerte y angustiada por la incertidumbre que le plantea la vida.

Libertad, posibilidad, herida: todas ellas son nociones que apuntan al carácter inacabado, imperfecto y sustancialmente indefinible del hombre. Todas ellas son nociones que urgen al hombre a tomar decisiones. Todas ellas certifican la tragedia del hombre, dado el nudo mortal con que lo sujetan. Todas ellas agobian cotidianamente al hombre, provocándole el consabido sentimiento de culpa o deuda respecto de su aparición inicial. Herido, libre, enfrentado a su más alta posibilidad, el hombre se angustia ante el peso inconcebible de la existencia.

¿Cuál es la apuesta de la antropología trágica? Una idea trágica de lo que significa la humanidad, o una consideración del ser humano como ser estrictamente mortal, pretende llevar a cabo una desculpabilización de este sentimiento de angustia original que impregna el deseo humano. Es decir, pretende desculpabilizar la tragedia, nacida de la insatisfacción del deseo, en que reside el hombre. Desde luego, la desculpabilización

⁵ “Disonancia -¿y qué otra cosa es el ser humano?”, escribe Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. El filósofo italiano E. Severino ha descrito bellamente esta disonancia esencial del ser humano: “El grito es el resquebrajamiento de la pared que se agrieta, como el trueno es el resquebrajamiento del relámpago que abre el cristal del cielo. El resquebrajamiento -la flexión de lo inflexible- arranca el grito al mortal, como el relámpago arranca el trueno al cielo” (*El parricidio fallido*).

⁶ La noción de “límite abierto”, o “límite ilimitado” (si se permite emplear un oxímoron), pretende modificar y dotar de cuerpo a la idea wittgensteiniana de límite (de la que E. Trías tanto se ha servido para elaborar su particular filosofía del límite). Lo que en el sujeto es límite es su cuerpo: que lo limita en cuanto “no podemos salir de nuestro cuerpo”, como sabía Montaigne, pero que lo indetermina o lo abre a la libertad en cuanto “nadie sabe lo que puede un cuerpo”, como intuyó genialmente Spinoza en una frase de vastas y fértiles consecuencias.

no cierra la herida carnal, pero en cambio resguarda al hombre de verse sometido a todo vasallaje que, con la excusa de salvarlo de su condena existencial, pretenda imponerle servidumbre y esclavitud.

La condición mortal rescata al sujeto de la ilusión de la omnipotencia. La figura más prominente de este vasallaje sigue siendo, sin duda, la idea de Dios, de la que Schopenhauer se burlaba en su panfleto anti-académico en los siguientes términos:

“Regularmente aparece una metafísica nueva, que se reduce a un extenso informe sobre el buen Dios, y que nos explica cómo le va, y de qué modo se las ingenió para hacer o producir o, si no, causar el mundo. Da la impresión de que reciben semestralmente las noticias más frescas sobre Él”⁷.

En esta coyuntura, la desculpabilización operada por la idea trágica de hombre adquiere un significado constituyente de la condición humana: el hombre no es criatura de Dios, no hay fundamento alguno de su venida al mundo ni fundamento alguno para este mundo al que adviene. El hombre no es fin final de la creación, como suponía Kant⁸, ni por mandato divino ni por sabia disposición natural. El hombre no es el Hombre ni la Humanidad, sino los hombres y su humanidad.

De modo que ahora se comprende mejor qué es lo que está en juego en la decisión del mortal: su posibilidad más propia, su libertad radical, la aprobación incondicional de su cuerpo, esto es, la voluntad de deshacerse de la culpa que acompaña a su trágica condición. Tampoco esta desculpabilización se da nunca del todo, pues el hombre es un “ser en trance de continuo nacimiento” (Zambrano), y ello le exige con frecuencia volver sobre su posibilidad extrema, pero ya no como obediente servidor de una existencia enseñoreada por la muerte, sino como un ser libre que ha descubierto lo siguiente, a saber, que “las posibilidades de la existencia abiertas fácticamente no pueden ser tomadas de la muerte”, sino de la vida. Por raro que parezca, estas palabras fueron escritas por Heidegger en su obra mayor, aunque haya que lamentar que el posterior derrotero intelectual del profesor alemán fuese en dirección contraria a esta idea, olvidada para siempre en un renglón perdido de *Ser y tiempo*.

La decisión desculpabilizadora por las posibilidades de la vida sitúa plenamente a los mortales en el terreno del ateísmo. En este terreno se desquitan los hombres de cualquier corsé teológico o teleológico que pueda culpabilizarlos eternamente. Si profundizamos en el carácter estrictamente mortal del ser humano, nos daremos cuenta de que el ateísmo es a la humanidad lo que el acosmismo es al mundo. Aquí no se trata de defender una ideología atea, a menudo falaz y estéril, sino de comprender el sentido profundo que le atribuye Nietzsche en este fragmento de *La genealogía de la moral*:

“La perspectiva de que la completa y definitiva victoria del ateísmo pudiera liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de hallarse en deuda con su comienzo, con su *causa prima*. El ateísmo y una especie de *segunda inocencia (Unschuld)* se hallan ligados entre sí”.

⁷ *Sobre la Filosofía de la Universidad*.

⁸ “Y el hombre es el último fin de la creación, aquí, en la tierra, porque es el único ser en la misma que puede hacerse un concepto de fines y, mediante su razón, un sistema de fines, agregado de cosas formadas en modo final” (*Crítica del juicio*).

Hay un término que no es ni libertad radical, ni posibilidad extrema, que señala muy bien ese fondo inocente, ateo, que permite al ser humano desculpabilizar el carácter trágico de su existencia. Ese término es *intimidad*, también designado por el escritor norteamericano R. W. Emerson como “yo aborigen”.

Hay una violencia ineliminable en el sujeto, una inmanencia radical, que conforma el verdadero resto que ninguna teología de la humanidad podrá aprehender jamás. La intimidad compendia las condiciones trágicas del mortal, en cuanto pone de manifiesto lo inmanejable de un sujeto arrojado a la existencia que no encuentra asidero para su voluntad. En la intimidad se reúnen el sentimiento de angustia humano y aquello que lo puede superar: el *amor fati*. La intimidad abre el pozo sin fondo del mortal (su carácter azaroso, incontrollable, ingobernable, angustioso), pero dispara la flecha aérea de su deseo liberador (su cuerpo, su voluntad, su suerte). Lo íntimo rechaza la separación entre deseo y razón, entre cuerpo y alma –y por consiguiente rechaza que se la separe o se la fagocite por la esfera política, a la que da nacimiento justamente porque se halla como interiormente dislocada. O sea, la aprobación de la intimidad desculpabiliza la tragedia humana porque paradójicamente conduce al ser humano hasta allí donde *se pone en juego* y puede liberarse de la angustia inicial: en las relaciones eróticas, en la amistad, en el humor, en el trabajo creador y sobre todo en la actividad política. En cualquiera de los casos, la intimidad niega y supera el temor de la muerte mediante la puesta en juego del amor, y su campo de experimentación se superpone al campo de la vida, donde la humanidad puede volver a gozar de esa “segunda inocencia” que el ateísmo de Nietzsche imaginaba en el fragmento antes citado. Otra respuesta distinta es la que ofrece la religión, que sustituye la pérdida omnipotencia primera del sujeto por una omnipotencia trascendental que mutila la quebrada pero perseverante e inmanente intimidad del mortal.

Nosotros los mortales somos nosotros los vivos: la vida íntima de cada cual se universaliza en la negación de la muerte, en la celebración atea del hecho de vivir. Esta vida y no otra es la que queremos y aprobamos, esta vida es la que nos define en su indeterminación esencial. Dice Bataille:

“Pues la existencia universal es ilimitada y, en consecuencia, sin reposo: no encierra a la vida dentro de sí misma sino que la abre y la expele a la inquietud del infinito. La existencia universal, eternamente inacabada, acéfala, un mundo parecido a una herida que sangra, creando y destruyendo incesantemente unos seres particulares finitos: en este sentido la auténtica universalidad es muerte de Dios”⁹.

La muerte de Dios abre el campo a la experiencia humana de vivir, pues “el simple hecho de vivir es por sí mismo un rechazo y una refutación del ser y de sus atributos ontológicos de inmortalidad o eternidad”, tal como apostilla Rosset en un párrafo de su libro *La fuerza mayor*. Y de este modo, la vida íntima de cada cual se materializa en la aprobación de su cuerpo mortal, en la alegría de la individualidad trágica. La esencia del hombre es su deseo. Universalidad e individualidad confluyen en los mortales a través de la afirmación de su existencia corporal, y el núcleo íntimo de ésta fecunda la libertad con que ambas se muestran y se exponen en el mundo real. Tal como advierte Spinoza:

⁹ *El Estado y el problema del fascismo*.

“El primordial y principal esfuerzo de nuestra alma será el de afirmar la existencia de nuestro cuerpo, y, por tanto, una idea que niegue la existencia de nuestro cuerpo es contraria a nuestra alma”¹⁰.

Llegados a este punto, es momento de resumir: el hombre es un animal que ha fracasado en su ser animal porque es consciente de su propia muerte. Este dato le impele a la libertad y le abre la más extrema de las posibilidades: la posibilidad de decidir su destino (apuntemos de pasada que la raíz del término “decisión” lo emparenta con la de “ateísmo”). Por ello la condición humana es trágica, porque la inquietud que le produce esa incertidumbre nunca va a ser tranquilizada del todo ni puede serlo por su misma naturaleza y por la naturaleza del mundo circundante. El animal humano, trastornado, se da cuenta de que las posibilidades que se le ofrecen se sitúan en la encrucijada fatal de la vida y de la muerte: o bien se decide porque la vida se enfrente a la muerte que le subyace, o bien deja que la muerte se adueñe de su vida. Pero el animal humano está formado por un cuerpo material, deseante, vivo, que descubre lo siguiente: no es de la muerte de donde debe beber la pócima que le dará energías para vivir, sino de la vida, aunque dicha bebida no pueda nunca saciar plenamente la sed de su deseo. Y esto conlleva la aprobación de su cuerpo, la asunción de la libertad originaria que lo constituye.

Esta decisión modela asimismo la imagen ideal del hombre en la que podemos comprometernos nosotros los humanos: el hombre inocente, que se desprende de la culpa inicial con la que lo envolvió su tragedia, el *hombre libre* que al fin, en palabras memorables de Spinoza en la *Ética*, “en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”. La aprobación de la vida con la que la libertad humana se rebela contra la muerte que la reveló en un primer momento, supone la primera y más importante apropiación de las posibilidades abiertas por el *factum* de la mortalidad: posibilidades que por dicha aprobación son tomadas de y para la vida. He aquí, pues, la raíz trágica, materialista y atea de la antropología que defiende esta tesis. He aquí, también, el ideal humano de raigambre vagamente epicúrea¹¹ que acaba proyectando dicha antropología.

3. Refutación del ser como ser-determinado: caosmos

Tal como se ha mencionado de pasada unos párrafos más arriba, la idea trágica de mundo pone en radical tela de juicio los dos grandes pilares filosóficos de la tradición heredada: la idea de ser-determinado que Aristóteles postula en su *Metafísica*, y la noción de tiempo-repetición que Platón propone, entre otras obras, en el *Timeo*. A estas dos concepciones que han fundamentado el desvío teológico y teleológico de la comprensión propiamente filosófica del mundo producida a lo largo de la historia del pensamiento, se trata de oponer una consideración del ser como caos y abismo, y una noción del tiempo como alteridad. Sólo la tradición intelectual del materialismo ha comprendido de este modo ambas nociones, empezando por Demócrito y Lucrecio,

¹⁰ *Ética*.

¹¹ No es que el hombre libre se olvide de la muerte, sino que paradójicamente, siguiendo todo el recorrido que hemos llevado a cabo, “ésta es la que le comunica el valor de vivir que conforta a todo ser vivo y le emancipa de todo temor, como si la muerte no existiera, al menos mientras se ama y apetece la vida”, como escribe epicúreamente Schopenhauer en una líneas de *El mundo como voluntad y representación*.

pasando por algunos ilustrados como La Mettrie o Nietzsche, y acabando en la actualidad con autores como Deleuze, Rosset o Castoriadis. La rara figura de Spinoza supone la cima peculiar de esta concepción *acosmista* de la realidad de las cosas.

Empezaremos con algunas intuiciones platónicas de los últimos diálogos. En el pasaje 273d de *El Político* el filósofo griego define como “región infinita de la desemejanza” la realidad a la que advienen los mortales. No hay, pues, identidad ni límite conocido alguno que pueda servir como cimiento seguro al hecho de ponerse en pie de los seres humanos en el mundo. El mundo es una tierra infinita caracterizada toda ella por la desemejanza. No hay, pues, ser identificado, cosa conocida, realidad unívoca a la que puedan aferrarse los mortales en su visión del mundo:

“Respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser”, señala Platón¹².

Con esta proposición el viejo Platón rompe con la permanencia, estabilidad, identidad y esencia del Uno parmenídeo. Pero Platón no da el paso consecuente de considerar al ser como mezcla, *tout court*, de orden y desorden. Lo que le impide avanzar en semejante dirección sigue siendo su noción de tiempo como repetición de lo dado, “imagen móvil de la eternidad”, que permite la contemplación eidética de los rasgos de permanencia e identidad que no encuentra en la pura realidad material de las cosas. Platón establece la eternidad en el espacio primordial y arquetípico de la *chora*. Ese mundo ideal en el que desemboca el filósofo griego dibuja, según la crítica de Nietzsche, “un más allá inventado para calumniar mejor el más acá”, y en él no hay verdaderamente tiempo ni creación, sino simple producción de copias de las *eide* eternas.

La tarea de acuñar el ser como cosa fija y determinada corresponderá al gran discípulo de la Academia, al fundador del Liceo. Aristóteles elabora su *Metafísica* para tratar de demostrar el principio lógico de identidad y de no contradicción de la realidad. Si queremos conocer, como naturalmente quiere todo ser humano, lo real, es requisito imprescindible para un conocimiento verdadero e indudable la imposibilidad de que una misma cosa pueda ser y no ser al mismo tiempo, o la imposibilidad de que la cosa mantenga respecto de sí misma alguna diferencia. La ontología aristotélica se entrelaza aquí con la lógica. Dice el Estagirita:

“Puede suceder que el mismo objeto sea al mismo tiempo ser y no-ser, pero no desde el mismo punto de vista del ser. En potencia es posible que la misma cosa represente los contrarios; pero en acto, esto es imposible”¹³.

Aristóteles establece un criterio último para distinguir lo que puede ser conocido verdaderamente de lo que es falso e imposible, y atribuye a este criterio un estatuto temporal de actualidad. Desde el punto de vista del ser, el tiempo es acto. Ser y acto se conjugan para definir al ser como ser-determinado, baremo último que otorga a la realidad actual de las cosas el carácter de cosas fijas y determinadas:

“Por consiguiente, no puede decirse que todo es accidente. Hay, pues, algo determinado que lleva el carácter de la esencia [identidad de su existencia]; y si es así,

¹² *El sofista*, 256e.

¹³ Libro IV, 4.

hemos demostrado la imposibilidad de la existencia simultánea de atributos contradictorios”, es decir, la imposibilidad de “que nada absolutamente puede ser y no ser de una manera dada”¹⁴.

Hay un orden esencial en el mundo sin el cual sería imposible el conocimiento actual del mismo, y la verdad es la congruencia y coincidencia espacial de la razón con dicho orden. Pero el problema en la *Metafísica* de Aristóteles es que este ser-determinado no se puede pensar sino como “ser determinado y separado”:

“Considerada la cuestión bajo este punto de vista, la sustancia será la materia; pero por otra parte, esto es imposible. Porque la sustancia parece tener por carácter esencial el ser separable [“por el pensamiento”] y el ser cierta cosa determinada”¹⁵.

Tanto se separa el ser de la materia que la sustancia se convierte en sujeto primero del mundo: hipóstasis que Aristóteles permite como primera y principal claudicación de la filosofía ante la teología. La sustancia se define como “algo eterno, separado, inmutable”. La sustancia implica la “identidad entre la inteligencia y lo inteligible”, y determina el ser temporal como acto: “la actualidad de la inteligencia es la posesión de lo inteligible”. Ella borra toda distancia donde pueda darse verdadera inquietud filosófica, y de este modo la *ousía* deja de pertenecer a este mundo humano, material, perecedero y mudable. La sustancia se convierte en Dios (ser supremo), en la garantía de la existencia del mundo, en el principio lógico subyacente a la ontología unitaria: “El ser en cuestión no tiene existencia propia”, afirma Aristóteles, ya que todo él es esencia separada, determinada y determinante.

El ser-determinado aristotélico anega, pues, con el torrente de su identidad la región infinita de la desemejanza a la que advienen los mortales. Si la actualidad se da como identidad entre la inteligencia y lo inteligible, se ha suprimido para siempre el deseo humano y el carácter trágico del mismo: se ha taponado la fuente irracional, ininteligible, de la que mana el deseo de conocimiento de los hombres. La posición kantiana en este punto resulta semejante a la aristotélica:

“De todos modos, este suelo [de lo real] se hunde cuando no descansa en la roca inamovible de lo absolutamente necesario. Y esta roca flota, a su vez, en el aire si hay aún espacio vacío fuera y debajo de ella, si no lo llena todo por sí sola de modo que no deje margen al por qué”¹⁶.

Según Kant, en la naturaleza hay orden y finalidad, o mejor dicho, lo que hay incontrovertiblemente es una unidad teleológica de la naturaleza: “Todo cuanto la naturaleza dispone es bueno para algún fin” (*ibidem*). Pero de este modo, en aras de una verdad última y definitiva del mundo, se ha proscrito la libertad a sus asombrados habitantes y se ha impuesto un tope a su posibilidad de preguntar. Digamos de pasada que esta falsa noción metafísica de ser como ser separado y determinado fundará en el terreno ético-político la injusta separación entre el Estado y lo humano que analizaremos en el tercer capítulo de esta investigación.

¹⁴ Libro IV, 4.

¹⁵ Libro IV, 3.

¹⁶ *Crítica de la razón pura*.

¿Qué ontología, por tanto, puede proponerse desde un punto de vista trágico? Una ontología materialista. Partamos, pues, de la *materia* tal como la define Spinoza:

“La materia es la misma en todo lugar, y en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay sólo distinción modal y no real”¹⁷.

No hay, por tanto, separación ni determinación definitiva de las variadas afecciones de la materia. La materia es una, pero está formada toda ella de manera diferente, inaprehensible e inconcebible como *totus* limitado y englobante. La materia es accidente. La materia se dispersa, no tiene tampoco finalidad, ni interna ni externa¹⁸. En primer lugar, llamamos materia al sustrato natural al que advienen los hombres y que los hombres son en tanto son animales (cuerpos). Nos encontramos, pues, en un sustrato natural definido por un orden-desorden ontológico, o mejor, por ser caos formable y organizable, susceptible de ser racionalizado, pero nunca del todo ni en principio lógicamente, por los hombres.

Este *sustrato natural* susceptible de ser formado y de donde los hombres extraen los materiales para la comprensión del mundo y la creación de su mundo, sigue siendo sin fondo, abismo, caos. Y dice Deleuze:

“El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge (el caos en este sentido posee una existencia tanto mental como física)”¹⁹.

Dejemos por ahora la tarea de la filosofía respecto de este caos y profundicemos un poco más, como el capitán Nemo en su *Nautilus*, en las aguas de la infinita desemejanza del mismo. Según Nietzsche:

“El carácter del mundo en su conjunto, es un eterno caos, no en el sentido de la falta de necesidad, sino en el de la falta de orden, de estructuración, de forma, de belleza, de sabiduría y como quiera que se llamen nuestras particularidades estéticas humanas”²⁰.

El mundo se caracteriza trágicamente no porque no haya necesidad concreta en cada acontecimiento natural de su existencia, sino porque lo que no hay es una presunta necesidad global de estos acontecimientos. Contra lo que creían Aristóteles o Kant, no hay finalidad en la naturaleza, ni orden, ni sentido de su existencia. No es cierto, como escribe Kant en la *Crítica del juicio* (y la garantía teleológica introducida subrepticamente por el profesor de Königsberg es lo que reduce su hallazgo de la imaginación creadora al terreno puramente estético), que “todo en el mundo es bueno para algo; nada en él es en vano”. En realidad, la naturaleza no es ni puede ser buena o mala –valoraciones humanas que como tales pertenecen al dominio de lo histórico-social-; en la naturaleza no subyace racionalidad determinada alguna. Si bien puede ser formable y organizable, lo será siempre y únicamente por la acción de los hombres,

¹⁷ *Ética*.

¹⁸ Junto a Spinoza, tal vez haya sido el poeta-filósofo Lucrecio el otro gran pensador del anti-finalismo ontológico: “Porque seguramente los principios/ de la materia no se han colocado/ con orden, con razón ni inteligencia,/ ni han pactado entre sí sus movimientos” (*De rerum natura*). Por el contrario, no en sus análisis físicos o metafísicos sino al comienzo de la *Política* dice Aristóteles: “La naturaleza es finalidad”.

¹⁹ *¿Qué es la filosofía?*.

²⁰ *La gaya ciencia*.

jamás por sí misma. De ahí que el ilustrado francés La Mettrie se atreva a bromear sobre las pretensiones de las diversas tradiciones filosóficas que han otorgado rango racional a la materia (fiscalismo, logicismo, causalismo y finalismo):

“En efecto, preguntar si la materia puede pensar sin considerarla de otra manera más que en sí misma, es preguntar si la materia puede dar las horas”²¹.

No tenemos noticias de que ninguna montaña, ningún árbol ni ninguna roca nos hayan indicado la hora hasta el momento; en cuanto al canto matutino del gallo o el murmullo nocturno del búho, entrañan mayor misterio, pero no por ello dejan de ser un mero reflejo de la salida y puesta del sol, que no establece ningún horario, ni en realidad entra ni sale de la Tierra, sino que más bien sirve como ejemplo de ese sustrato natural del que los humanos extraemos la posibilidad de crear y acordar en este caso un horario.

Así pues, tanto como los mortales mismos, el mundo se extiende como un pozo sin fondo, mortal y abismal. ¿Cuál ha sido históricamente la reacción del pensamiento ante la vertiginosa visión de este caos? Ha sido su encubrimiento y su ocultación mediante el instrumento de la religión, ha sido la sumisión esclava de la filosofía a la teología, ha sido la anulación del devenir mortal por la consideración finalista de la materia. Se ha cerrado la ventana al caos, se ha fijado el mundo como ser-determinado y se ha congelado el tiempo en la pura consecución de esa determinación preestablecida. Pero lo cierto es que “allí donde el conocimiento ha buscado el ser, ha encontrado lo inacabado” (Bataille).

Por esa razón, la respuesta verdaderamente humana y trágica mantiene abierta la puerta al caos. La primera tarea filosófica no consiste en cerrar el pozo sin fondo de lo real, sino en crear a partir del primer estrato natural lo que Deleuze denomina un “plano de inmanencia”. El plano de inmanencia es:

“...como una sección del caos, y actúa como un tamiz. El caos, en efecto, se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita”²².

Esta infinitud distancia sin remisión la identidad aristotélica entre inteligencia e inteligible; por ello el plano de inmanencia que el mortal empieza a crear a partir de la primera materia –y que, de hecho, constituye la manifestación explícita de ésta– puede ser comprendido, siguiendo a Deleuze, como “lo no pensado en el pensamiento” o el “zócalo de todos los pensamientos”. Así como el ser vivo afirma su cuerpo mortal rebelándose contra la muerte que lo sombrea, el sustrato natural se afirma por el hombre como plano de inmanencia que no es aún puramente inteligido, sino que forma el zócalo de todas las intelecciones humanas que pueden formar y organizar ulteriormente la masa caótica del mundo. Sigue abierto de este modo el hueco por el que ese nuevo mundo creado se enfrenta al caos. Este hueco mantiene la distancia trágica entre el deseo humano de razón y el abismo ontológico de lo real, sin anular la capacidad creadora del primero ni delimitar el segundo en un cosmos de rasgos atemporales fijado para siempre.

La respuesta religiosa al caos (mal llamado por la metafísica tradicional “trascendencia”²³) ha sido otra bien distinta. La crítica a esta respuesta nos permitirá

²¹ *El hombre máquina.*

²² *¿Qué es la filosofía?.*

introducir la obra del gran filósofo francés Cornelius Castoriadis, delbelador inigualable de la lógica-ontología unitaria y verdadero inspirador de la ontología materialista que aquí se defiende. Todo ello irá aclarando, desde una perspectiva trágica, las nociones de ser, tiempo y espacio apuntadas hasta ahora. El filósofo greco-francés oficiará, pues, como mi particular Virgilio en esta nueva andadura. Entre las numerosas diatribas que en este sentido ha lanzado Castoriadis a la acción encubridora de la religión, destacaré la siguiente cita:

“El abismo, a la vez enigma, envés, origen, muerte, fuente, exceso de lo que *es*, está siempre presente y siempre en otra parte, en todas partes y en ninguna parte, en el no lugar en que se recorta todo lugar. Y toda religión lo condensa ficticiamente, lo cosifica –o lo personaliza, que equivale a lo mismo- de una manera o de otra, lo traslada a ‘otra parte’ cualquiera y lo reintroduce de nuevo en este mundo en la forma de lo sagrado. Lo sagrado es el simulacro cosificado e instituido del abismo: se da como presencia inmanente’, separada de lo ‘trascendente’”²⁴.

Pero sin duda, el personaje religioso por excelencia, el objeto tanto de la teología como de la teleología en su versión natural, no es otro que Dios. El concepto de Dios resume y condensa el ser, el tiempo y el espacio determinados: ubicuidad, eternidad, esencia. ¿Quién es Dios? Veamos cómo se define Yahvé: “Yo soy el que soy”, o mejor traducido, “Yo seré el que seré”. Dios es el ser y es el tiempo, como por su parte exclama Alá: “Yo soy el Tiempo”. Pero se trata de un tiempo siempre futuro que además se define, según nos informa el teólogo T. Küng, por la acción. Dios es la eterna actualidad de las cosas, tal como postulaba la metafísica aristotélica. No obstante, debe entenderse la acción del Sujeto Divino sólo como el paso más allá que dicho Sujeto da a partir de su ser, futuro hecho que es la auténtica raíz de su identidad. Y la palabra hebrea ser, “ehié”, se emparenta con el verbo caer, cuya raíz se asemeja al árabe “hawiya”, que significa –como era de preveer- abismo...

Así pues, tiene toda la razón Castoriadis cuando señala que la religión supone el encubrimiento, vía personalización de lo impersonal, del abismo. Del párrafo anterior, sin embargo, cabe destacar un dato relevante del proceso de ocultamiento del abismo: la concepción del tiempo que encierra la figura de Dios. Esta temporalidad, que en el siglo XX ha tenido un conspicuo seguidor en la figura de Heidegger, conlleva la

²³ Además de provocar un malentendido, “la idea de trascendencia implica la idea de una separación absoluta, expresión que por lo demás es redundante: lo ab-soluto es lo totalmente separado”, como señala Castoriadis en *Los dominios del hombre*. No será vana insistencia repetir en este punto que la separación absoluta de lo trascendente fundamenta toda noción anti-democrática de la *polis*, tal como se da la separación entre gobernantes y gobernados. En el paso al conocimiento humano, el absoluto metafísico se convierte en *episteme* accesible únicamente, y sin ironía, a los gobernantes. Estas reflexiones corresponden a la realidad histórica y no son simplemente abstractas.

²⁴ *Los dominios del hombre*. Aunque pueda resultar innecesario y repetitivo, he aquí dos referencias complementarias de la misma obra sobre el encubrimiento religioso del abismo: “La religión da un nombre a lo innombrable, una representación a lo irrepresentable, un lugar a lo ilocalizable. Realiza y satisface a la vez la experiencia del abismo y la negativa de aceptarlo al circunscribirlo –al pretender circunscribirlo-, al darle una o varias figuras, al designar los lugares en que mora, las personas que lo encarnan, las palabras y los textos que lo revelan”. O esta otra: “La religión responde a la incapacidad de los seres humanos de aceptar lo que incorrectamente se ha llamado ‘trascendencia’, es decir, la incapacidad de aceptar el caos y de aceptarlo como caos, de afrontar de pie el abismo. Lo que pudo llamarse la necesidad de la religión corresponde a esa negativa de los seres humanos a reconocer la alteridad absoluta, el límite de toda significación establecida, el envés inaccesible que se constituye en todo lugar al que se llega, la muerte que mora en toda vida, el absurdo que rodea y penetra todo sentido”.

sistematización extática del devenir (“unidad extático-temporal”), pareja a la cosificación extática del caos (Dios).

Contra la tríada de la ontología unitaria formada por esencia-eternidad-ubicuidad, prorrumpe en el mundo el devenir trágico. El devenir define al ser en tanto por-ser y, por tanto, al tiempo como alteración. Para Nietzsche, al igual que el ateísmo suponía una segunda inocencia desculpabilizadora de la condición trágica de los mortales, el acosmismo decreta la “inocencia del devenir” que desquita de cualquier finalidad fiscalizadora (la ilusión moral subyacente en tantas filosofías) a la alteridad espacio-temporal del por-ser. Avancemos algunas ideas sobre la noción trágica de tiempo. Escribe Castoriadis:

“El tiempo no es solamente el exceso del ser respecto de toda determinación que pudiéramos concebir y dar de él. El tiempo es el exceso del ser respecto de sí mismo, razón por la cual el ser es siempre esencialmente ‘por-ser’”²⁵.

El tiempo trágico no permite fijar el ser ni separarlo en un ser-determinado. Implica el exceso del ser respecto de sí mismo, la relatividad esencial del ser, su definición como “por-ser”. El tiempo contradice al ser-determinado porque no es repetición de lo dado, ni actualización de posibles predeterminados, sino indeterminación radical, alteración y autoalteración incesantes, azar, creación. Lo que emerge no está en lo que ya es, ni lógicamente ni como virtualidad. No hay tiempo esencial, ni como pasado inmemorial ni como futuro escatológico, ni tampoco como presente eterno. La temporalidad trágica rompe con cualquier determinación fija del ser, es la alteridad pura sin referencia a lo mismo que permite que pueda haber creación ontológica²⁶.

Mucho se ha hablado en este contexto del enigmático “eterno retorno”, que el filósofo francés Clément Rosset considera una ficción cuando se cree ver en él algo más que un atributo del deseo humano. De otro modo, el eterno retorno de lo mismo definiría una simple *iteración* y no la alteración que corresponde al mundo como caos, abismo y a-ser. En cualquier caso, la definición que por otra parte Bataille brinda de tan oscura noción señala al menos claramente su incompatibilidad con la ilusión moral (finalista) que puede detectarse en pensadores como Aristóteles y, sobre todo, en Kant y en Hegel. Señala Bataille:

“No es la promesa de las repeticiones infinitas lo que desgarrar, sino esto: que los instantes captados en la inmanencia del retorno aparecen súbitamente como fines. Que no se olvide que los instantes son afrontados y asignados *por todos los sistemas* como medios: toda moral dice: ‘que cada instante de nuestra vida sea motivado’. El retorno *inmotiva* el instante”²⁷.

El tiempo no tiene finalidad, ni siquiera interna: cada instante, cada acontecimiento temporal surge como fin en sí. Lo que hay es un regreso eterno de lo que carece de motivo, esto es, de lo que no forma parte como medio de una finalidad superior. Estos

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Igualmente el espacio se define por la diferencia, término comparativo con respecto a lo mismo. De hecho la mismidad, como la del Uno de Parménides, suprime el espacio material.

²⁷ En *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille*, del profesor A. Campillo.

instantes críticos, tal como Aristóteles decía de los actos humanos, cortan el hilo del ser. Constituyen de hecho los momentos de la decisión humana por la vida, la ocasión de la afirmación incondicional del mortal. Más adelante caracterizaremos estos instantes como *kairós*, ocasión propicia e imprevisible (inmotivada con respecto a una finalidad preestablecida), momento soberano de creación, apropiación del presente trágico y caótico²⁸ como más alta posibilidad existencial humana.

Materia sin finalidad ni moralidad, sustrato natural formable y organizable, caos, abismo sin fondo, devenir, exceso y alteridad del ser respecto de sí mismo, por-ser: éstas son las nociones ontológicas definitorias de la perspectiva materialista. Pero sobre todo están en juego aquí las ideas de tiempo y espacio, de las que Castoriadis realiza una audaz aproximación en esta larga cita:

“Primero, ‘el ser’ no es un sistema de sistemas y no es una ‘gran cadena’. El ser es caos o abismo o lo sin fondo (...). Segundo, el ser no está simplemente ‘en’ el tiempo, sino que es por el tiempo (mediante el tiempo, en virtud del tiempo). Esencialmente el ser es tiempo. [O también: el ser es esencialmente a-ser]. Tercero, el tiempo no es nada o es creación. El tiempo, rigurosamente hablando, es impensable sin la creación; de otra manera el tiempo sería sólo una cuarta dimensión espacial supernumeraria. Creación significa aquí evidentemente creación auténtica, creación ontológica, creación de nuevas formas o de nuevos *eide*, para emplear el término platónico”²⁹.

En contra de esta concepción del ser como tiempo-alteridad y a-ser, se levantó la ontología tradicional esgrimiendo la hipercategoría fundamental de la determinación (*peras*, en griego). Pero como ya se ha visto, la determinación desemboca en la negación del tiempo. Lo que pasa es, en cambio, y así lo han establecido algunos científicos de los dos últimos siglos, una variación pura de la materia, una fractalización objetual, una curvatura variable del plano de inmanencia que secciona el caos. No tenemos un horizonte futuro extático, sino que hay un horizonte siempre en movimiento. Y este movimiento es infinito, o sea, realiza un vaivén: por eso la topología del mundo traza una región infinita de la desemejanza, para decirlo como Platón. El “gran año del ser” no temporaliza sino el devenir, el *aión*, tiempo-alteridad indefinido en el que puede surgir el acontecimiento del presente, el *kairós*, en donde el ser se excede a sí mismo, rompe su supuesta unidad y homogeneidad, y permite la creación.

Si el tiempo no es una cuarta dimensión espacial supernumeraria sino alteración y creación, ¿qué define al espacio? En su libro *Mil mesetas* Deleuze aboga por un *spatium* intenso en lugar de una *extensio*: allí lo define como encuentro de cuerpos sin órganos a crear, en lugar de considerarlo como un organismo y una mera organización de lo que hay³⁰. Por este motivo señala Deleuze que la *tierra* es ese “cuerpo a cuerpo” del encuentro espacial, siempre relativo. Pero se trata de un encuentro *a crear*, y por tanto

²⁸ “Caosmos” es un neologismo joyceano que Deleuze y Guattari utilizan en *¿Qué es la filosofía?* para caracterizar filosóficamente al mundo, que no puede completarse en un cosmos cerrado ni tampoco quedar completamente diluido en un mero caos informe.

²⁹ *Los dominios del hombre*.

³⁰ Pues “hablar de organismo”, señala Castoriadis, “en sentido propio o figurado, o de hiper-organismo, es hablar de un sistema de funciones interdependientes determinadas a partir de un fin; y este fin es la conservación y la reproducción de lo mismo, la afirmación de la permanencia a través del tiempo y sus accidentes, de la esencia, *eidos* (aspecto/especie)” (*La institución imaginaria de la sociedad*). Aquí no hay por tanto alteración, sino reproducción y conservación de lo mismo, aunque ésta sea evolutiva.

se trata de un espacio considerado como no fijado de antemano ni en cuanto a la forma ni en cuanto al contenido. En unos memorables versos del *De rerum natura* Lucrecio reflexiona sobre esta infinitud espacial de la siguiente guisa:

“Si además el espacio es limitado/ y alguno se coloca en el extremo/ y tira alguna flecha voladora/ ¿deseas que tirada con gran fuerza/ vuele ligera por llegar al blanco,/ o piensas que la impide algún estorbo/ su vuelo y no la deja ir adelante?/ Uno u otro es preciso que confieses./ Cualquiera que tú elijas, a la fuerza/ debes quitar los límites al todo:/ porque bien sea obstáculo el que impida/ y estorbe que la flecha llegue al blanco, / o bien le pase, aquí no se da extremo:/ en donde pongas límites, yo al punto/ preguntaré qué ha sido de la flecha:/ jamás encontrarás así el extremo;/ siempre su inmensidad deja un espacio/ que recorre la flecha fugitiva”³¹.

“Quitar los límites al todo”: en eso consiste la tarea de la espacialización filosófica, semejante a la flecha fugitiva del gran poema romano que puede simbolizar en este caso la alteridad radical del tiempo. Lo mínimo que se puede añadir a la consideración inacabada, heterogénea y alterada del ser (a-ser: tiempo), es, en virtud de esta noción espacial, el rasgo de lo inconmensurable (de lo que no se puede medir completamente porque es inabarcable y porque los humanos carecen de término comparativo o instrumento de medida para ello). Lo sin fondo del mundo, pues, queda nuevamente definido como caos, abismo y también desmesura (*hybris*).

Pero hay que insistir en el hecho de que la ontología materialista resquebraja por completo la lógica como determinación y el ser como determinidad. Pues estos planteamientos van a tener consecuencias y emergencias relevantes en los siguientes capítulos de esta investigación, dedicados a la conciencia humana y a la institución ético-política de la sociedad respectivamente. Brevemente, allí lo temporal-espacial que heterogeneiza el ser va a ser considerado como lo histórico-social que instituye la autonomía de los individuos. Antes, el análisis de la conciencia humana engarzarán ambas perspectivas, la ontológica y la ético-política, mediante la idea de imaginación creadora. No perdamos, empero, la perspectiva de este capítulo y volvamos a caminar sobre nuestros pies, es decir, sobre el abismo.

Repasando las notas de los dos cursos de doctorado del catedrático de la UAB el profesor Gómez Pin (*Tras la física*), se colige que dada la deuda contraída con el maestro estagirita el tratamiento del tiempo que Castoriadis brinda en sus obras puede confundirse fácilmente con el de Aristóteles. Por tanto, para elucidar si cabe todavía mejor la idea de tiempo-alteridad y separarla claramente del tiempo definido por Aristóteles como cifra del cambio destructor³², vamos a profundizar en la crítica que Castoriadis realiza de los conceptos aristotélicos de potencia y acto. Por lo demás, persiste la sospecha de que la verdadera temporalidad defendida por el Estagirita no es la del devenir tridimensional de la sustancia, ya de por sí discutible, sino la del concepto atemporal de motor inmóvil, rechazable por entero.

En un párrafo de *La institución imaginaria de la sociedad* señala Castoriadis: “La distinción entre potencia y acto no es más que la manera más sutil y más profunda de suprimir el tiempo”. Veamos.

³¹ *De la naturaleza de las cosas*.

³² Lejos de significar alteración radical, ello demuestra, según Castoriadis, que “lo móvil (o lo que cambia, etc.), adquiere por la acción de un ser en acto el *eidos* al que estaba *predestinado*”.

Mediante la distinción entre potencia y acto, el tiempo no resulta más que una pura entelequia, ciertamente comprendida como movilidad, pero movilidad que expresa la actualidad eterna de todas las cosas. La potencia es acto de otra potencia, el acto es potencia de otro acto, y así sucesivamente siguiendo la gran cadena del ser. Es decir, la entelequia atemporal que la distinción entre potencia y acto no logra encubrir, suprime el tiempo real de la alteración. El ser-determinado aristotélico mantiene todas las características del sueño platónico del tiempo-repetición (reproducción y conservación, aunque se le añada en este caso la característica de la evolución), sin que se produzca verdadero cambio ni transformación, sin que haya verdadera creación ontológica. “El antes y el después” del movimiento aristotélico no es tal más que inscrito en un cosmos ya establecido (el ser-determinado) que fija de antemano “el después” en que ha de desembocar ese “antes”: no hay, pues, auténtico cambio en la eterna actualidad de las cosas. Y Castoriadis señala:

“Para toda teleología acabada y necesaria [como la inherente a la distinción entre potencia y acto], todo está ordenado desde el fin, el cual es establecido y determinado desde el origen del proceso, estableciendo y determinando los medios que lo harán aparecer como realizado”³³.

Contra esta teleología, y contra la teología platónica del siempre intemporal de lo Uno-Mismo, la ontología materialista establece el tiempo como alteridad, como a-ser, y como emergencia de lo nuevo. Dice Castoriadis: “No hay tiempo más que si hay emergencia de lo otro, de lo que de ninguna manera está *dado en* lo que es, ni *va junto* con ello. El tiempo es emergencia de figuras *otras*” (*ibidem*). En este sentido el tiempo es creación y creación de rango ontológico. Y finalmente Castoriadis concluye su crítica a Platón y a Aristóteles defendiendo esta alteridad genésica:

“En una lógica-ontología de lo mismo, de la repetición, del siempre intemporal (*aei*), no hay ninguna manera de pensar una creación, una génesis que no sea simplemente devenir, generación y corrupción, engendramiento por lo mismo de lo mismo como ejemplar diferente del mismo tipo, sino surgimiento de la alteridad, génesis ontológica, que hace del ser como *eidos*, y como *ousia* de *eidos*, otra manera y otro tipo de ser y de ser-siendo”³⁴.

A nosotros los mortales, ¿a dónde nos conducen estas consideraciones acósmicas? Nos conducen al presente, donde pasado y futuro constituyen la pura posibilidad de la emergencia de lo nuevo, y la emergencia define a ese mismo presente creador. Vuelve a insistir Castoriadis:

“El tiempo no reducido a las necesidades de la marcación y del *legein*, el tiempo verdadero, el tiempo de la alteridad-alteración es tiempo del estallido, de la emergencia, de la creación. El *presente*, el *nun*, es aquí explosión, escisión, ruptura –la ruptura de lo que es como tal. Este presente es como originamiento, como trascendencia inmanente, como fuente, como surgimiento de la génesis ontológica”³⁵.

³³ *La institución imaginaria de la sociedad.*

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

Por ahora puede bastar con lo dicho para hacernos una idea cabal de “lo sin fondo” del mundo. Hemos analizado de la manera más clara posible los conceptos de ser, tiempo y espacio que lo configuran. La perspectiva acósmica, trágica y materialista que se ha sostenido supone el repudio de la idea de ser como ser-determinado. La tarea filosófica consiste en comprender el tiempo como autoalteración de lo que es (que, por lo tanto, no es ser-determinado), y aprovecharlo en consecuencia. Las raíces del mundo penetran en lo indeterminado (*to apeiron*, ya mencionado por Anaximandro), pero el mundo como tal no sólo expresa la indeterminación radical de su esencia, sino su esencial índole autocreadora de nuevas determinaciones.

Por eso el mundo traza un orden-desorden que no es ni necesario ni contingente, sino más bien *metacontingente*. El mundo, según el pensador italiano Giorgio Agamben, expresa este “más bien” que anuda el ser y el no-ser en la clásica pregunta: ¿por qué ser más bien que nada?. En el mundo no se da necesidad determinada ni contingencia ligada por un “feliz azar”. El mundo es irreparable y perecedero, y se define por una posibilidad necesariamente contingente y contingentemente necesaria, que puede ser más bien que no ser porque es creación: negando la nada, pero indeterminando el ser.

4. Aurora

Cuerpo y materia, deseo y tiempo. ¿Quiénes somos nosotros los mortales?: hombres libres en un mundo metacontingente. Unas cuantas consideraciones más nos serán de utilidad ahora para introducir el siguiente capítulo.

Decía Sloterdijk que el hombre es un animal fracasado en su ser animal: la razón es razón de su fracaso y este fracaso es el fracaso de su razón. Hegel señala:

“El hombre es representado como algo *acaecido*, como algo no necesario, -como si hubiese perdido la forma de la igualdad consigo mismo al probar la fruta del árbol del conocimiento del *bien* y del *mal*, siendo arrojado fuera de la conciencia inocente, de la naturaleza que se le entregaba sin trabajo y del paraíso, del jardín de los animales”³⁶.

¿Se define entonces al hombre en la estela aristotélica como animal racional? Ciertamente no. En primer lugar y antes que nada el hombre es un *animal loco*. Aquí no se trata del grano de locura que según Aristóteles conserva todo genio melancólico, sino de la locura inherente a la naciente existencia humana como ser animal. Dice Castoriadis:

“El hombre no es un animal razonable como lo afirma el viejo lugar común. No es tampoco un animal enfermo. El hombre es un animal loco (que comienza por estar loco) y que, también por esto, se vuelve o puede volverse razonable. El espermatozoide de la razón está también contenido en la locura integral del primer autismo”³⁷.

Y sin embargo el animal loco se aferra a su cuerpo. Entre la ilusión inicial de omnipotencia y el desengaño secundario de su impotencia, el hombre afirma la posibilidad de su cuerpo. Y dicha afirmación constituye el movimiento que puede convertir su loca animalidad primera en un deseo razonable de vida humana.

³⁶ *Fenomenología del espíritu*.

³⁷ *La institución imaginaria de la sociedad*.

En este sentido, tal como escribe Foucault en *Entre filosofía y literatura*, esta afirmación alumbró siempre al mundo, de algún modo, con la luz trágica de la aurora, luz que “pone al descubierto la libertad más originaria del hombre”, luz que señala al ensueño del alba como “punto original a partir del cual la libertad se hace mundo”. En el siguiente capítulo se tratará de elucidar en qué consiste este deseo razonable de vida humana: tal como la aurora rompe la oscuridad nocturna y da comienzo al día, este deseo saca al mortal de su locura primera y lo encamina hacia la sociedad.

Y ahora podemos acabar con este espléndido párrafo de *Persona y democracia*, donde María Zambrano ahonda en la misma idea:

“El alba es la hora más trágica que tiene el día, es el momento en que la claridad aparece como herida que se abre en la oscuridad, donde todo reposa. Es despertar y promesa que puede resultar incumplida. Mientras que el ocaso se lleva consigo el día ya pasado con la melancolía de lo que ya fue, mas también con su certidumbre y su cumplimiento. Y el hombre jamás es cumplido, su promesa excede en todo a su logro y sigue en lucha constante, como si el alba en lugar de avanzar se extendiese, se ensanchase, y su herida se abriese más profundamente para dejar paso a este ser no acabado de nacer”.

EL ANIMAL FANTÁSTICO

“No te he dado, oh Adán, ni un lugar determinado, ni una fisonomía propia, ni un don particular, de modo que el lugar, la fisonomía, el don que tú escojas sean tuyos y los conserves según tu voluntad y tu juicio. La naturaleza de todas las otras criaturas ha sido definida y se rige por leyes prescritas por mí. Tú, que no estás constreñido por límite alguno, determinarás por ti mismo los límites de tu naturaleza, según tu libre albedrío, en cuyas manos te he confiado.(...)Para que, a modo de soberano y responsable artífice de ti mismo, te modeles en la forma que prefieras.”

Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*

“El hombre es un animal inconscientemente filosófico, que se ha planteado las cuestiones de la filosofía fácticamente mucho tiempo antes de que la filosofía existiese como reflexión explícita: y es un animal poético, que ha proporcionado imaginariamente respuestas a estas cuestiones”.

C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*

1. El sentido racional de la realidad: verdad

¿Cuál es el origen de la filosofía? ¿Por qué el hombre es un animal filosófico? Según Platón la experiencia filosófica se inaugura con el *asombro*. Hay un asombro inicial en el ser humano ante lo que se muestra sin fundamento, y ante su propia naturaleza sin fundamento. De ahí el carácter trágico de esta perplejidad primera, el carácter insólito de la pregunta por lo real. Lo asombroso es el hecho de vivir, el hecho de que haya lo que llamamos realidad. Y resulta asombroso porque el hombre vive y se topa con lo real de una manera consciente, lúcida. Si los hombres son animales inconscientemente filosóficos es porque en ellos anida un “ansia originaria” (Schelling) que busca la respuesta a su asombro radical: ansia por saber qué y por qué existe lo que hay, ansia que brota de un deseo consciente y que traza un abismo entre el hombre y el resto de los animales.

Pero la respuesta no se da. Si acaso, como veremos más adelante, se imagina. No hay respuesta a la pregunta filosófica, que no es una pregunta por el ser, sino por el hecho de ser; no por lo que hay, sino porque haya algo. Lo que se cuestiona es el *factum* mismo de la existencia humana: es la materia misma la que en el hombre se pregunta por su hecho de ser, la que se ve abocada a la acción de interrogarse. De ahí que Nietzsche bromease diciendo que una imaginaria descripción del hombre podría consistir en vestirlo con el ropaje de un signo de interrogación andante.

Inquietud sin respuesta, el asombro inicial del hombre le acompañará toda su vida, inconsciente o conscientemente. No hay respuesta: nadie responde a este grito primordial de los mortales, cuyo eco vacío resuena en sus cuerpos, realimentando de este modo el ansia por saber, el fuego de sus preguntas. No hay tampoco otro suelo que el abismo surcado por este grito sin respuesta: el hecho de vivir es el hecho de ser conscientemente mortales, materia sin fondo. La existencia humana empieza, pues, con una tragedia.

En este deseo trágico por saber, en esta exigencia de lucidez, en esta voluntad de dar cuenta de la realidad, el mortal encuentra su éxito y su fracaso. Su fracaso porque se trata de un deseo que jamás será satisfecho por entero; su éxito porque ese deseo lo saca de su estado puramente biológico y lo destina a la libertad. El asombro filosófico hace salir al mortal a la superficie de ese mar infinito de la desemejanza que define ontológicamente al mundo. Náufrago, el hombre intenta aferrarse agónicamente a los pecios de un barco que lo antecedió¹, y desde esa superficie avizora no las respuestas a su desorientación, sino las preguntas propias con las que desea orientarse.

¹ Como es evidente, no se habla aquí de un inimaginable “primer hombre” (lo hizo Jack London en esa estupenda novelita que es *Antes de Adán*, con mejores resultados literarios que filosóficos). No puede haber hombre sino en sociedad, y es la sociedad humana la que lo crea: “el hombre engendra al hombre”, como decía Aristóteles, y sin la microsociedad que forman la pareja hombre-mujer eso es imposible. Ahora bien, la cuestión que aquí nos interesa, el asombro filosófico, sigue uniéndose secretamente al hombre que convivia junto a los dinosaurios con el hombre que habita los rascacielos. Ya que, como vimos, todo mortal (ahora y antes de Adán) empieza siendo un animal loco y un niño, en el que según Adorno y Horkheimer germina ya el deseo filosófico: “Las preguntas sin fin del niño son ya el signo de un dolor secreto, de una primera pregunta para la que no halló respuesta y que no sabe plantear de forma adecuada” (*Dialéctica de la Ilustración*).

Dejemos al mortal yendo a la deriva en la superficie del mundo, y sobrevolemos las respuestas que la filosofía tradicional ha querido dar a esta situación inicial. Dado el planteamiento de la interrogación filosófica; ¿cuál ha sido hasta ahora la respuesta gnoseológica que la mayoría de los pensadores han ofrecido al mortal? ¿Y a dónde han conducido estos antídotos heredados contra el asombro?

La lógica-ontología unitaria que define al ser como ser-determinado y al tiempo como tiempo-repetición, conduce al hombre a una epistemología que iguala la verdad con el ser. La respuesta a la inquietud del mortal, según esta tradición milenaria de pensamiento, es la verdad que dice el ser: y este ser nos dirá luego lo que hay que hacer. El pensamiento que interroga se convierte, pues, en Razón, cuya coincidencia y congruencia espacial con el ser-determinado define y aclara la Verdad: con ello se anula el tiempo, que pasa a ser pura repetición de lo mismo, o sea, de la verdad del ser encarnada en el concepto. Es lo que sucede, por ejemplo, con el paso del amor al saber al saber absoluto de Hegel: todo lo real es racional, y todo lo racional es real. También para Descartes la verdad es la comprensión “clara y distinta” del ser: su caso muestra al sujeto absoluto iluminando todo el ancho espacio de lo real-racional o de lo racional-real: *cogito ergo sum*.

Así pues, hay un dibujo final de la realidad, cuya coincidencia como verdad con la racionalidad del hombre anula, empero, el asombro inicial de éste, su tragedia y su libertad. Es decir, la coincidencia de ‘racionalidad’ y ‘realidad’ nos remite nuevamente a aquella frase aristotélica que definía la actualidad del ser como la posesión de lo inteligible por la inteligencia. De dicho ajuste resulta la inteligibilidad suprema, que deslumbra al mortal y sacia su ansia originaria de conocimiento. Que la compensación de dicha supresión sea el ofrecimiento de un conocimiento definitivo –verdadero y racional- de la realidad, no anula el hecho de que con ello desaparece estrictamente hablando la filosofía.

Con respecto a los análisis que se llevaron a cabo en el primer capítulo, se ha introducido un nuevo aspecto: la razón, o el deseo de razón, y la cuestión de la verdad. Pero la idea de ser como ser-determinado propia de la lógica-ontología unitaria sigue oficiando como último criterio. En este sentido, su exponente máximo viene formulado por el principio aristotélico de identidad establecido en la *Metafísica* de Aristóteles. El principio también llamado de no-contradicción queda en esa obra erigido como garantía del ser-determinado y, por tanto, de todo lo demás: de la idea de Dios hasta la idea de hombre, pasando por la concepción de la naturaleza y de la realidad de las cosas. Una de las muchas definiciones de este principio nos servirá para ahondar en lo avanzado en el anterior capítulo:

“Luego, si es imposible que la afirmación y la negación sean verdaderas al mismo tiempo, es imposible igualmente que los contrarios se encuentren al mismo tiempo”².

Lo relevante en esta frase es la expresión “al mismo tiempo”, puesto que Aristóteles sigue pensando, como Platón, en un tiempo que resulta pura repetición de lo mismo. Esto es, puesto que Aristóteles niega el tiempo como alteridad radical y emergencia de lo nuevo (no sólo de lo diferente, cuya característica es espacial y no temporal), se le hace imposible asumir que al mismo tiempo –pues no hay tiempo- una misma cosa pueda ser y no ser, o pueda ser afirmada y negada. No puede haber contradicción *en el*

² *Metafísica*, Libro IV, 6.

tiempo, pues el tiempo se limita a repetir lo ya establecido. “Al mismo tiempo” no significa para Aristóteles “ahora”, no es que ahora mismo A no pueda ser B, sino que si A es A *siempre* será A -ahora, ayer y pasado mañana. La actualidad de A, su ser sustancial y verdadero, su racionalidad y realidad son eternas, y por tanto lo único que puede darse es su diferente espaciamento: A puede ser diferente de A no en sí, en cuanto a su esencia, sino sólo en cuanto al *lugar* en que se encuentre. En cuanto al tiempo, el ser vale siempre lo mismo, siempre es el mismo.

Un poco más adelante Aristóteles señala:

“No es posible que haya un término medio entre dos proposiciones contrarias; es de necesidad afirmar o negar una cosa de otra”³.

Aquí se postula el principio, concomitante del de identidad y no-contradicción, del tercer excluido: no hay intersticio alguno en la realidad de cualquier cosa como para que no pueda haber de ella una inteligibilidad absoluta, una comprensión totalmente racional de la misma. Es decir, el conocimiento requiere para que pueda ser dicho racional que la respuesta a la realidad sea una respuesta lógica, sí o no: no hay otro camino para el deseo humano de saber, si quiere ser satisfecho, que seguir naturalmente las reglas mismas de la razón, los principios esenciales que el *logos*, como parte de la naturaleza esencial de la realidad, contiene.

“Y así todos los razonamientos tienen por principio la esencia (todo razonamiento parte en efecto del ser-determinado), como la esencia es el principio de toda producción”, dice Aristóteles⁴.

¿A dónde nos conducen, pues, estos “principios generales de la demostración” que completan con necesaria certeza la inicial incertidumbre del mundo? A una epistemología, esto es, a una verdad-determinada donde razón y realidad coinciden, a una verdad que suprime tanto la real gana de saber que surge del asombro humano como la enorme pizca de irracionalidad que dicho asombro descubre en lo real. Pero de este modo la *episteme* (conocimiento verdadero) borra el carácter trágico del mortal y su libertad. Y acaba con la posibilidad del error y del errar. Aristóteles resume:

“Principio cierto por excelencia es aquel respecto del cual todo error es imposible”, el cual, digámoslo una vez más, consiste en que “es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, en un tiempo mismo y bajo la misma relación”⁵.

Lo que a fin de cuentas el Estagirita está señalando es que no se pueden tener dos pensamientos distintos al mismo tiempo: ¡no es la cosa la que no puede ser y no ser, sino los pensamientos del sujeto que la piensa!

³ *Ibidem*, Libro IV, 7.

⁴ *Ibidem*, Libro VII, 9.

⁵ *Ibidem*, Libro IV, 3.

Ahora bien, el pensamiento no piensa la cosa como si se pensase a sí mismo, porque si esto fuese así, la razón está de parte de Aristóteles y de sus razonamientos⁶. Pero la razón no piensa más que *otra cosa que* sí misma, y la cosa que piensa, puesto que ante todo la *desea pensar*, bien puede pensarse de muchas maneras distintas incluso *en el tiempo*, o mejor dicho, sobre todo por el tiempo (en este sentido, cabe señalar que la idea de simultaneidad que expresa la noción de “al mismo tiempo” corresponde de hecho a una lógica determinista que ha suprimido la temporalidad). La misma cosa, precisamente por el tiempo-devenir, puede pensarse como *otra cosa*, y no sólo diferente en el espacio. Justamente el mismo tiempo, o el tiempo mismo, es el que puede alterar la cosa y convertir *de facto* a A en B. Y esto por dos razones: porque el tiempo es creación no de cosas sino de los aspectos –y de *nuevos* aspectos- que figuran las cosas (impensables de otro modo que por este *eidos*), y porque la cosa no es que sea accidente de una sustancia, sino que forma parte accidental de una sustancia que no puede pensarse más que como puro accidente (por lo demás, esto es más o menos lo que el “acosmista”⁷ Spinoza podría oponer a la lógica conjuntista-identitaria de Aristóteles).

No hay límite, pues, ni fijo ni determinado para el asombro humano. No hay ningún punto a partir del cual sea imposible seguir preguntando y a partir del cual la única respuesta humana no pueda ser distinta a la afirmación o la negación. No hay ninguna cosa sustancial, sino una materia formada y formable nunca del todo que, en el hombre, recibe el nombre de cuerpo y que entraña todo su deseo de preguntar. Por tanto, la polémica no reside en las cosas sino en el pensamiento que las figura y que, de algún modo, las crea para que puedan ser conocidas y para que este conocimiento sea luego transmisible. Por eso, el principio de identidad no es rechazable en cuanto aplicado a los individuos y a las cosas (al menos en sociedad, la lógica conjuntista-identitaria resulta indispensable, tanto en el nivel teórico como práctico, para la vida humana), pero lo es por entero en cuanto pretende erigirse como condición del conocimiento, esto es, como una especie de autoposición del pensamiento que determina la verdad. Lo que resulta completamente criticable es la hipóstasis del pensamiento en Razón, la consideración del pensamiento como determinación y de la verdad como determinidad que recorre prácticamente toda la historia de la filosofía tradicional⁸.

Pero si el tiempo es creación no de cosas sino de los aspectos/ideas que las configuran es porque hay en el mundo, tras el asombro inicial que provoca en el hombre, una acción humana. Y esta acción es la producida por y la que produce el deseo de razón, la aprobación incondicional del cuerpo mortal, la asunción plena del hecho de

⁶ Razonamientos que nos llevarían inmediatamente a fijar la actividad pensante en una Razón definida finalmente como autoconciencia –no siendo la Autoconciencia absoluta de Hegel, pues, más que un derivado moderno de esta vieja y primera consideración.

⁷ Así lo tildó Hegel, un pensador nada sospechoso de ignorar la historia de la filosofía y la filosofía misma.

⁸ El caso de Wittgenstein es paradigmático de los vaivenes de esta tradición. En la proposición 3.221 del *Tractatus Logico-Philosophicus* señala: “Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que es”. Ese “cómo” incumbe de forma casi completa a la actividad humana y no a la cosa, que sin ella apenas sería nada –ni siquiera lo que es, dato que al pensador austríaco se le parece escapar. De ahí que su lógica, tal como sospechaba B. Russell, siga estando sometida a la idea de ser-determinado y que más adelante afirme, en la proposición 4.023: “La realidad tiene que quedar fijada por la proposición en orden al sí o al no” (*ibidem*). Los posteriores intentos de Wittgenstein de establecer como social y convencional esta realidad fijada en torno al sí o al no señalan mejor la doble dimensión del pensamiento (la imaginaria que crea la cosa como condición de su conocimiento definido, y la conjuntista-identitaria que necesita designar como distinta y definida la cosa) pero cabe dudar de que rehuyan el peligro de convertir la política en una mera gestión técnica de una *episteme* dada de antemano.

vivir. Y lo importante es que este deseo de razón no expresa lógicamente ni un sí ni un no sino que lanza, lógicamente, una pregunta; no afirma ni niega la realidad a la que adviene sino que, curiosamente⁹, la interroga y la imagina: y es a esto finalmente a lo que llamamos *pensar*.

Ahora bien, ¿cuál es la primera pregunta que plantea el deseo de razón? Tal vez se dirá: ¿qué es el mundo?, o mejor, ¿qué soy yo? Sin duda se trata de cuestiones que al hombre recién llegado le alcanzan en lo más hondo; sin embargo, la filosofía empieza según Castoriadis con esta otra pregunta:

“¿Qué he de pensar?”, lo cual “significa *ipso facto* preguntar por y poner en cuestión las representaciones instituidas y heredadas de la colectividad, de la tribu, y abrir la vía de una interrogación interminable”¹⁰.

Este qué-he-de-pensar supone el impulso inicial de la búsqueda de la verdad en su movimiento de ruptura de una clausura tras otra, de una determinación tras otra. Según vuelve a señalar Castoriadis:

“La filosofía nos muestra que sería absurdo creer que alguna vez podamos agotar lo pensable, lo factible, lo formable, del mismo modo que sería absurdo poner límites al poder de formación presente siempre en la imaginación psíquica y en lo imaginario colectivo social-histórico”¹¹.

El pensamiento ya no se piensa a sí mismo, como creían Aristóteles y Hegel, sino que el pensamiento se pregunta a sí mismo por el contenido de su pensar, y es esta pregunta, más que el puro pensar, la que abre el camino a la verdad en cuanto el pensamiento ya no se petrifica en un concepto de lo real por siempre dado sino que se vivifica en el cuestionamiento de lo dado para crear lo propiamente real en cada cual¹². ¿Y qué es lo propio en cada cual? Recurramos a Spinoza, que antes nos ofreció el ideal de hombre libre:

“El deseo que brota de la razón, esto es, el que se engendra en nosotros en la medida en que obramos, es la esencia o naturaleza misma del hombre, en cuanto concebida como determinada a obrar aquello que se concibe adecuadamente por medio de la sola esencia del hombre”¹³.

Hay un deseo racional en el hombre nacido de la misma acción que lo arroja al mundo, y ese deseo racional sólo determina la acción en cuanto se adecúa a la esencia

⁹ Bataille, hablando de la mortalidad humana, señaló el “sentido desgarrador” de la curiosidad, semejante al grito humano del animal asustado, del que se nutrió obsesivamente H. P. Lovecraft para escribir sus portentosos relatos sobrenaturales.

¹⁰ *El ascenso de la insignificancia*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² La filosofía es una terapia contra la locura inicial del infante cercado en su autismo, y contra la paranoia de los adultos que trasladan ese mundo cerrado y clausurado a la sociedad. La auténtica locura paranoica no viene definida, por tanto, por la *desviación* de las conductas que la mayoría social ha decretado como normales. Más bien “la verdadera locura, el verdadero trastorno, consiste justamente en lo que no se deja trastocar, en la incapacidad del pensamiento para semejante negación; en la que sin embargo el pensamiento como tal —a diferencia del juicio solidificado— propiamente consiste (Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*).

¹³ *Ética*.

del hombre, que como es sabido, Spinoza denomina *conatus*: deseo, voluntad, o reunión de alma y cuerpo que llamaremos en lo sucesivo *potencia*.

Así pues, la filosofía resulta una potencia de pensar ilimitada no en el sentido omnipotente que le ha querido otorgar la filosofía tradicional, sino ilimitada porque, en tanto procedente del cuerpo, “nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo” (Spinoza). De ahí que la filosofía resguarde la libertad del animal humano en su interrogación ilimitada por la verdad, o dicho con otras palabras, que la voluntad radical del hombre quede desculpabilizada de la falta teológica con la que la epistemología tradicional quería definirlo, detenerlo y encerrarlo mediante el saber absoluto¹⁴.

En este contexto cabe hablar de un no-saber originario y desculpabilizador. Semejante a la “segunda inocencia” atea y a la “inocencia del devenir” acósmico, aquí cobra todo su significado la nietzscheana “ignorancia del futuro”, pues tal como señaló Bataille ésta expresa:

“...el estado extremo del conocimiento”, allí donde “el deseo, la poesía, la risa hacen incesantemente deslizarse a la vida en sentido contrario, yendo de lo conocido a lo desconocido, y donde la existencia finalmente descubre el punto ciego del entendimiento y se absorbe en él todo entero”¹⁵.

Sin necesidad de experiencias extremas, puede observarse con claridad que la potencia del pensamiento y el deseo de vida mortal nada pueden saber determinantemente acerca del cuerpo y del mundo, y que de esa indeterminación del no-saber radical brotan precisamente la actividad filosófica y la potencia de crear algo así como un mundo, un tiempo y una vida humanos.

Seguimos estando, pues, en el abismo, en ese mar infinito de la desemejanza donde habíamos dejado al mortal páginas atrás. Su pregunta sigue sin respuesta. Su pregunta es también una respuesta, pero una respuesta que no afirma ni niega la realidad, sino que, mediante su aprobación (esto es cierto), la piensa, la interroga y la imagina. Su respuesta desemboca, pues, nuevamente en una pregunta. Castoriadis puntualiza:

“Por lo menos una cosa es segura: existe un estrato del ente natural lo suficientemente *organizable* para que el ser vivo exista en él; y lo esencial de la organización que impone el ser vivo a este estrato es conjuntista-identitario, ensídico para abreviar. Llamo a este estrato, en el que está incluido el ser vivo, el primer estrato natural”¹⁶.

Este estrato natural define el mínimo común denominador de lo conocable, del que la filosofía parte hacia lo conocido. Pero el estrato natural tiene, de hecho, un carácter paradójico, o trágico: da el mínimo conocido, pero al no ser ni poder serlo del todo nos aboca a lo desconocido.

Ciertamente, aunque con matices que se irán detallando a lo largo de este trabajo, lo esencial que el hombre impone a ese caos organizable para existir en él sigue una lógica

¹⁴ De ahí que para Adorno y Horkheimer “la negación de Dios encierre en sí la contradicción insuperable; ella niega el saber mismo” (*Dialéctica de la Ilustración*), o sea, el saber absoluto.

¹⁵ *El alehuya y otros textos*.

¹⁶ *Los dominios del hombre*.

conjuntista-identitaria, la lógica aristotélica de la identidad sin la que nada puede ser conocido ni utilizado. No obstante, como podemos encontrar exhaustivamente en toda la obra de Castoriadis, el animal humano afronta de otra manera distinta y anterior este caos organizable. No se trata en este caso de conocerlo ni de utilizarlo sino del primer e ineludible cara-a-cara del hombre con lo real: se trata de *pensarlo* como condición precisamente de conocerlo y utilizarlo. El lenguaje y la técnica querrían concebir y manejar plenamente la realidad. Pero la realidad se les escapa, hay en su fondo sin fondo un estrato inmanejable, incognoscible e indomeñable. Es este fondo sin fondo, territorio desconocido, mar infinito de la desemejanza, el que ni puede ser nunca conocido del todo ni puede ser totalmente dominado, pero que sin embargo puede ser ilimitadamente interrogado y pensado.

No hay, pues, binomio unívoco racionalidad-realidad, ni en lo real mismo (que ciertamente contiene elementos naturales que pueden ser racionalizables), ni por la acción racionalizadora del hombre, que no puede atrapar ese resto inasible del mundo que yace incluso en él mismo y que en el hombre es condición lógica y ontológica de lo real y lo racional.

La lógica identitaria querría conducir la teoría del conocimiento a una epistemología indiscutible, hacer de la gnoseología la entronización de la verdad como el momento donde los sucesos temporales se reducen a la coexistencia espacial. Habría entonces una especie de “perpetuo presente” (Debord), una yuxtaposición de “ahoras” sucesivos lineales o circulares: una sistematización objetiva del espacio-tiempo que anularía el presente efímero y creador, y en el que un futuro-pasado esencial fundamentaría la presencia eterna en la lógica determinista de la afirmación y la negación: después sí, antes no, aquí sí, allí no, siempre un ‘ahora’ que niega de hecho estos ‘después’, ‘antes’, ‘aquí’ y ‘allí’ por cuanto nunca se trata de un ahora trágico sino de un siempre sin contradicción, aunque diferentemente situado. Hay una necesidad y utilidad humana del tiempo identitario, pero lo que no hay son causas eternas de un ser-determinado, sino una causación humana que trasciende el primer asentamiento natural.

La tarea filosófica, radicalmente humana, del animal asombrado consiste más bien en “afrontar siempre el caos, establecer un plano, trazar un plano sobre el caos”, tal como señala Deleuze: por eso “la filosofía [o el filósofo] lucha con el caos como abismo indiferenciado u océano de la disimilitud” (*¿Qué es la filosofía?*). El animal asombrado traza una sección de este mar, establece un plano de inmanencia, que no es un concepto (ni pensado ni pensable, anota Deleuze), sino la imagen del pensamiento, el imaginar del pensamiento, “el horizonte de los acontecimientos puramente conceptuales”, horizonte no eterno sino en movimiento infinito, tabla imaginaria con la que el hombre se eleva sobre las olas del mar desemejante. El ejercicio de esta práctica metafísica desemboca en la creación del mundo humano, y por dicha práctica el náufrago asombrado se transforma en *surfer* filosófico. Ello le otorga finalmente el rango sobrenatural o artificial de animal poético y creador.

En unos versos de *De rerum natura* Lucrecio afirma que la razón:

“...enseña ser corpórea/ de ánimo y alma la naturaleza/ (...) luego del alma la naturaleza/ es corporal, puesto que experimenta todas las impresiones de los cuerpos”¹⁷.

¹⁷ *La naturaleza de las cosas.*

Y añade, respecto de los miembros corporales: “no es la necesidad la que los hizo”. Es en este sentido del que cabe hablar de un cuerpo mortal y libre, por material y por consciente de su innecesidad originaria. Pero una vez que tenemos un cuerpo, del cuerpo brota el deseo de saber: deseo que expresa el apetito, y, para el caso que aquí más nos interesa, la potencia que define a los hombres. Potencia de pensar y potencia de obrar¹⁸.

Potencia paradójica, no obstante, que reviste al deseo con el tejido de la tragedia. Lo trágico del cuerpo, lo indeterminado y también lo incipientemente liberador, es tanto el hecho de que en él el deseo de ser sujeto absoluto (omnipotente) queda para siempre insatisfecho como cuanto que su mero exceso imposibilita la determinación definitiva de los objetos por cualquier concepto absoluto. “En el sujeto como sujeto está el no-sujeto”, afirma Castoriadis. Y más adelante se explica:

“Desde que el pensamiento es pensamiento de algo, el contenido resurge, no solamente en lo que se piensa, sino en aquello por lo que es pensado (...) En este contenido, siempre hay lo otro, siempre están los otros, directa o indirectamente. El otro está igualmente presente en la forma y en el hecho del discurso, como exigencia de confrontación y de verdad (lo que no significa evidentemente que la verdad se confunda con el acuerdo de las opiniones). (...) El soporte de esta unión del sujeto y del no-sujeto en el sujeto, la bisagra de esta articulación de sí y del otro es el cuerpo, esta estructura ‘material’ llena de sentido virtual. El cuerpo, que no es alienación –eso no quiere decir nada- sino participación en el mundo y en el sentido, apego y movilidad, pre-constitución de un universo de significaciones anterior a todo pensamiento reflexivo”¹⁹.

Y ahora surge la pregunta: ¿por qué? ¿y cuáles son las consecuencias? El cuerpo es el callejón sin salida cuyo muro querría derribar el sujeto para convertirse en sujeto absoluto. Pero es también un callejón ancho y largo, en el que hay una multiplicidad infinita que lo altera y lo abre a la alteridad circundante. El cuerpo traspasa al hombre como una herida que lo indetermina y lo define como animal inacabado. En el cuerpo hay un inconsciente (que hasta aquí se ha llamado deseo) que pugna por ser omnipotente, y hay una razón que de igual modo, pero causando la impotencia del cuerpo, quiere absolutizarse. En medio, como la herida que es, el cuerpo relaciona su propia potencia alterada y alteradora con lo que en el cuerpo no es ni puede ser nunca propio, pero con lo que sin embargo está vinculado por ser deseo y razón. La filosofía no sólo enuncia el asombro del hombre frente al mundo, sino en primer lugar la admiración del hombre porque haya hombres, él y los demás. El surfer filosófico deja la tabla y empieza a surcar las aguas de la disimilitud sobre un barco imaginario, navegando junto a otros naufragos asombrados dando lugar a lo que más adelante recibirá el nombre de democracia.

Y las consecuencias ya han sido insinuadas: fin del sujeto absoluto (“sujeto trascendental” kantiano, sujeto cartesiano), fin del concepto absoluto (lógica aristotélica, espíritu hegeliano). A cambio, existencia de cuerpos e ideas libres, de los que nada se sabe determinadamente y que nada pueden saber definitivamente. Pero el hombre es

¹⁸ “Ahora bien, la verdadera potencia de obrar del hombre, o sea, su virtud, es la razón misma”, señala certeramente Spinoza en la *Ética*, título nada arbitrario, como se ve. Y es que la actividad filosófica abre inmediatamente el campo de la moral y, por tanto, de la política. Volveremos a tratarlo al final de este capítulo y enteramente en el siguiente.

¹⁹ *La institución imaginaria de la sociedad*.

este cuerpo que forma ideas y que en primer lugar se forma la idea de su cuerpo. El pensamiento se figura y figura el mundo mediante aspectos/ideas que no son mera copia o imitación de la naturaleza del mundo o de un *eidós* paradigmático (la *chora* de Platón, materia primordial y Cielo, eternidad y espacio supratemporal al mismo tiempo).

Las ideas filosóficas son creaciones *ex nihilo* de la inteligencia humana que dan forma, figura y aspecto a la realidad. Las ideas anteceden, enriquecen, acompañan y hasta crean en cierto modo el lenguaje y la técnica con las que el hombre podrá manejarse en el mundo, pero no constituyen propiamente conocimiento ni son utilizables como una azada, una señal de tráfico o un tenedor: son lo que da sentido y significación primera a este mundo de signos e instrumentos que llamamos humano. Son puramente imaginarias, pero si cabe más reales que lo real²⁰.

A esa respuesta imaginada por el interrogante ilimitado que el hombre provoca con su primer asombro, llamamos verdad, sentido o idealidad. Luego veremos las insólitas implicaciones humanistas, ético-políticas, que esta verdad, idealidad o *sentido racional de la realidad* pone de manifiesto. Pero cabe adelantarse a los posibles malentendidos y señalar que no hay aquí idealismo ninguno, sino un relativismo cognitivo de cuño materialista. O mejor dicho, lo que hay es una “trascendencia inmanente”. Escribe Deleuze que la filosofía es creación y no voluntad de verdad, pero mejor sería enlazar los términos y decir que *la filosofía es la voluntad de creación de la verdad* –y esa verdad: sentido anterior al lenguaje y a la técnica pero que no podría subsistir sin ellas, autocreación inmanente, significación subyacente a la relación entre el significado y el significante, y posibilidad que excede la mera funcionalidad del instrumento, verdad por tanto siempre abierta y discutible, tiene una validez filosófica que no requiere de ningún membrete judicial o consenso sociológico para ser sostenida como tal.

De todo ello y de algunos temas más tratarán las páginas siguientes. En ellas vamos a adentrarnos en el territorio de la imaginación, puesto que el núcleo gnoseológico creador de la verdad filosófica reside en ese tesoro oculto para la historia de la filosofía que ha sido y es la fantasía.

2. Imaginación y sentido común

Según la interpretación de Castoriadis, dos han sido los mastodontes filosóficos que descubrieron, pero luego ocultaron, la semilla creadora de la imaginación. Por una parte Aristóteles realiza en *Del alma* una serie de consideraciones que rompen absolutamente con lo establecido en sus escritos físicos y metafísicos. Allí queda oscurecida, en la

²⁰ Aquí podemos insertar esta larga reflexión de Castoriadis, quien se pregunta si las obras de la fantasía no podrían constituir el verdadero paradigma humano de lo real: “Como se recordará, casi siempre los filósofos comienzan diciendo: ‘Quiero ver lo que es el ser, la realidad. Ahora tengo aquí una mesa; ¿qué me muestra esta mesa con rasgos característicos de un ser real?’. Pero ningún filósofo comenzó diciendo alguna vez: ‘Quiero ver lo que es el ser, lo que es la realidad. Ahora tengo aquí el recuerdo de mi sueño de la noche anterior; ¿qué me puede mostrar ese recuerdo como rasgos característicos de un ser real?’. Ningún filósofo comienza diciendo: ‘Sea el *Réquiem* de Mozart como paradigma del ser: comencemos por esto’. ¿Por qué no podríamos nosotros comenzar postulando un sueño, un poema, una sinfonía como instancias paradigmáticas de la plenitud del ser y considerar el mundo físico como un modo *deficiente* del ser en lugar de ver las cosas de la manera inversa, en lugar de ver el modo de existencia imaginario, es decir humano, un modo de ser deficiente o secundario?” (*Los dominios del hombre*).

penumbra, la fantasía, adonde no llegan los potentes focos de su lógica identitaria. Por otra parte Kant trata la imaginación en su análisis de la razón pura: allí descubre su inquietante potencia racional, que traslada no obstante a la *Crítica del juicio* para hacer de la fantasía el principio de su estética. Mientras que la fantasía aristotélica queda agazapada a la sombra de la luz de la lógica, la imaginación creadora kantiana no llega a alcanzar peso ontológico. Así pues, el tesoro sigue escondido en la isla, y hacia allí vamos a dirigirnos como Jim Hawkins en *La Hispaniola* para desenterrar el estatuto intelectual de la imaginación junto a ciertos pensadores que han vislumbrado sin mengua el núcleo poético de la razón humana (Spinoza, La Mettrie, Nietzsche, Deleuze y Castoriadis).

Dice Aristóteles en un pasaje de *Del alma*²¹: “No hay ser que desee sin imaginación”. Se habla aquí, evidentemente, de los seres humanos, cuya esencia es apetito y deseo, voluntad de saber. Por consiguiente, el deseo racional mismo, y cualquier deseo corporal humano de los que el primero es cifra y condición, no desea sino imaginariamente. Dice Aristóteles: “El alma nunca piensa sin fantasmas”. ¿Fantasmas? Eso afirma Aristóteles. Nadie desea ni piensa sin fantasmas. “Y para el alma pensante los fantasmas son como sensaciones, pero sin materia”.

Aquello por lo que se piensa, aquello que nos permite pensar y por tanto conocer y manipular la realidad, aquello que creamos pensando es un *fantasma*, o como antes se estableció, una idea. Una idea imaginaria pero más real que lo real. Los fantasmas constituyen, según Aristóteles, sensaciones, sensaciones sin materia. Sensaciones vivas, reales, pues nacen en el cuerpo humano, las crea el deseo corporal y se expresan y se comunican mediante dicho cuerpo a otros cuerpos que tampoco pueden desear sino imaginariamente.

Ahora bien, ¿cuál es la entraña, la operación interna, por así decir, de la imaginación que produce fantasmas? Aristóteles responde en otro fragmento de la misma obra que comentamos:

“Pero la imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación, pues es un complejo de noemas la verdad o el error”²².

Se postula en este punto una gnoseología fantástica que antepone el *nous* al *logos*, la fantasía a la lógica. Pues si la imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación, el principio racional de la fantasía rompe con los principios lógicos de identidad, no-contradicción y tercer excluido que el Estagirita había encumbrado en su *Metafísica*. O en otras palabras, el fantasma quiebra la verdad como determinación y el ser (de las cosas, de la realidad) como determinidad.

Hay un asombro primero en el hombre, una interrogación ilimitada, que lo enfrenta al mundo no en función del sí o del no, de la afirmación y de la negación, sino del deseo. Este deseo aprueba en el plano ontológico la existencia irremediamente mortal en la que se encarna; y en el plano gnoseológico, este deseo *imagina* lo real, aun antes de afirmar o negar cualquier cosa, aun antes de establecer la verdad o falsedad con respecto a la relación razón-realidad. Y lo que imagina este deseo racional del hombre que interroga es precisamente la realidad *incierto* que más adelante afirmará o negará

²¹ Todas las citas de *Del alma* están entresacadas de *Los dominios del hombre*, de Castoriadis.

²² *Del alma*.

siguiendo los principios de la lógica conjuntista-identitaria. Este pozo sin fondo de lo real se postula, por tanto, como condición lógico-ontológica de la realidad misma, de su conocimiento y manipulación, y por tanto de la razón. Por eso párrafos atrás se ha establecido que el pensamiento es condición del conocimiento y de la técnica –se podría añadir ahora que la imaginación es incluso condición de que podamos pensar, puesto “nadie desea sin imaginación”, la cual pertenece por entero al deseo racional del cuerpo humano.

Castoriadis ha señalado que la imaginación realiza una especie de abstracción sensible, una abstracción en lo sensible. Por eso el fantasma no tiene materia, en cuanto sensación abstraída, pero sí sensibilidad, en cuanto abstraída *en* lo sensible. Y es esta abstracción en lo sensible la que nos procura lo inteligible. En tanto sensación abstracta, momento separado y separable de los otros momentos de la forma del objeto, el fantasma constituye la condición de inteligibilidad de lo real. El fantasma es lo que otorga significación humana al objeto (signo o instrumento). Castoriadis señala:

“La *phantasia* es pues un poder separador en lo sensible, potencia de abstracción que hace presente lo abstracto, factor universalizante (pero siempre dentro de la figura) de lo dado”²³.

Que la fantasía sea un factor universalizante de lo dado, siempre dentro de la figura, quiere decir que la imaginación es condición asimismo de la comunicabilidad del objeto. Pero en tanto condición de la comunicación, la fantasía no sólo universaliza lo dado sino que, en cierto modo, al universalizarlo, vuelve a romper con lo determinado, creando la posibilidad de nuevas determinaciones, procurando nuevos aspectos de inteligibilidad al objeto, formando/figurando nuevas cosas. De un cuchillo a un puñal, del calor a lo templado, de una casa a un palacio, de un color a otro color, la imaginación abstrae cualquier objeto sensible, incluso ya dado y formado, para crear otra cosa concreta y hacerla materialmente presente.

Para el Aristóteles de *Del alma*, pues, la fantasía es el principio abstracto e intelectual de la realidad. Dicho principio rompe también con la herencia platónica que convertía a la razón en un pálido reflejo o imitación de la naturaleza de un *eidós* paradigmático. La imaginación rompe, pues, con la noción de verdad como coincidencia o congruencia espacial de la realidad y el conocimiento: no hay objetividad intrínseca en lo real, ni lo real es absolutamente objetivable por la razón. Tampoco hay eternidad de un ser-determinado, ni repetición seriada o sucesiva de una *episteme* esencial. La imaginación crea en cierto modo la verdad, pero los fantasmas son anteriores a lo falso y a lo verdadero en cuanto independientes de la afirmación y la negación. Sin embargo, la imaginación nos ofrece un primer *criterio* de verdad: lo que llamaremos a partir de Aristóteles *sentido común*. Así pues, la fantasía define el sentido común racional y universalizante de la realidad a la que es arrojado el mortal. Asombrado, el animal filosófico descubre en su cuerpo una primera potencia sensible que lo une de alguna manera con el resto de sus semejantes –que son semejantes precisamente en virtud de este sentido común que procura la potencia fantástica de la razón humana. Y así dice Castoriadis:

²³ *Los dominios del hombre.*

“Aristóteles identifica la imaginación con el ‘sentido común’ (sensación de los comunes) e incluye ambos en la ‘sensibilidad primera’, llamada también elemental u originaria”²⁴.

El otro gran pensador de la fantasía fue Immanuel Kant. Los avatares kantianos con la imaginación son más extensos, más ricos y más complejos. Acudamos a la primera crítica del profesor de Königsberg. Allí habla por primera vez de la “imaginación trascendental”:

“Tenemos, pues, una imaginación pura como facultad del alma humana, como facultad que sirve de base a todo conocimiento ‘a priori’. Por medio de ella combinamos lo diverso de la intuición, por una parte, y, por otra, lo enlazamos con la condición de unidad necesaria de la apercepción pura. Ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse a través de esta función trascendental de la imaginación, ya que en caso contrario, dichos extremos suministrarían fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico, ni, por tanto, experiencia alguna”²⁵.

Aunque dichos elementos de la función trascendental de la imaginación se definan en Kant como categorías, éstas ni siquiera tienen en el esquematismo kantiano el peso lógico que adquirirían en Aristóteles como categorías deducidas del principio de identidad. Y esto porque ya en la primera Crítica, la imaginación, como punto de enlace entre la sensibilidad y el entendimiento, ya ha roto, aunque Kant no parece advertirlo, con la lógica del ser-determinado. Ante el abismo ontológico que la imaginación abre a los pies de la razón humana, la respuesta de Kant será trasladar dicha imaginación al campo de lo estético, o sea, reducirla a lo bello sin ligarla a la verdad, quitándole pues todo el peso lógico-ontológico y por tanto gnoseológico que había adquirido, inadvertidamente, en estas líneas. Para el Kant de la razón pura, la verdad seguirá siendo conocimiento, y coincidencia del conocimiento con la realidad empírica. Pero para que haya experiencia, Kant ha tenido que recurrir a la imaginación trascendental (y está bien llamarla trascendental del mismo modo que Aristóteles la llamaba potencia de abstracción). Sin embargo, más allá de esta función de enlace entre la sensibilidad y el entendimiento, Kant no sabe qué hacer con la imaginación, qué rango ontológico otorgarle: más bien se da cuenta de que si deja estas líneas tal cual están, y no traspone la imaginación a lo meramente estético (formal), dicha función trascendental alteraría sustancialmente la lógica misma que pretende establecer en la *Crítica de la razón pura*.

Y es que la imaginación trascendental define precisamente al juicio humano, no a la intuición que Kant quiere ver convertida en concepto, sino a la facultad que permite tanto que haya experiencia primera como conocimiento racional de dicha experiencia. Por una parte, pues, Kant dedicará una crítica al juicio, pero reduciéndolo a la mera formalidad estética que sigue encuadrada en la unidad teleológica implantada por la razón pura. Por otra parte, en la primera Crítica, Kant se apresura a desactivar la potencia imaginativa del juicio mediante su sometimiento a las categorías, cuyo psicologismo, mero formalismo o ausencia de verdadero contenido lógico impide no obstante dicho objetivo. Hay en Kant, a raíz del descubrimiento de la imaginación, una primera problematización del criterio de verdad; sin embargo, las categorías del verdadero conocimiento siguen estando finalmente supeditadas a la afirmación y a la

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Crítica de la razón pura*.

negación. Y con estas categorías apaga Kant el fuego de la imaginación: lo que Kant no puede concebir es la pura sensibilidad sin materia de la fantasía, no puede permitir no tanto su ausencia de materialidad como que *sea sensible* sin materia; lo que en el fondo ocurre es que le disgusta que ello pueda indeterminar sensiblemente el concepto y que, por tanto, impida la consecución de un ser-determinado puramente intelectual, es decir, lo que no puede admitir es que dicha sensación abstracta impida de hecho la existencia siquiera pensable de Dios. Las categorías, pues, como límite de la imaginación, vienen a mitigar su potencia subversiva.

Se pueden encontrar en la *Critica de la razón pura* otras referencias claras y explícitas a la función de enlace condicionante entre la experiencia y el conocimiento que procura la imaginación²⁶. En estos otros pasajes Kant la llama imaginación productiva (productiva a la manera de Platón y no creadora, como lo hará en la tercera crítica). Y señala: “En su calidad de síntesis figurada, hay que distinguirla de la síntesis intelectual, que, al no contar con la imaginación, se produce sólo por obra del entendimiento”. Kant ve bien que la imaginación es la “facultad de representar un objeto en la intuición incluso *cuando éste no se halla presente*”, pero para que dicha facultad adquiera validez filosófica, auténtico rango racional, necesita corresponderse con las categorías. Dice Kant:

“No obstante, en la medida en que su síntesis es una actividad de la espontaneidad (que no es meramente determinable, a la manera del sentido, sino determinante y puede, por tanto, determinar *a priori* el sentido con respecto a la forma de éste y de acuerdo con la unidad de apercepción), la imaginación es una facultad que determina *a priori* la sensibilidad; la síntesis de las intuiciones efectuada por esa facultad tiene que ser una síntesis trascendental de la *imaginación de acuerdo con las categorías*”²⁷.

Las categorías kantianas constituyen, por tanto, el equivalente lógico al *a priori* espacio-temporal de la experiencia. Son lo que permite pensar, como aquél es el que permite intuir. De este modo, Kant encierra a la imaginación en un terreno vallado. Antes que la sensibilidad y el conocimiento está la imaginación, pero antes que la imaginación, o en correspondencia con ella, están las categorías lógicas, reglas intrínsecas y formales de la razón pura.

Pero quizá podríamos pensar estas categorías de otro modo. Quizá podríamos recuperar el cuerpo y anteponer a la imaginación no las categorías sino el deseo racional. Este deseo quebraría el *a priori* lógico del formalismo categorial kantiano. De este modo, las categorías seguirían unificando la experiencia y haciéndola conocida, pero funcionarían a través de fantasmas (o como, en seguida se verá, de ideas estéticas), como soporte formal que no determina *a priori* ni agota el principio imaginario de la razón, sino que de algún modo es creado por éste. Un poco se trata aquí de rescatar la doble dimensión de la razón humana. Pues la doble dimensión identitaria (categórica) e imaginaria (creadora) de la razón sigue siéndonos imprescindible, tal como Kant trató de analizar en su obra aunque con resultados desfavorables para la segunda.

²⁶ Por ejemplo: “En consecuencia, el principio de imprescindible unidad de la síntesis (productiva) pura de la imaginación constituye, antes de la apercepción, el fundamento de posibilidad de todo conocimiento y, especialmente, de la experiencia” (*Critica de la razón pura*). Esta síntesis es necesaria para que el entendimiento y la sensibilidad puedan determinar objetos actuando conjuntamente: “Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones” (*ibidem*).

²⁷ *Critica de la razón pura*.

¿Por qué entonces una tercera crítica? ¿Por qué la *Crítica del juicio*? Porque el sistema kantiano nace agrietado, como reconoce indirectamente y en voz baja en un momento dado de la primera Crítica:

“La incondicionada necesidad que nos hace falta de modo tan indispensable como último apoyo de todas las cosas constituye el verdadero abismo para la razón humana”²⁸.

Y la respuesta de la segunda Crítica sigue siendo insuficiente para nuestra razón: la teología moral funciona como esperanza, pero sólo añade una garantía futura y providencial al presente abismo de la condición humana. Kant necesita algo más, necesita ligar *in concreto* la unidad teleológica de la naturaleza con la unidad sistemática de los fines morales, y para ello se servirá del concepto de *gusto*, vinculado a la belleza natural y a los sentimientos de placer y de dolor. Con ello el hombre concreto y presente se enfrentará por sí mismo, cosa que no había podido hacer antes, al abismo que sigue abierto bajo sus pies. La *Crítica del juicio* constituye, pues, la verdadera crítica kantiana de la razón, y no resulta baladí que sea la imaginación la que defina esa razón humana. Sin embargo, todos los formidables hallazgos de esta filosofía quedan desactivados al reducir Kant la dimensión racional humana a la mera contemplación o recreación estética de una naturaleza y una sociedad ya dadas, o sea, de una inteligibilidad teleológica o teológicamente ya establecida. Por eso se trata ahora de *liberar* dichos hallazgos, cuyo descubrimiento es de honor atribuir no obstante al genio filosófico del profesor alemán.

Crítica del juicio: imaginación, juicio, espíritu, gusto, placer, belleza, reflexión, sentido común, sociabilidad, cultura, civilización: aquí está todo, pero quizá no como tendría que estar desde una perspectiva materialista, trágica y verdaderamente fantástica.

El juicio es la facultad de representación de un objeto dado, lo cual exige la concordancia de dos facultades: la imaginación y el entendimiento. “La condición subjetiva [en el hombre] de todos los juicios es la facultad misma de juzgar o Juicio” (*Crítica del juicio*), dice Kant. Pero como a la base del juicio no hay concepto alguno del objeto (ni siquiera categorías), el juicio no puede consistir sino en la siguiente subsunción:

“No de las intuiciones bajo conceptos, sino de la facultad de las intuiciones o exposiciones (es decir, la imaginación) bajo la facultad de los conceptos (es decir, el entendimiento), en cuanto la primera, *en su libertad* [la libertad de la imaginación consiste precisamente en que esquematiza sin concepto], concuerda con la segunda en su *conformidad a leyes*”²⁹.

En este párrafo se halla toda la potencia subversiva de la imaginación kantiana y los límites que todavía la atenazan. Y eso porque no hay propiamente creación, creación ontológica, cuando la imaginación debe seguir concordando con un entendimiento reglado de antemano. De ahí que la verdad para Kant siga residiendo, subjetivamente, en la coincidencia objetiva del juicio con la representación *de* un objeto dado.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Crítica del juicio*.

El concepto de juicio se erige en Kant como principio regulativo de la facultad de conocer. Se trata de un principio regulativo, representativo, pero no creador. Sin embargo, el juicio expresa la espontaneidad en el juego de las facultades del conocimiento:

“Las facultades de conocer, puestas en juego mediante esta representación [‘dada’: por lo tanto sería mejor decir ‘mediante lo representado’], están aquí en un juego libre, porque ningún concepto determinado las restringe a una regla particular de conocimiento. Tiene, pues, que ser el estado de espíritu, en esta representación, el de un sentimiento del libre juego de las facultades de representar, en una representación dada para un conocimiento en general”³⁰.

Hay en el juicio un libre juego de las facultades del conocimiento, pero ese juego sigue enmarcado dentro de una representación dada, o mejor dicho, dentro de lo representado. No hay, pues, representación originaria del objeto, sino representación (juego libre, es cierto) *de* un objeto dado.

En esta tesitura, Kant postula el concepto de imaginación creadora. Mediante el concepto de gusto, el “estado de espíritu”, el sentimiento del libre juego de la facultad de conocer y la sensación de mutua animación entre la imaginación y el entendimiento, Kant ensaya una aproximación teórica a la noción de arte creador. Sobre el gusto, empieza diciendo Kant:

“Es una facultad de juzgar un objeto en relación con la *libre conformidad a leyes* de la imaginación. Ahora bien: si se ha de considerar la imaginación, en el juicio de gusto, en su libertad, hay que tomarla, primero, no reproductivamente, tal como está sometida a las leyes de la asociación, sino como productiva y autoactiva (como creadora de formas caprichosas de posibles intuiciones)”³¹.

La imaginación no sometida a las “leyes de la asociación” (la manera que tiene Kant de referirse al principio aristotélico de identidad) es creadora y produce mediante el juicio del gusto “un estado de ensamblaje de lo diverso”. Ésta es la respuesta que Kant ofrece al caos primordial del mundo. Desde luego, dicho así, la imaginación kantiana es ciertamente creadora, y se encara realmente con el abismo. Pero aunque Kant se aproxime a esa fantasía que ni afirma ni niega lo real sino que lo interroga libre e ilimitadamente, no llega a equiparar la imaginación con el propio juicio, que por tanto sigue estando vinculado *a priori* con las leyes del entendimiento. Es decir, en la representación la imaginación creadora se despoja del uniforme de la identidad y vuela libremente, pero el cuerpo, el juicio, la fuente de esa representación sigue determinándose en función de la identidad lógica del entendimiento, no en tanto concepto (pues no lo hay a la base del juicio), sino en cuanto condición formal del concepto.

Kant pretende resguardar la dimensión identitaria del juicio, su transmisibilidad, pero lo hace a costa de establecer *a priori* la regla del entendimiento, sin llevar hasta sus últimas consecuencias la potencia creadora de la imaginación. En este último caso, y según la perspectiva trágica de este trabajo, la imaginación resulta la formadora de dicha

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

regla (bien es verdad que a partir, pero no a causa, de un primer estrato natural formable). En este caso habría, pues, ensamblaje de lo diverso, pero teniendo en cuenta que dicha capacidad de ensamblar no brota sino de la imaginación, sin que ésta dependa determinantemente (aunque lo necesita) del concepto que reúne lo diverso. Por eso decía La Mettrie que la imaginación “es el juicio mismo” (*El hombre máquina*), representación originaria de cualquier cosa y no libre conocimiento de una representación dada³². En todo caso, este libre juego del conocimiento no sería más que una consecuencia derivada de la imaginación radical que está a la base del juicio.

A ella se dirige Kant cuando empieza a hablar del espíritu y de las ideas estéticas:

“*Espíritu*, en significación estética, se dice del principio vivificante del alma; pero aquello por medio de lo cual ese principio vivifica el alma, la materia que aplica a ello, es lo que pone las facultades del espíritu con finalidad en movimiento, es decir, en un juego tal que se conserva a sí mismo y fortalece las facultades para él. Ahora bien: afirmo que ese principio no es otra cosa que la facultad de la exposición de *ideas estéticas*, entendiendo por idea estética la representación de la imaginación que incita a pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir, *concepto* alguno, y que, por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible”³³.

Y más adelante añade:

“La imaginación (como facultad de conocer productivamente) es muy poderosa en la creación, por decirlo así, de otra naturaleza, sacada de la materia que la verdadera le da. (...) Aquí sentimos nuestra libertad frente a la ley de asociación (que va unida al uso empírico de aquella facultad), de tal modo que, si bien por ella la naturaleza nos presta materia, nosotros la arreglamos para otra cosa, a saber: para algo distinto que supere a la naturaleza”³⁴.

Aquí Kant introduce finalmente su concepción del arte. Y define a la imaginación creadora:

“Ahora bien: cuando bajo un concepto se pone una representación de la imaginación que pertenece a la exposición de aquel concepto, pero que por sí misma ocasiona tanto pensamiento que no se deja nunca recoger en un determinado concepto, y, por tanto, extiende estéticamente [¡pero no cognoscitivamente!, se le puede reprochar a Kant] el concepto mismo de modo ilimitado, entonces la imaginación, en esto, es creadora y pone en movimiento la facultad de ideas intelectuales para pensar, en ocasión de una representación (cosa que pertenece ciertamente al concepto del objeto), más de lo que puede en ella ser aprehendido y aclarado”³⁵.

Una idea estética es una representación de la imaginación a la que ningún concepto le es del todo adecuado. La imaginación o facultad de exposición de ideas estéticas tiene

³² Y es que incluso la célebre “finalidad sin fin” del arte (y en virtud de su mera formalidad o finalidad interna) no puede salir del túnel finalista de la causalidad superior (divino-natural) en el que está atrapada, como en la segunda parte de la *Crítica del juicio* se apresurará a matizar Kant.

³³ *Crítica del juicio*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

el poder de conocer productivamente, es decir, puede crear otra materia distinta a partir de la materia que se le da. Ello nos libera del principio de identidad: el conocimiento que procura la imaginación, o sea, la idea estética, no es la adecuación de la razón con la realidad, sino la creación de *otra* realidad que la primera. Esta imaginación es la imaginación creadora. Si Kant no hubiese añadido nada más a estas reflexiones, el juicio kantiano se correspondería con la fantasía aristotélica, así como las ideas estéticas del primero funcionarían de igual modo que los fantasmas de la segunda³⁶. Pero Kant añade algo más.

Mientras que el error de Aristóteles consiste en no desarrollar su gran descubrimiento y seguir igualando la verdad del ser con la lógica identitaria, Kant limita la potencia creadora de la imaginación al nivel puramente estético –no lógico-ontológico, es decir, gnoseológico- de la realidad. La inaprehensión del concepto, su extensión ilimitada, sólo lo es estéticamente: el germen imaginario que el concepto contiene y que lo desborda y lo hace explotar se encuentra al salir del mismo en un campo desde luego más amplio, donde florece más vivo y más bello, pero todavía cercado por la lógica de la identidad. No se trata de un nuevo campo ontológico. Y a esta clausura se refieren algunas frases de la *Crítica del juicio*, como por ejemplo: “cuando *bajo un concepto* [cursiva mía] se pone una representación...” o, más adelante, “en ocasión de una representación (*cosa que pertenece ciertamente al concepto del objeto [ibidem]*)...”, etcétera.

Y es por esto por lo que la imaginación kantiana no define todavía al juicio mismo ni permite una creación *ex nihilo*. No acaba aquí sin embargo el inventario de riquezas que esconde el tesoro de la imaginación. Pues como en Aristóteles, también en Kant el juicio otorga un primer criterio de verdad y universalidad humanas en la forma del sentido común:

“Esa norma indeterminada de un sentido común es presupuesta realmente por nosotros; lo demuestra nuestra pretensión a enunciar juicios de gusto. ¿Hay, en realidad, un sentido común semejante como principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia?”, se pregunta Kant³⁷.

En otro párrafo leemos:

“Así, pues, la capacidad universal de comunicación del estado espiritual, en la representación dada, es la que tiene que estar a la base del juicio de gusto, como subjetiva condición del mismo, y tener, como consecuencia, el placer en el objeto”³⁸.

Kant no sólo vincula en este punto el gusto con el sentido común (criterio de verdad y universalidad del pensamiento), sino también con el placer en el objeto, o sea, con la belleza, y ésta con la ética y la política en que finalmente desemboca el sentido común. El gusto de lo bello, pertenece al sujeto, al cuerpo, es un placer que lo abre a la

³⁶ No es el caso, y por eso valen simétricamente lo mismo que las ideas de la razón del entendimiento: éstas indemostrables, aquéllas –pese a lo dicho- inexponibles. Kant no puede tolerar una pura sensibilidad sin materia que construya la realidad, o sea, que la exponga. Y menos cuando sospecha que eso es más factible que la demostración racional de las ideas de Dios y eternidad –de hecho, éstas son ciertamente indemostrables, mientras que las ideas estéticas exponen de raíz la realidad.

³⁷ *Crítica del juicio*.

³⁸ *Ibidem*.

comunicación con los otros sujetos-cuerpos mediante la universalidad del sentido común. Y Kant añade:

“Que [para el sujeto] el poder comunicar su estado de espíritu, aun sólo en lo que toca las facultades de conocer, lleva consigo un placer, podriase mostrar fácilmente por la inclinación natural del hombre a la sociabilidad (empírica y psicológicamente)”³⁹.

El juicio, o sentido común que la imaginación crea o *es*, brinda el criterio de verdad y universalidad a la voluntad humana. Aristóteles lo llamaba “sensación de los comunes”, “sensibilidad elemental u originaria”. Por su parte, antecediendo a Kant, Descartes ya equipara la facultad imaginativa con el sentido común, aplicándola al conocimiento del cuerpo de acuerdo con los sentidos aunque desligándola de la adquisición del verdadero conocimiento del ser, dato que corresponde al entendimiento. Kant, en la estela platónica pero más todavía epicúrea, vincula el sentido común con el sentimiento de placer o dolor. Y aduce:

“Y el placer en lo bello (...) es el de la mera reflexión”, que consiste en “cotejar el propio juicio con los juicios de los demás, no tanto con los juicios reales como con los meramente posibles, poniéndonos así en el lugar de todos los demás”⁴⁰.

Es decir, el sentido común, o placer de la reflexión, se erige en el principio intersubjetivo que da lugar al nacimiento de la política. Finalmente, en el fragmento 40 (*Del gusto como una especie de 'sensus communis'*) Kant define este sentimiento universalmente comunicable de la siguiente manera:

“Pero por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) [cabría decir fantástico, pues justamente es la imaginación la que puede representarse lo no presente; nota de XB] el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio”⁴¹.

Si Kant hubiese definido directa y radicalmente el juicio en términos de imaginación se hubiese producido la equiparación entre arte y razón que sólo más tarde, con Nietzsche, arranca la verdad de la prisión de la lógica. Pero no fue así. Valga como ejemplo de las reflexiones kantianas sobre la imaginación, profundas pero no radicalmente ontológicas, lo que Kant dice de la *poesía*, a la que otorga el rango de máxima manifestación de las bellas artes, pero a la que erige en símbolo de su teología moral:

“Extiende el espíritu, poniendo la imaginación en libertad, y, dentro de los límites de un concepto dado, entre la ilimitada diversidad de posibles formas que con él concuerdan, ofrece la que enlaza la exposición del mismo con una abundancia de pensamientos a la cual ninguna expresión verbal es enteramente adecuada, elevándose así, estéticamente, hasta ideas. Fortalece el espíritu, haciéndole sentir su facultad libre,

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*. Estos principios de filosofía moral y política fueron de gran utilidad para el pensamiento democrático de Hanna Arendt, como se verá en el siguiente capítulo.

espontánea, independiente de la determinación de la naturaleza y juzgarla como fenómeno según aspectos que ella no ofrece por sí misma ni para el entendimiento en la experiencia, y de usarla así para el fin y, por decirlo así, como esquema de lo suprasensible”⁴².

Finalmente cabe preguntarse: ¿es el hombre para Kant un animal poético? Lo es de una forma secundaria con respecto a su rasgo esencial y sustancialmente -no sólo formalmente- inteligible, a saber, el ser un *ser moral*. De ahí que la sustancia del arte, lo bello, no consista para Kant sino en ser “el símbolo del bien moral”. ¿Y el gusto? ¿No parece más subjetivo? Pero también se dirige hacia lo inteligible, en tanto encuentro de conocimiento y moralidad: “Es lo inteligible hacia donde, como lo declaró el anterior párrafo, mira el gusto; en él concuerdan nuestras facultades de conocer superiores” (*Crítica del juicio*). El poeta inglés John Keats escribió: Verdad es belleza y belleza es verdad, aunque el filósofo alemán añadiría: porque tienden al Sumo Bien. La mera formal finalidad sin fin del arte no se desquita, pues, del finalismo suprasensible de Dios, al que se somete como una especie de propedéutica y el cual, a fin de cuentas, viene a garantizar *todo* el sistema kantiano.

Y es que hay un dato que no se nos debe escapar: Kant ha eliminado del sujeto estético, en principio ligado a los sentimientos de placer y de dolor, cualquier influencia patológica. Es decir, Kant ha eliminado el cuerpo e hipostasiado la razón. En cambio, se adecúa mucho mejor a la naturaleza del hombre la idea spinoziana de potencia como unión de alma y cuerpo. Pues la potencia spinoziana rompe con la pasividad del sujeto estético kantiano, esto es, con la mera *contemplación*. La filosofía, la imaginación, el pensamiento son tan activas como caminar, al igual que no se puede caminar sin un mínimo de pensamiento, imaginación o filosofía. Placer físico y placer intelectual se hallan indisolublemente unidos, *pase* Schopenhauer: quien ha suprimido el *pathos* corporal ha suprimido con él la razón humana misma. Cerca de hacer esto está Kant, pese a todas las enormes sugerencias liberadoras de la tercera Crítica. Por eso no consigue elaborar en ella una teoría del arte a la altura creadora de la potencia imaginaria (que es también patética, que lo es también de acción) del animal filosófico que llamamos hombre.

Otra tradición histórica de la filosofía, la materialista, ha sido la que ha profundizado en la idea de hombre como animal poético, y la que no ha dudado en otorgar a la imaginación el estatuto de principio intelectual. De entre esta tradición destacan las obras de La Mettrie, Nietzsche y Deleuze.

Empecemos con La Mettrie, médico francés que en 1747 publica en Holanda *El hombre máquina* (“*pestilentissimum libelum*”, lo llamarán en seguida algunos desdichados). Ese libro entona un canto a la fantasía con una voz modulada por el materialismo. “El pensamiento”, dice La Mettrie en este libro, “no es más que una facultad de sentir, y el alma racional no es más que el alma sensitiva aplicada a la contemplación de las ideas y al razonamiento”. Para el materialista francés la contemplación forma parte de los sentidos, no es puramente intelectual en el sentido estéticamente kantiano. Se trata, como pensaba Hume⁴³, de una suerte de pasión pura

⁴² *Crítica del juicio*.

⁴³ En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari recrean de esta guisa la noción humeana de imaginación: “Por este motivo se llama en este caso al cerebro-sujeto *alma* o *fuerza* (...), el alma (o mejor dicho la fuerza), como decía Leibniz, no hace nada o no actúa, sino que únicamente está presente, conserva; la

que pertenece a los sentidos pero que constituye el principio intelectual de la realidad: la contemplación es la imaginación que “razona, juzga, penetra, compara, profundiza” y que pasa a ser por tanto “el juicio mismo”. “La imaginación sola”, insiste La Mettrie, “percibe que es ella la que se representa todos los objetos, con las palabras y figuras que les caracterizan; y que, así, es igualmente ella la que es el alma, puesto que cumple todas sus funciones”.

De *El hombre máquina* quizá lo más interesante sean sus críticas explícitas a la “espiritualización de la materia” que se produce en el pensamiento de Aristóteles. En lugar de una lógica que en su determinación del ser acaba anulando el tiempo, en La Mettrie hay una imaginación que da cuenta de la materia (o del tiempo-alteridad): da cuenta de la materia *como* materia; y si a algo podemos denominar espíritu es precisamente a este darse cuenta y dar cuenta de la materia en cuanto tal. Por eso La Mettrie considera la imaginación como facultad del alma (y téngase en cuenta que en una obra titulada *Del alma* es donde Aristóteles, anteponiendo el *nous* al *logos*, trata de la imaginación). De modo que la imaginación se asemeja a las olas del mar, dice La Mettrie, de ese mar alterado y alterador, de ese mar infinito de la disimilitud, “verdadera imagen del tiempo, que se destruye y se renueva sin cesar”. No hay aquí por tanto espiritualización de la materia, sino lo que el ilustrado francés llama “conocimiento simbólico” de la misma. No un idealismo espiritualista, sino algo así como un materialismo fantástico. Lo que la razón crea es un sentido ideal de la materia, una filosofía poblada plenamente por los fantasmas sensibles del juicio, o una “trascendencia inmanente” (Castoriadis).

Una última referencia al médico dieciochesco nos servirá para enlazar el conocimiento simbólico de la realidad con las virtudes morales del hombre. Tal como en Spinoza, hay en La Mettrie una nada caprichosa igualación entre razón y ética por medio del sentimiento de placer, la misma a la que aspiraba Kant en su tercera crítica y que no pudo conseguir dado su rechazo del *pathos* corporal. A diferencia del resto de los animales, que según la psicológica observación del médico francés “se vanaglorian de ser cínicos”, en el animal humano “el placer se cansa de *mentir*”. De manera parecida se había expresado ya Montaigne al sugerir el cambio del sustantivo de virtud por el de placer (*hedoné*). Pero nótese la coletilla de La Mettrie: “...se cansa de *mentir*”, lo cual significa que *en el cuerpo* existe un vínculo entre el sentimiento físico del placer y la búsqueda intelectual de la verdad que se da como por mera añadidura.

Pero quien más y mejor ha hablado del animal poético en la historia del pensamiento ha sido Federico Nietzsche. El filósofo alemán fue el auténtico delgado del determinismo culpabilizador de la lógica identitaria dominante. Y fue él quien se atrevió, por primera vez y de forma plena, a señalar el papel creador de la pasión radical del hombre en el teatro de la verdad. Nietzsche empieza preguntándose:

“¿Qué significa conocer?-, *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*, dice Spinoza, con esa sencillez y sublimidad muy suyas. Sin embargo, ¿qué es, en definitiva, este *intelligere*, sino la forma por la que estas tres cosas se nos hacen perceptibles a un tiempo? ¿Qué es sino el resultado de los impulsos distintos y antagonicos de querer burlarse, lamentarse y renegar?”⁴⁴.

contracción no es una acción, sino una pasión pura, una contemplación que conserva lo que precede en lo que sigue”.

⁴⁴ *La gaya ciencia*.

La inteligibilidad del mundo no está tejida, pues, más que por una “apariencia de identidad” que la lucha de los instintos humanos sobrepone al caos primordial. El conocimiento surge a resultas de la batalla que en el interior del hombre emprenden sus distintos instintos: risa, pena, repulsa. La razón no opera por sí sola, en plena correspondencia con lo que denominamos realidad. El ansia originaria de conocimiento, el apetito humano, la voluntad de comprensión del mundo circundante siguen hirviendo en el corazón del animal asombrado. Hegel quería pasar del amor al saber al saber real, y ofrecer como idénticos este saber y lo real. “Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos: ¿cómo?, ¿es que no significaría eso *castrar* el intelecto?...”, apostilla Nietzsche en *La genealogía de la moral*.

Contra la castración del intelecto el autoapodado filósofo-poeta traza en todas sus obras el perfil de un “sujeto *artísticamente creador*”. En el librito *Sobre verdad y mentira* encontramos las más explícitas referencias a esta noción poética de la razón. Allí Nietzsche empieza diciendo: “el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico”. Las operaciones del intelecto, antes de que éste pueda racionalizar la realidad, deben “imaginar” y “mitologizar” lo real. Al igual que el Aristóteles de *Del alma*, Nietzsche establece la fantasía como condición lógica y ontológica de la realidad, y los fantasmas como autorreferencias ideales que brindan un criterio de verdad. Para Nietzsche se da una suerte de fisiología simbolista, algo así como una sensibilidad fantasiológica sin objetivación material, pues el cuerpo es inobjetivable a pesar de lo que diga la filosofía tradicional. Y esta sensibilidad explica en primer lugar al lenguaje:

“A la fusión intimísima y frecuentísima entre una especie de simbolismo de los gestos y el sonido se le da el nombre de *lenguaje*”⁴⁵.

O más adelante, haciendo hincapié en la ausencia de causa inteligible del conocimiento, dice Nietzsche:

“¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón”⁴⁶.

El principio de razón no sigue, pues, un orden lógico. Es pura imaginación de raíz fisiológica⁴⁷, y sus creaciones, consideradas desde Platón hasta Heidegger como meras apariencias, se convierten en símbolos, en “signos de la verdad”. Y Nietzsche dictamina:

“Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal”⁴⁸.

⁴⁵ *El nacimiento de la tragedia*.

⁴⁶ *Sobre verdad y mentira*.

⁴⁷ En esa espléndida y rara novela que es *Las olas* de Virginia Woolf, uno de los seis personajes principales dice: “Mi imaginación es la imaginación del cuerpo”.

⁴⁸ *Sobre verdad y mentira*.

Fantasmas aristotélicos, ideas estéticas kantianas, metáforas nietzscheanas: creaciones de la imaginación que anteceden y alimentan la lógica identitaria de los conceptos. Ellas son la savia de la razón y, por tanto, el primer vislumbre humano de lo que denominamos realidad. La función de la metáfora es trasladar a esa realidad muda e inhóspita las sensaciones corporales intelectivas del hombre. En el mismo sentido Spinoza señalaba que las ideas son “narraciones mentales de la naturaleza”. Por eso el hombre, en su *mundanización*, empieza siendo un animal fantástico y su llamada *conciencia*, en la que se ha querido ver falsariamente la caja de resonancia de la voz teológica, no contiene más que “el comentario más o menos fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible, y, sin embargo, sentido” (*Aurora*).

El autor moderno que mejor ha desarrollado estas intempestivas consideraciones ha sido el francés Gilles Deleuze. Su aportación intelectual más importante es la del *concepto*, que gracias a la semilla nietzscheana deja de ser esa cárcel donde está encerrado lo real. Las definiciones que Deleuze brinda del concepto filosófico lo sitúan junto a los fantasmas de Aristóteles y señalan muy a las claras la sensibilidad sin materia que lo caracteriza, y que para Aristóteles mismo fue causa de incredulidad y estupefacción al no cuadrar con su lógica identitaria. Dice Deleuze:

“El concepto es incorpóreo, aunque se encarne o se efectúe en los cuerpos. Pero precisamente no se confunde con el estado de cosas en que se efectúa. Carece de energía, sólo tiene intensidades, es anergético (la energía no es la intensidad, sino el modo en el que ésta se despliega y se anula en un estado de cosas extensivo). El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa”⁴⁹.

Las negativas alusiones a la noción de energía prueban el anti-aristotelismo del concepto deleuziano, en cuanto Aristóteles (no en su alma fantástica, sino en su lógica identitaria) otorga a la energía (etimológicamente “ser en acto”) el carácter de manifestación de lo real, o sea, de presentación del “estado de cosas” o esencia.

Pues bien, el concepto incorpóreo, al igual que la metáfora para Nietzsche, no expresa sino la apariencia o aparición de la realidad, lo que Deleuze llama el acontecimiento. No hay nada detrás de lo aparente, no hay una realidad última sustancial-racional. La verdad se encuentra, pese a su etimología, en lo real-aparente, en lo real que aparece o acontece. La verdad designa más bien una especie de apariencia consciente de lo real, formada/figurada/ideada exclusivamente (a partir de un primer estrato natural, bien es cierto) por la imaginación del hombre. La etimología de la verdad (*aletheia*) no postula tanto una preexistencia que debería ser desvelada por el *logos* como una opacidad última *no* susceptible de ser reducida o ampliada a una realidad absolutamente transparente para la luz racional. Lo que la verdad revela, y de ahí el asombro, es que hay un fondo indesvelable en el surgimiento de lo real.

Los conceptos son incorpóreos, pero se encarnan o se efectúan en los cuerpos. Aquí Deleuze sigue la senda fantástica que se abrió nada más empezar este capítulo. Y se permite un guiño formalmente aristotélico, nominalmente kantiano, pero sustancialmente materialista al afirmar: el gusto es el “ser en potencia del concepto”. El gusto, aquel principio regulativo del conocimiento kantiano, entraña potencialmente el concepto, afirma Deleuze. Pero ni Kant ni Aristóteles, al menos como abanderados de la lógica identitaria, cuentan aquí: pues hablar de gusto no es más que otra manera de

⁴⁹ ¿Qué es la filosofía?.

hablar del cuerpo, con lo cual volvemos al *sujet de départ* de la caracterización fantástica del hombre.

Y en el cuerpo se entrecruzan la creación de verdad y la voluntad de vida. Así como Aristóteles y Kant ofrecen un criterio para la verdad en la figura del sentido común, Deleuze pretende erigir ese gusto potencial (que cabe suponer originariamente común) en criterio racional de comprensión de la realidad. El gusto es el faro asentado en la tierra con el que el concepto alumbró el oleaje del acontecimiento. No hay en la obra de Deleuze un desarrollo exhaustivo y clarificador del concepto de gusto, pero cabe colegir de sus reiteradas reflexiones que se trata de un gusto inmanente y elemental ligado a la aprobación incondicional de nuestro cuerpo. Así pues, remarca Deleuze:

“No hay más criterios que los inmanentes, y una posibilidad de vida se valora en sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que crea sobre un plano de immanencia; lo que ni traza ni crea es desechado. (...) Nunca hay más criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida”⁵⁰.

En este punto, Deleuze retoma las impregnaciones vitalistas del tratamiento nietzscheano de la imaginación que ni Aristóteles (a pesar de referirse a la sensibilidad elemental) ni mucho menos Kant (a pesar de hablar de gusto y de placer) acabaron de perfilar. Según Deleuze, el sentido común otorga el criterio de verdad por su adhesión a la vida mortal: y el gusto por vivir y la verdad quedan de este modo anudados en la actividad filosófica. Cabe decir, por tanto, que hay un apego intelectual por la materia que abre el camino de la verdad y que, contra Hegel, llamamos nuevamente *amor al saber*.

3. Arte y socialización del imaginario

Llegados a este punto, cabe extraer algunas consecuencias de las consideraciones gnoseológicas hasta aquí desarrolladas. La primera de ellas es que lejos de desembocar en una *episteme* indiscutible, una gnoseología radicalmente fantástica desbroza el sendero de la aventura creadora del arte.

De modo que es momento de explorar con algo más de detalle el papel del arte en la elaboración del conocimiento humano. Una teoría estética ajustada a la animalidad intelectual del hombre, nos permitirá concebir en el siguiente capítulo el quehacer ético-político de los hombres como un *ars* simbólica y no como una mera gestión técnica (jerárquico-burocrática) de verdades presuntamente real-rationales dadas de antemano. Una amplia noción de arte supone asimismo la puesta en cuestión de la religión, que obtura igualmente la capacidad ilimitadamente interrogadora de la imaginación humana.

Para llevar a cabo este análisis nos serán de gran utilidad nuevamente las reflexiones de Cornelius Castoriadis. Empieza diciendo el pensador greco-francés:

“El gran arte es a la vez la ventana de la sociedad al caos, y la forma dada al caos. (...) El arte no presenta las ideas de la razón [Kant], sino el caos, el abismo, lo sin fondo, al que da forma. Y en virtud de esta presentación, es una ventana al caos, deroga la

⁵⁰ *Ibidem*.

garantía estúpidamente tranquilizadora de nuestra vida cotidiana, nos recuerda que vivimos siempre al borde del abismo”⁵¹.

Pero, ¿en qué consiste realmente dar forma al caos? En una creación ontológica, responde Castoriadis, pues de otro modo seguiríamos atrapados en el finalismo kantiano. ¿Cómo definir propiamente la creación? Castoriadis señala: “Creación: capacidad de hacer emerger lo que ni está dado ni puede derivarse, combinatoriamente o de cualquier otro modo, a partir de lo dado” (*El ascenso de la insignificancia*). Y ¿qué es aquello que permite, en el hombre, dicha creación? La imaginación, el imaginario radical con el que crea representaciones del caos que forman el mundo humano:

“La imaginación es la capacidad de poner nuevas formas. (...) Es lo que nos permite crearnos un mundo, es decir hacernos presente algo sobre lo que, sin la imaginación, nada sabríamos, nada podríamos decir. (...) Es la imaginación incorporada a nuestra sensibilidad la que ha creado esta forma de ser que no existe en la naturaleza (en la naturaleza no hay colores, sólo radiaciones), el rojo, el azul, el color en general, que nosotros ‘percibimos’ -término ciertamente abusivo- y que otros animales ‘perciben’ distintamente porque su imaginación sensorial es diferente. Imaginación, *Einbildung* en alemán, significa *puesta en imágenes* que, indudablemente, de algún modo todos compartimos en tanto que pertenecientes al *genus homo*, y que a la vez es siempre absolutamente singular en cada caso”⁵².

En tanto raíz de la universalidad humana, la imaginación constituye algo así como el principio paradójico de individuación. Cada cual dispone poco o mucho de un depósito inagotable de fantasía, de un pozo insondable y propio de capacidad creadora. Esa facultad es designada por Castoriadis con el nombre de *imaginario radical*:

“En la medida en que el imaginario remite finalmente a la facultad originaria de poner o darse, bajo el modo de la representación, una cosa y una relación que no son (no están dadas en la percepción ni lo han estado nunca), hablaremos de un imaginario último o radical, como raíz común del imaginario efectivo y de lo simbólico”⁵³.

Sin embargo, en un primer momento esta capacidad creadora alcanza en el ser vivo todavía no socializado un grado tal que se produce una desfuncionalización de la conciencia humana. En principio, según Castoriadis lo que en el hombre hay es lo siguiente:

“Un desarrollo exorbitante, propiamente monstruoso, del psiquismo, desarrollo análogo a una neoformación patológica y particular de la imaginación como imaginación radical, flujo representativo incesante, sin relación con ‘necesidades vitales’ y hasta contrarias a éstas”⁵⁴.

Aquello que saca al hombre de su pura animalidad, lo convierte en un animal loco, casi monstruoso, que pretende hacer valer ilusamente la omnipotencia de su deseo. Aquello que le permite romper con el cerco natural lo ancla en el cerco de su primer

⁵¹ *El ascenso de la insignificancia*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *La institución imaginaria de la sociedad*.

⁵⁴ *Los dominios del hombre*.

autismo monádico. Aquello que lo saca de la muda animalidad lo lanza a un grito sin respuesta.

Aquí reside el peligro de la absolutización en “sujeto trascendental” o en “genio”, para utilizar las expresiones de Kant, de lo que por otra parte no deja de ser un necesario primer anclaje del sujeto⁵⁵. Este primer anclaje forma la piedra (“la roca viva”, según Freud) con la que el individuo deberá ser tallado, o con la que el individuo deberá tallarse y esculpirse, pero nunca solo, sino junto a los demás: pues la piedra, raíz común de la humanidad, sigue enraizada en el abismo del universo. Es decir, sigue sin haber fundamento absoluto, ni para el mundo ni para el sujeto. Con este inciso de cariz psicoanalítico queda suficientemente subrayada la función eminentemente social (ético-política) del arte, que en el siguiente capítulo se abordará con mayor amplitud al tratar también de la doble dimensión (imaginaria e identitaria) de la razón humana.

Dicha roca viva, común y singularizable, encarna la imaginación del cuerpo humano. ¿Qué es un cuerpo? Un cuerpo es la bisagra que nos constituye como sujetos y que al mismo tiempo nos abre a los otros sujetos. Así pues, en el cuerpo se rompe tanto la omnipotencia primera del niño como el fantasma absoluto del sujeto. Y Castoriadis añade:

“Y es por esto, por lo que tampoco puede existir ‘verdad propia’ del sujeto en un sentido absoluto. La verdad propia del sujeto es siempre participación en una verdad que lo supera, que se enraíza y lo enraíza finalmente en la sociedad y en la historia, donde el sujeto realiza su autonomía”⁵⁶.

No hay, pues, sujeto absoluto ni verdad propia. El arte de la socialización de esa primera y excesiva capacidad imaginaria de la conciencia humana es una creación compartida, y una creación propiamente filosófica. El arte configura el mundo humano mediante el *sentido* que se le da a toda realidad, sea la de un instrumento o la de un simple signo. La obra de arte individual no es más que un ejemplo singular y último del gran arte colectivo socializador, que consiste tanto en una creación cognoscitiva como política y ética. En este sentido, cabe afirmar que la filosofía *es* arte, y principalmente un arte ético-político: arte de la verdad y arte de la justicia.

El animal fantástico se crea, pues, un mundo. Y lo crea porque su capacidad imaginativa rompe con el círculo lineal del ser-determinado y del tiempo-repetición. Sin duda hay un tiempo identitario indispensable para vivir en sociedad, pero esa sociedad no puede existir ni pensarse siquiera sin el tiempo imaginario que la subyace y que impide que ese tiempo identitario desemboque en una mera yuxtaposición de horas

⁵⁵ En el inconsciente, señala Castoriadis, “hay algo que no está allí *para representar* otra cosa, que es más bien condición operante de toda representación ulterior, pero que existe ya ella misma en el modo de la representación: el fantasma fundamental del sujeto, su escena nuclear (no la ‘escena primitiva’), donde existe lo que constituye al sujeto en su singularidad: su esquema organizador-organizado que se imagina, y que existe no en la simbolización, sino en la presentificación imaginaria que ya es para el sujeto significación imaginaria encarnada y operante, primera aprehensión y constitución de entrada de un sistema relacional articulado que pone, separa y une ‘interior’ y ‘exterior’, esbozo de gesto y esbozo de percepción, reparto de papeles arquetípicos e imputación originaria del papel en el sujeto mismo, valorización y desvalorización, fuente de la significancia simbólica ulterior, origen de las inversiones privilegiadas y específicas del sujeto, un estructurante-estructurado” (*La institución imaginaria de la sociedad*).

⁵⁶ *La institución imaginaria de la sociedad*.

sucesivos, o sea, en una eternidad. Decíamos en el capítulo primero que el tiempo es ontológicamente creación, tiene en sí una *vis formandi*: a esta capacidad formadora lo humano añade un deseo de formación, una *libido formandi*. Este poder y este deseo constituyen el elemento poiético de lo humano, y de la razón misma en cuanto razón específicamente humana⁵⁷. En este sentido dice lúcidamente Castoriadis:

“Cuando el hombre organiza racionalmente –ensídicamente- no hace sino reproducir, repetir o prolongar formas ya existentes. Pero cuando organiza poiéticamente, da forma al caos, y este dar forma al caos (de lo que es y de él mismo), que es, tal vez, la mejor definición de la cultura, se manifiesta con toda evidencia en el arte. Esta forma es el sentido o la significación”⁵⁸.

Pues bien, dando forma al tiempo-alteridad ontológico, la imaginación crea el tiempo imaginario que otorga sentido al tiempo identitario, en el que siempre quedan intersticios para nuevos brotes creadores histórico-sociales. Ese dar forma supone la decisión humana por la cultura, cuya función consiste en hacer habitable, en el *kairós* de un tiempo turbulento, el mundo inhóspito al que advenimos los mortales.

¿Qué distingue al tiempo imaginario? ¿Cuáles son sus rasgos característicos? Lo que según el escritor español Sánchez Ferlosio (*El alma y la vergüenza*) distingue al presente imaginario del presente perpetuo de la lógica identitaria es ser un “presente *in phantasma*”. El presente en fantasma es el invocado por los cuentos infantiles, o por toda la literatura o narrativa en general. Es el presente que empieza diciendo: “Había una vez...”, y que según Deleuze tiene el valor de un infinito devenir. Equivale, según Ferlosio, al mal llamado en castellano “pretérito imperfecto”, aquel que ni es propiamente pasado ni menos imperfecto, salvo para la gramática objetivista que postula la perfección como determinación. Y como se habrá colegido, lo que dicha gramática hace no es sino seguir al pie de la letra las indicaciones de la lógica conjuntista-identitaria en el terreno lingüístico. En cambio, el presente fantasmal representa un presente indeterminado, no muy alejado del mero presente indicativo existente en todas las lenguas (sea dicho esto en descarga de los hablantes anglo-germanos, que carecen del pretérito imperfecto o incluso del subjuntivo).

Ferlosio toma estas nociones de la *Teoría de la expresión* de Bühler, un oscuro filólogo alemán de los años 30 que en dicha obra escribe: “El país de los cuentos está, dicho psicológicamente, en alguna parte que no está con el aquí en una relación que pueda indicarse”. No hay en el mundo una armonía preestablecida, como sostenía Leibniz, no estamos en un mundo pluscuamperfecto; hay la indicación de un mundo, desde luego, pero se trata de un mundo poblado de fantasmas sin relación con un aquí fijo o inmóvil, determinado para siempre, ubicuo o eterno. El tiempo imaginario, liberador, crea al fin un mundo humanamente habitable que permite ir y venir, viajar y atravesar los infinitos pliegues de la tierra.

Como gustaba decir a K. Bühler, el presente *in phantasma* se aprende “en el cuarto de los niños”. Ello pone de manifiesto el carácter profundamente pedagógico o artístico de la filosofía, que ya Schelling llamaba “narrativa”. El pensamiento cumple en este

⁵⁷ Bacon, el filósofo, científico y político inglés Francis Bacon decía que el arte es “lo humano añadido a las cosas”. El pensador francés Clément Rosset, sin duda alguna un contemporáneo esencial, expresa de manera parecida: “El arte es azar añadido a azar”.

⁵⁸ *El ascenso de la insignificancia*.

sentido una doble función: por una parte sirve como terapia socializadora contra la primera demencia autista del niño, y por otra es un método libre de aprendizaje de la verdad que sirve también como prevención contra la paranoia `racional' del adulto hipersocializado.

Y es que la significación que la imaginación otorga y promete al mundo, el *quizá* que la fantasía entona frente a la realidad, supone liberarse de la causación clausurante de la ley –`racional', `natural' e incluso socio-económica, aunque esto último se tratará en otro lugar- que quiere encerrar al mundo y a la realidad dentro de unos parámetros por siempre establecidos en torno al sí o al no. La significación que el arte procura crea a partir del caos reinante un *orden de sentido* irreductible al orden de efecto- causa, medio-fín o implicación lógica del principio de identidad. Este orden de sentido es lo que llamamos en primer lugar `racionalidad' y `realidad', que por lo tanto no son ni necesarias ni contingentes, sino arbitrariamente necesarias, o sea, metacontingentes. Es por esto por lo que la significación es inconstructible a partir de un fundamento o deducible de él: la imaginación no es `imagen de', imagen reflejada o reflejo, sino creación *ex nihilo* de figuras/formas/imágenes a partir de las cuales puede haber cuestión *de* cualquier cosa.

Así pues, tanto lo racional de la realidad como la realidad misma son productos de la significación del arte, si entendemos arte en su amplio y estricto sentido. Y lo racional que el arte crea a partir de esa primera capacidad monstruosa y exorbitante del hombre es su conciencia. ¿Qué es la conciencia humana? ¿Qué contiene desde este punto de vista? ¿Una racionalidad intrínseca cuyo despliegue alcanzaría la verdad en el desvelamiento del ser y de su ser? No. ¿Qué es, pues, la conciencia? “Un haz indefinido de *remisiones* interminables a *otra cosa que*”, afirma Castoriadis⁵⁹. Esto es, no el pensamiento que se piensa a sí mismo, no la autoconciencia clara y distinta, sino una neblina indescriptible de fantasmas que pululan por ahí, la gavilla indeterminada de las ideas que configuran la realidad humana, remitiéndose a otra cosa que a sí mismas, pero siendo en cuanto tales, por representaciones originarias, paradójicamente autorreferenciales: la conciencia es remisión, remedio al asombro inicial del animal asustado, primera prenda imaginaria para el animal desnudo, alimento espiritual para el animal indigente que tiene hambre y sed de saber-qué-está-pasando. Esta red fantasmática encuentra en el cuerpo su nudo, pero es un nudo deshecho, por cuanto también el cuerpo está indeterminado en sus límites: allí el sujeto se remite a lo que en él es no-sujeto, allí el animal loco empieza a socializarse por medio de este magma de significaciones, allí el sentido empieza a articularse socialmente en discurso. El mortal se abre paso camino de la ciudad.

⁵⁹ ¿Qué bonito hubiese sido que Kant hubiese conducido hasta su raíz ontológica la siguiente intuición estética de su tercera Crítica!: a diferencia de los atributos lógicos de la cosa, los atributos estéticos no la fijan en conceptos sino que “dan ocasión a la imaginación para extenderse sobre una *porción de representaciones afines* [cursiva mía] que hacen pensar más de lo que se puede expresar por palabras en un concepto determinado y dan también una *idea estética* que sirve de exposición lógica a aquella idea de la razón, propiamente para vivificar el alma, abriéndole la perspectiva de un campo inmenso de representaciones afines” (*Crítica del juicio*). La idea estética es “una representación de la imaginación emparejada a un concepto dado [aquí Kant subordina el pensamiento al conocimiento racional que quiere alcanzar, y por eso la imaginación carece en él de peso lógico-ontológico] y unida con tal diversidad de representaciones parciales en el uso libre de la misma, que no se puede para ella encontrar una expresión que indique un determinado concepto; hace, pues, que en un concepto pensemos muchas cosas inefables, cuyo sentimiento vivifica las facultades de conocer, introduciendo espíritu en el lenguaje de las simples letras” (*ibidem*).

En la conciencia del animal fantástico ya ha habido por tanto una primera canalización civilizada de su caos psíquico, una primera presentificación de algo parecido a un mundo propio y común. Evidentemente un bebé por sí solo no puede dar ese paso, pero desde luego aunque necesite el apoyo y la enseñanza de la sociedad preexistente, o aunque los padres agarren de los brazos a su niño y le ayuden a caminar, es *él* el que mueve las piernas y da el paso, siendo en ese paso como la sociedad y los padres empiezan a existir como tales para él. Por eso Castoriadis afirma:

“La mónada psíquica es un formante-formado, es formación y figuración de sí, figuración que se figura, a partir de nada. Es desde luego un ‘aspecto’ del cuerpo viviente, o, si se quiere, *es* este cuerpo en tanto que formándose formando, figurándose y figurando *para sí*”⁶⁰.

En las mismas páginas de su obra mayor, Castoriadis relata *more freudiano* el proceso de socialización de la psique. Entre otras cosas muy interesantes vincula el primer autismo monádico con el principio de placer, vínculo originario e irrepresentable entre figura, sentido y placer. Por tanto, la socialización del sujeto, en tanto que ruptura con el cerco autista, implica en cierto modo un displacer y una relativización del imaginario radical y del sentido absoluto del sujeto, o como ya se ha dicho, de su verdad propia. Este dato nos remite a la excentricidad de la condición humana (a lo que también llamamos extranjería), dato que curiosamente lo enraíza en la universalidad de los sujetos abocados, o compenetrados, a los otros sujetos, puesto que la psique absoluta es de hecho el propio objeto perdido que en dicha escisión, real y relativamente, nos universaliza y nos subjetiviza:

“Una vez que la psique ha sufrido la ruptura de su ‘estado monádico’, que le imponen el ‘objeto’, el otro y el cuerpo propio, está para siempre en una situación excéntrica con respecto a sí misma, orientada por lo que ya no es, por quien ya no es y por quien ya no puede ser. *La psique es su propio objeto perdido*”⁶¹.

Así pues, cabe concluir que no hay más realidad que la realidad social, y que la civilización consiste en crear más humanidad, esto es, no tanto en crear cosas perfectamente idénticas a sí mismas que suplan la omnipotencia del primer objeto perdido como en crear objetos que prueben la humanidad de dicha pérdida, o sea, no tanto en crear útiles (indispensables, por otra parte) como en dotar de sentido humano a esos útiles, relativizando así toda propensión a lo absoluto tanto de los objetos como de los sujetos⁶². De ahí la función básica del arte de la que los animales frustrados constituyen sujetos co-creadores.

La respuesta que el deseo humano ofrece al asombro inicial rompe, por tanto, con el deseo de omnipotencia mismo: el deseo, o el inconsciente, se autoquiebra (bien es verdad que mediante la socialización, pero no es menos cierto que en él y por él mismo), se desgarra, se abre como una herida en su propia carne y a la vista de los demás. El haz inextricable de remisiones que define la conciencia conlleva por tanto la

⁶⁰ *La institución imaginaria de la sociedad*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² “El hombre”, escribe Bataille, “es el ser que ha perdido, e incluso rechazado, lo que es oscuramente, intimidad indistinta. La conciencia no habría podido llegar a ser clara si no se hubiera apartado de sus contenidos molestos, pero la conciencia clara está por su parte a la búsqueda de lo que ella misma ha perdido, y a medida que se acerca a ello, debe perderlo de nuevo” (*El aleyuya y otros textos*).

primera manifestación ética y política del hombre. La conciencia fantástica ya es eminentemente social, y desde luego sigue siendo trágica. El animal asombrado ya no lanza un grito desesperado, sino que empieza a dialogar, consigo mismo y con los demás. De ahí el carácter no tanto negativo como relativo y compartido del conocimiento mismo, de la verdad, del placer y por tanto del camino que nos conduce culturalmente a la *polis*. De ello trata el último apartado de este capítulo.

4. Autonomía y alegría de vivir

El hombre que empieza a humanizarse adquiere una conciencia crítica. Ésta reúne de manera inextricable una porción relativa de ideas: fantasmas aristotélicos, narraciones mentales spinozianas, ideas estéticas kantianas, metáforas nietzscheanas, conceptos deleuzianos. Esta idealidad primera del hombre, esta trascendencia inmanente, configura la medida humana de un mundo y un ser humanos excesivos y desmesurados. De ahí proviene el célebre dictamen de Protágoras según el cual “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son y de las que no son”. Así pues, lo que nos da la conciencia humana no es tanto la medida de las cosas como, en primer lugar, la propia automesura que los hombres se dan a sí mismos. En su fondo sin fondo tanto el mundo como el hombre siguen siendo inconmensurables, pero el hombre desarrolla una inteligencia (cifra de lo inconmensurable al mismo tiempo que medida convencional de ello) con la que puede lograr ciertas pautas comunes de conocimiento de lo real y de reconocimiento de lo humano por lo humano. A esta inteligencia primordial humana llamó Spinoza *amor intelectual*, ¡pero cuánto *cuerpo* tiene este amor que no encarna sino el anhelo filosófico!

Las ideas remiten a otras ideas, y éstas a su vez lo hacen a otras, y así sucesivamente. Pero una idea es en sí autorreferencial y por tanto anti-delirante. No identifica ni se identifica con la realidad, sino que crea y dota de sentido a lo real y a la propia facultad racional de conocimiento de lo real. La distancia abismal entre el deseo humano y la realidad se mantiene. La inteligencia constituye el verdadero misterio de la condición humana, y no esa cantinela del ser con la que el pensamiento heredado ha querido entregarse a los brazos de la teología y la religión.

Justo es decir que Heidegger tiene razón cuando señala que “lo no a la mano es la quiebra de las conexiones remisionales” (*Ser y tiempo*), puesto que en el fondo de la conciencia sigue habitando lo inmanejable, el irrepresentable inconsciente, el imaginario radical, ese núcleo íntimo y feroz ineliminable y opaco a las transparencias de la razón. Pero el hecho es que en virtud de este resto indestructible, para emplear un adjetivo caro a Kafka, la potencia ideal de la inteligencia humana brinda el misterio de lo real, que no es la realidad misma, sino la potencia ideal sin la que ni siquiera podría *sentirse* lo real como misterioso. Y es el caso que a partir de la experiencia de lo inefable, lo indecible y lo impensable, la religión pretende ahogar esta potencia personalizando en Dios el ámbito de lo inmanejable.

La respuesta de la filosofía desborda las imposturas de la religión. Tal como ha sabido siempre la tradición filosófica desde Aristóteles hasta Nietzsche, la inteligencia humana es completamente sensorial, esto es, invalida cualquier hipóstasis de ese fondo inmanejable de lo humano y de lo real. La consecuencia de ello es que toda

inteligibilidad que el humano puede alcanzar, tiene como reverso un lado oscuro de ininteligibilidad: la negra espalda del tiempo. Lo que el pensamiento heredado no ha querido o sabido o podido nunca comprender es esa sensibilidad sin materia que, para el Aristóteles de *Del alma*, constituye la primera sensación humana. Las ideas constituyen abstracciones en lo sensible y procuran concreciones de lo sensible. Kant yerra cuando rechaza que pueda haber algo así como una intuición sensible de conceptos: no porque algo así exista, sino porque piensa la inteligibilidad sin su reverso negativo, que es *producto precisamente de lo sensible*. Es decir, lo que Kant dice que no existe, ciertamente no existe, pero es que no se trata de eso; se trata de que si siempre se necesitase un “grano de materia” para probar la validez racional, la inteligibilidad sería, entonces sí y de forma completa, imposible. Esta es la paradoja en la que cae una y otra vez la filosofía no materialista: la norma del ser resulta que acaba siendo “un grano de materia”. Sin embargo, las ideas *son*, más reales que lo real, y son “sensibles sin materia” y existen aunque sean indemostrables o indefinibles lógicamente: pero sin ellas no habría ni siquiera posibilidad lógica alguna ni concepto, tal como se ha tratado de sostener en este capítulo.

Así pues, el hecho de que la potencia de abstracción de la inteligencia humana se dé en lo sensible, proyecta en toda inteligibilidad una sombra de ininteligibilidad adonde la luz racional no puede alcanzar nunca. Por eso cabe criticar las pretensiones científicas de conocimiento que arrancan la raíz filosófica de la verdad. Demasiadas veces la ciencia ha pretendido establecer una *episteme* incontrovertible sin problematizar radicalmente su método de investigación⁶³. Y ha querido incluso no ya medir la realidad sino medir la inteligencia humana misma, en un proceso inverso pero paralelo al enmascaramiento religioso de su potencia y su misterio. Pero como sostiene Castoriadis:

“Si ‘el cociente de inteligencia’ mide algo –de lo cual puede dudarse bastante- y suponiendo que lo que mide pueda separarse de todas las influencias posnatales sufridas por el individuo –lo que me parece aún más dudoso- sólo mediría en definitiva la inteligencia del hombre en cuanto inteligencia puramente animal. En efecto, en el mejor de los casos mediría la ‘inteligencia’ que consiste en la capacidad de combinar y de integrar datos, lo que equivale a la mayor o menor perfección del individuo examinado como autómatas conjuntista-identitario, es decir, aquello que comparte con los monos, el grado en que dicho individuo es un hipermono particularmente logrado. Ningún test mide ni podrá medir nunca lo que constituye la inteligencia propiamente humana, lo que marca nuestra salida de la animalidad pura, la imaginación creadora, la capacidad de establecer y crear cosas nuevas. Semejante ‘medida’ carecería por definición de sentido”⁶⁴.

Ahora trataremos de exponer brevemente las reflexiones gnoseológicas y ético-políticas de Spinoza. Ellas permitirán resumir lo establecido hasta este punto e introducir la materia del siguiente capítulo.

⁶³ El cientificismo, hijo moderno de la ontología unitaria del ser-determinado, querría postular una verdad positiva y trasponer ésta al dominio de la *polis*. De ahí el surgimiento a partir de la segunda mitad del siglo XIX de la ciencia política, de las ciencias de la salud, de las ciencias de la información, de los sociólogos, politólogos, comunicólogos y demás expertos en emular al “rey-filósofo” platónico. Es lo que se ha dado en llamar la tiranía de los especialistas, o nueva retórica escolástica legitimada por el *nihil obstat* científico.

⁶⁴ *Los dominios del hombre*.

Dice el filósofo sefardí en un momento de su obra mayor: “El alma se esfuerza en imaginar sólo aquello que afirma su potencia de obrar” (*Ética*). La imaginación humana busca, de acuerdo con la aprobación incondicional de su cuerpo mortal, aquello que conserva y promueve su potencia misma, tanto intelectual como de acción. Lo que el hombre se esfuerza por imaginar es aquello que lo hace más libre y más humano. Dos son los aspectos que encierra esta proposición. Por una parte, Spinoza se deshace del finalismo incluso en la búsqueda del conocimiento (recuérdese otra ajustada frase de la misma obra: “no nos esforzaremos por entender las cosas teniendo a la vista algún fin”). Por otra parte, Spinoza traspone el amor intelectual al cuerpo humano, convirtiéndolo por tanto *ipso facto* en ética o amor propio (la *filautía* aristotélica).

En otro libro afirma: “El alma es plenamente autónoma en tanto en cuanto puede usar rectamente de la razón” (*Tratado político*). En el uso recto de la razón se cifra la autonomía humana, puesto que la razón se esfuerza en imaginar aquello que afirma su potencia de obrar. Como es evidente, al menos para Spinoza, el afirmar su potencia de obrar o amor propio constituye no un vicio egoísta sino la misma definición de virtud, ligada pues a la noción de autonomía:

“Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo, si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es, si esa facultad de imaginar fuese libre”⁶⁵.

La libre potencia de imaginar y afirmar la razón y el cuerpo humanos constituye la primera virtud humana, porque la imaginación no es sino la primera potencia de la razón. El uso recto de ésta define la autonomía, donde reside la virtud. Pero no termina aquí la dimensión ética de la imaginación racional. Al menos no la dimensión ética que forma la entraña del nacimiento político del hombre como tal. Pues, según Spinoza:

“De aquí se sigue que el alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas [para imaginar, cabría decir; nota de XB], cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos”⁶⁶.

O sea, ya vimos que el cuerpo articula al sujeto con lo que en él es no-sujeto, que el cuerpo –en tanto nadie ha determinado lo que puede- constituye el límite de la verdad propia y la puerta que nos abre a una verdad más amplia y común. En tanto carne abierta, piel herida, materia inacabada, el cuerpo se da cuenta de que afirma mejor su potencia de obrar, o sea, de que imagina o piensa mejor si imagina o piensa junto a otros cuerpos. Se da cuenta de que aumentará su autonomía si se une en común con otros cuerpos. De ahí que Deleuze, por ejemplo, defina el amor (intelectual o filosófico, propio o ético, libre o político) en términos de una “despersonalización que co-potencia los cuerpos de los amantes”, esto es, en términos de una creación conjunta que aumenta la capacidad racional de imaginar de los hombres y, por tanto, la posibilidad de acción de sus cuerpos.

En este sentido Spinoza recurre a “lo que es común a todos” para resumir en dos palabras, como suele decirse, este complejo de ideas y actos que humanizan y liberan al primer animal asustado. Lo que es común a todos perfila nuevamente el sentido común,

⁶⁵ *Ética*.

⁶⁶ *Ibidem*.

que tanto Aristóteles como Kant vinculaban con la imaginación. Y Spinoza escribe, en la que es posiblemente una de las mejores aproximaciones humanistas al sentido de la convivencia humana:

“Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad”⁶⁷.

La autonomía define pues esta co-potenciación humana que da luz a la *polis*. Se trata por tanto de una autonomía individual y colectiva, basada en la potencia creadora del imaginario radical tanto del individuo como de la sociedad. En el cuerpo a cuerpo de la tierra humanizada, en donde las casas asientan sus cimientos sobre el sin fondo del mundo, se descubre el primer gesto moral del hombre. No hay una moralidad preestablecida a la que el mortal debería adecuarse, actuando con buena voluntad y esperando la recompensa en el futuro. Kant comete aquí un grave error, producto de su finalismo: ¿no es ya de entrada toda la autonomía formal de su imperativo categórico pura heteronomía prospectiva?. Lo que hay es una creación moral de los hombres libres, una creación de origen filosófico, por cierto, que hace habitable (ético, en un sentido etimológico, es decir, hospitalario⁶⁸) lo que a primera vista no es sino una tierra seca, yerma e inhóspita. Y esta misma habilitación mundana que la actividad filosófica lleva a cabo la conduce por su propia naturaleza, aunque de forma diríamos metacontingente, al agrupamiento social. Es lo que señala en varios pasajes afortunados de su tercera Crítica el profesor Kant, en los que además liga la “universal comunicabilidad del gusto” con un placer que “es al mismo tiempo cultura”. Veamos uno de estos pasajes:

“Por sí solo, un hombre abandonado en una isla desierta, ni adornaría su cabaña ni su persona, ni buscaría flores, ni menos las plantaría para adornarse con ellas; sólo en sociedad se le ocurre, no sólo ser hombre, sino, a su manera, ser un hombre fino (comienzo de la civilización), pues como tal es juzgado quien tiene inclinación y habilidad para comunicar su placer a los demás y quien no se satisface con un objeto cuando puede sentir la satisfacción en él mismo en comunidad con otros hombres. También espera y exige cada uno que los demás tengan consideración a la universal comunicación, como si, por decirlo así, hubiera un contrato primitivo, dictado por la humanidad misma”⁶⁹.

El caso de Robinson Crusoe, que a alguno se le habrá venido a la cabeza al leer estas líneas, no desmiente la idea principal de la cita, pues Robinson no nace ni se cría solo en la isla, sino que llega a ella en su edad adulta, siendo por tanto capaz de reproducir en el destierro de su naufragio todos los mecanismos civilizatorios de la sociedad humana. Y así vive hasta su rescate.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ En un encomiable opúsculo J. Derrida ha escrito: “La hospitalidad es la cultura misma y no es una ética entre otras. En la medida en que atañe al *ethos*, a saber, a la morada, a la casa propia, al lugar de residencia familiar tanto como a la manera de estar en él, a la manera de relacionarse consigo mismo y con los demás, con los demás como con los suyos o como con extraños, la *ética es hospitalidad*, es toda ella co-extensiva a la experiencia de la hospitalidad, sea cual sea el modo en que la abramos o la limitemos” (*Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*).

⁶⁹ *Crítica del juicio*.

Claro está que buscar flores, plantarlas y adornarse con ellas no parece la principal tarea de una sociedad. Sin embargo, estas frivolidades resultan menos banales o accesorias de lo que se puede vagamente pensar. Los griegos consideraban que el mundo era un lujo (cosmos significa “alhaja”): un cosmos que ya no es el bostezo abismal (caos) de lo sin fondo sino el mundo que la humanidad va creando a partir de él. De ahí la enorme significación del arte como educación, socialización, embellecimiento e intercomunicación de los individuos que son expulsados de ese primer bostezo abismal. El arte, dice Kant en el mismo libro, “fomenta la cultura de las facultades del espíritu para la comunicación social”. Y así el arte rebasa las meras obras de arte y crea la gran obra de arte de la convivencia humana: lo que finalmente llamamos democracia.

Hay, pues, en los hombres, un sentido común y una verdad compartida –o mejor, *una búsqueda común de la verdad*. El náfrago surfeaba las olas de la realidad con una imaginaria tabla de *surf*, pero ahora los surfers se embarcan en la travesía del gran navío democrático, que pese a la noble y civil armazón con la que está construido sigue zozobrando sobre las olas del mar infinito.

El viaje, sin embargo, pretende ser un viaje de placer. Pues es el placer lo que, como sentimiento universalmente comunicable, presupone el sentido común del barco. ¿Pero de qué placer, de qué goce intimísimo y secreto se trata? Del placer de vivir, del regocijo intelectual que imagina y afirma el placer del cuerpo. De la alegría compartida, o de la dignidad humana. Se trata del placer de la “universalidad subjetiva” (Kant), allí donde se encuentran los pensamientos individuales en la ciudad de todos.

Pero se trata también de un placer trágico, o relativo. Pues el primer principio de placer de la mónada psíquica queda por siempre insatisfecho desde que ésta se hace realmente humana. He aquí la verdad profunda del *tetrapharmakon* de Epicuro, que Freud retoma concibiendo el placer como evitación del dolor: la dicha consiste en eludir el dolor, no en extirparlo, como sabe todo materialista. Y esto porque según Bataille: “La ‘comunicación’ no puede realizarse de un ser pleno e intacto a otro: necesita seres que tenga el ser en ellos mismos *puesto en juego*, situado en el límite de la muerte, de la nada” (citado por A. Campillo, en *Contra la economía*).

Allí donde el conocimiento alcanza el extremo inocente del no-saber, es la herida mortal, la animalidad inacabada del hombre, lo único que permite a los seres humanos reconocerse y comunicarse. Sin embargo, ya hemos ganado una vez, la victoria ya está lograda. ¿Contra qué?: contra la muerte, puesto que hemos nacido vivos y libres. Esto constituye, como diría Nietzsche, un error irrefutable. Por eso el hombre libre “disfruta de la vida mejor que si temiese la muerte”, como afirma repetidamente Spinoza (*Ética*). Gozamos, pues, y en eso consiste propiamente la virtud humana -el esfuerzo de nuestra imaginación, la potencia de nuestro cuerpo-, que nos saca a la calle para celebrar juntos la vida y la libertad.

Finalmente dice Castoriadis: “Debemos comprender también que *hay* verdad, y que *la verdad hay que hacerla* y que para alcanzarla debemos *crearla*, lo cual quiere decir, en primer lugar y ante todo, *imaginarla*” (*Los dominios del hombre*).

Los sencillos versos de Machado servirán para corroborar este dictamen:

“Tu verdad, no: la Verdad.
Y ven conmigo a buscarla.
La tuya, guárdatela”

LA INSTITUCIÓN AUTÓNOMA DE LA SOCIEDAD

“Así pues, si esta buena madre nos ha dado a todos toda la tierra por morada, nos ha alojado, en cierto modo, en una misma casa, nos ha configurado a todos de la misma masa, a fin de que cada uno se pueda mirar y casi reconocer en el otro; si nos ha dado a todos en común este gran don de la voz y de la palabra para unirnos íntimamente y fraternizar más, y hacer, por la habitual y mutua declaración de nuestros pensamientos, una comunión de nuestras voluntades; y si ha procurado por todos los medios el apretar y estrechar más fuertemente el nudo de nuestra alianza y sociedad; si ha mostrado en todas las cosas que lo que más quería era unirnos y que todos fuéramos uno, no hay duda de que todos somos libres, porque todos somos compañeros, y no puede haber en la mente de nadie que la naturaleza haya colocado a algunos en esclavitud, habiéndonos colocado a todos en comunidad”.

Etienne de La Boetie, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra Uno*

“Hemos resuelto el problema de la vida -¿Y ahora qué? Sólo ahora se puede entre todos construir un mundo contra la muerte –o contra ‘echar a perder el día’”.

H. Arendt, *¿Qué es la política?*

“Ahora bien, ¿qué significa el rechazo –político, de hecho- del orden establecido? Reivindica el poder y podría, teóricamente, hacerlo en nombre de lo que excede a la necesidad servil (éste hubiera sido el principio de una revolución poética)”.

G. Bataille, *El aleluya y otros textos*

1. El animal inacabado

En un apunte, Nietzsche afirma: “La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*” (*Así habló Zaratustra*). ¿Qué quiere decir el filósofo-poeta? ¿Cuál es el significado profundo de estas palabras más allá de toda la prosopopeya vertida sobre el superhombre? Quiere decir que lo humano, en la comunidad que formamos nosotros los mortales, no consiste, como creía Kant, en ser fin final de la creación (otra cosa puede ser el fin en sí) sino en ser experiencia creadora. Contra el punto de vista teológico-religioso, o teleológico, que niega la posibilidad de la creación *ex nihilo*; la experiencia humana se corresponde con la temporalidad que pone en tela de juicio la idea teológica de ser como ser-determinado y, por tanto, la idea teleológica de hombre como fin final de la naturaleza. Pues el hombre es el verdadero creador del mundo, no del caos primordial del que adviene y que él mismo es, sino de eso que podemos denominar mundo humano o *polis*.

Un puente y no una meta, un tránsito y un ocaso, dice Nietzsche que el hombre es, o lo que es amable en el hombre. ¿Por qué? Porque los mortales somos animales siempre inacabados, o sea, animales lúcidamente agónicos. Destinados a la libertad, sombreados por la posibilidad inminente de la desaparición, los hombres que nacen al día en la hora del alba avizoran en sí mismos la puesta de sol, la llegada de la noche. El hombre se extiende, en la tierra mundanizada, como el puente que une esta aurora y este ocaso: el hombre es un tránsito y no una meta.

¿Un tránsito hacia qué? ¿Hacia una vida mejor, ultraterrena, futura, situada más allá del abismo sin fondo y de la creación fantástica de la *polis*? ¿O es el hombre un puente cuyo fin es ser el puente mismo, es decir, un puente creador y portador de fines? Más bien se trata de este segundo planteamiento, pero no en el sentido kantiano. Pues el mortal, que vive indefinidamente entre la vigilia y el sueño, siente que no hay fin trazado del viaje, sino que el viaje, su trayecto y su orientación, son él mismo. Esto significa que lo que distingue a la comunidad mortal de los hombres es la experimentación creadora de fines; no de fines extra-humanos, o predeterminados, sino de fines que den *sentido y orientación* a lo que el hombre mismo es: viaje y travesía, y a lo que el hombre crea en y para dicha travesía.

Y es que el animal humano agoniza porque siente miedo: miedo de la muerte inminente, miedo de la falta de horizonte que fije un objetivo final a la vida. En cuanto a la noche, lo que hay no es tanto angustia ante su llegada, o angustia porque su llegada signifique el fin de la luz (pues el hombre siente que en él mismo están mezclados el día y la noche, el sueño y la vigilia) como angustia por la *urgencia* que esa temporalidad del día y de la noche de alguna manera nos impone. Lo que el animal agónico siente es una impaciencia por las posibilidades vitales que su mortalidad deja abiertas, posibilidades ampliadas y complicadas al mismo tiempo por la existencia de la sociedad. Por eso decía Ortega que el animal humano, a diferencia de la perfecta acomodación natural de una roca o un león a su entorno o a su nicho ecológico, es un ser *preocupado*, que carece de entorno determinado, y que a veces, como se suele decir, no tiene donde caerse muerto. El hombre es o puede ser un animal insomne.

En un primer momento, como ya hemos visto, la conciencia le permite guarecerse precariamente en este paisaje desolado. Y no precisamente porque la conciencia

suponga la llegada al día, y la llegada del día aclare sus dudas, despeje sus preocupaciones y apacigue su ansia. Más bien el día pone de manifiesto el carácter trágico del nacimiento humano, y su desvalimiento ontológico –aunque también toda su posibilidad de vida. Pero ésta es vivida de manera urgente, impaciente, preocupada. La conciencia, desde este punto de vista, significa el poder de dormir, tal como señala Levinas:

“Hemos de preguntarnos si es la vigilia lo que define la conciencia, si acaso la conciencia no es más bien la posibilidad de escapar a la vigilia, si el sentido propio de la conciencia no consiste en ser una vigilia asociada a la posibilidad del sueño, si lo propio del yo no es el poder de salir de la situación de vigilia impersonal. Sin duda, la conciencia participa ya de la vigilia. Pero lo que la caracteriza específicamente es el conservar en todo momento la posibilidad de retirarse ‘tras ella’, para dormir. La conciencia es el poder de dormir”¹.

La religión, o el pensamiento heredado (entre ellos Levinas), ha querido utilizar este poder de la conciencia para ofrecerle a la humanidad una definitiva y tranquilizadora garantía de vida: Dios, la voz de la conciencia, el espíritu, el saber absoluto. Pero no hay ni puede haber una garantía semejante, porque la conciencia sigue siendo conciencia de la muerte propia y de la libertad radical: puente entre el ocaso y la aurora, bisagra del día y la noche.

Agónicos, insomnes, inquietos, los animales humanos han visto a lo largo de la historia cómo un número nada desdeñable de individuos ofrecían curación definitiva a la herida de su conciencia. Hubo pastores para el rebaño y sacerdotes que prometían paz eterna e inmortalidad. Según estos predicadores, en la vida futura todo el ansia, toda la tribulación, toda la impaciencia del hombre quedarán anuladas por la bienaventuranza y felicidad universales. Mediante el uso de sus prestigiosos somníferos, los hombres serán salvados, guiados por estos garantes de la realidad².

Pero los animales filosóficos se rebelan, se rebelan con todas sus fuerzas contra la muerte y contra quienes quieren erigirse en sus administradores. Muy otra es la respuesta filosófica que el hombre imagina a esta agonía y que esta misma agonía plantea en forma de pregunta: ¿y ahora qué? ¿Qué hacer? ¿Cómo vivir? ¿Qué considerar verdadero y justo, qué real? Alguien ha dicho que todas las religiones son también filosofías, pero que la filosofía no es una religión. Lo primero es falso y lo segundo verdadero, pero el *punch* psicológico de esta observación se dirige a otro lugar: se trata de la implícita acusación a la filosofía de carecer del poder de *religar* a los hombres. En este capítulo veremos cómo esto no es así si por religión se entiende otra cosa que la servidumbre voluntaria. Y trataremos de asomarnos a la realidad que nos abre la pregunta: ¿y ahora qué?. “Somos experimentos, ¡queramos también serlo!”, sugiere finalmente Nietzsche (*Aurora*).

¹ *El Tiempo y el Otro*.

² A pesar de considerar al hombre un fin en sí, Kant no encuentra otro remedio al abismo que abre su filosofía crítica que hallar en una suerte de finalidad superior, trascendente, la garantía de la validez real de dicho fin en sí. Es lo que sostiene Castoriadis en unas líneas de *La institución imaginaria de la sociedad*: “La filosofía crítica debe entonces reconocer entre la conciencia y el ser-así del mundo una correspondencia, que califica de “feliz azar” (*glücklicher Zufall*; recordemos que se había partido de la idea necesaria de la necesidad), pero a la cual buscará y encontrará una garantía trascendente –con lo cual nos damos cuenta en seguida que en verdad ésta sobredeterminaba todo desde el principio”.

2. El sentido político de la sociedad: justicia

Vamos a intentar realizar una primera aproximación teórica a la relación entre filosofía e institución democrática de la sociedad. El análisis partirá de la crítica de aquello en lo que se basa la religión para extender sus dominios y que no es otra cosa que la hipótesis lógica-ontológica del ser-determinado. La quiebra de este muro que la intersubjetividad filosófica lleva a cabo supone, en cambio, el florecimiento de la democracia.

Allí donde la religión encuentra su campo privilegiado de acción, el agujero abierto por la filosofía que la religión aprovecha para desplegar sus ritos y sus ceremonias es *lo indecible*. Lo indecible del hombre y en el hombre, lo indecible de la realidad y en la realidad: lo irrepresentable, lo impensable, lo innombrable, lo innumerable. Pero eso no es más que lo que venimos llamando caos, abismo o lo sin fondo del mundo, o bien lo inconsciente, el imaginario radical o el deseo del hombre. Lo irracional y lo inconmensurable sirven a la religión para extender su imperio en función de la siguiente idea, establecida por Wittgenstein: “Lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar” (*Tractatus Logico-Philosophicus*). La filosofía brinda en bandeja a la religión los grilletes con los que ésta la hará su esclava.

Wittgenstein y toda la ontología unitaria del ser-determinado promueven con esta proposición el enmascaramiento mendaz de la tierra indefinida sobre la que los hombres pueden edificar su mundo. Callar significa aquí cerrar el grifo primordial de donde puede manar la posibilidad de que haya mundo y la posibilidad de que el hombre pueda crear un mundo: callar significa por tanto dejar de representar aquello que nos permite decir cualquier cosa claramente. Si se suprime esta potencia representativa, se suprime en verdad la posibilidad de todo *dictum*. Y esto conlleva la suplantación de la política, ámbito autónomo en el que se puede hablar de lo que Wittgenstein dice que hay que callar, por cualquier forma de organización heterónoma.

El problema es que la filosofía tradicional sigue apegada a la ilusión de la cosa, y de la cosa que debería ser dicha absolutamente. El problema es que el ser-determinado pretende establecerse como cosa absolutamente conocida, y ello desemboca en la heteronomía de la sociedad. Castoriadis señala:

“Ahora bien, el postulado de la homogeneidad del ser –la ontología unitaria- es consubstancial con la heteronomía de la sociedad. Dicho postulado, en efecto, implica necesariamente el supuesto de una fuente extrasocial de la institución (y de la significación) y, por lo tanto, la ocultación de la autoinstitución de la sociedad, el encubrimiento que lleva a cabo la humanidad de su propio ser como autocreación”³.

Por eso, como se irá viendo más adelante, la política no puede quedar constituida ni siquiera en una república platónica, no al menos en el sentido en que de esta manera la homogeneidad del ser se haría completamente pública (*res publica*), dando luz a una transparente verdad que ajustaría definitivamente el oscuro desorden inicial del mundo.

³ *Los dominios del hombre*.

O sea, logrando la justicia: lo que puede ser dicho en nombre del ser y bajo vigilancia del rey-filósofo.

La escena política democrática es otra. En cuanto al representar-decir del hombre, es cierto que sigue existiendo ese fondo irrepresentable e indecible de lo real que la religión quiere enmascarar y la filosofía tradicional convertir en concepto claro y distinto. Sólo que ese fondo es el deseo mismo del hombre, y en cuanto se trata de socializarlo, el lenguaje o la razón que nace de ahí rompe paradójicamente con el cerco de su omnipotencia primera. Y ese fondo sin fondo (sin fondo porque está íntimamente roto) es lo que permite e instiga la relación entre los hombres, la conspiración del sujeto-cuerpo junto a otros sujetos-cuerpos. De ahí que no es que no se pueda hablar de ello, sino que es *ello* lo que habla⁴, ya no absolutamente o en términos puramente lógicos (sí o no), sino *relativa y comúnmente*: como fantasía o sentido común que interroga y dialoga.

Ese lugar desde el que los hombres hablan y se hablan relativamente es la *conciencia humana*: razón, discurso, o mejor, haz inextricable de remisiones. Queda aquí a la vista la herida carnal de los cuerpos, la posibilidad de su comunicación. La conciencia provoca el pensamiento que permite conocer y manejar el mundo, mundo que por cierto ella misma crea. La conciencia brinda el criterio de lo que es real para el hombre (la cordura) e indica la pauta del reconocimiento entre los hombres. *In nuce* la conciencia tiene por tanto un carácter social. En este sentido dice Nietzsche:

“El que nuestros actos, pensamientos, sentimientos y aun movimientos –o parte de ellos, por lo menos- entran en nuestra conciencia es la consecuencia de una pavorosa coacción que domina en el hombre: como el animal más expuesto a peligros, necesitaba ayuda y protección, necesitaba a sus semejantes, tenía que saber expresar su apremio, hacerse entender. (...) En pocas palabras, el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (*no* de la razón, sino tan sólo el devenir –consciente de la razón) caminan juntos. Además téngase en cuenta que no solamente el lenguaje oficia de puente de hombre a hombre, sino también la mirada, la presión y el gesto (...). Sólo como animal social aprendió el hombre a tener conciencia de sí mismo”⁵.

Hay por tanto una heterogeneidad esencial del ser, fuente y producto de la heterogeneidad social de la conciencia. Lo supuestamente indecible puede ser, pues, dicho, pero dicho relativa y públicamente. He aquí la auténtica irrupción de la filosofía y la democracia, o si se prefiere, del pensamiento y de la ciudad. Y es que lejos de callarse, lejos de que lo incomunicable nos imponga el silencio, *lo incomunicable mismo intenta comunicarse* (bien que en tanto no comunicable del todo, es verdad⁶)

⁴ Complementando a Freud, Castoriadis propone como terapia psicoanalítica y socializadora (el porqué lo veremos en este capítulo) la siguiente proposición: “Donde el Yo es, el Ello debe surgir” (*La institución imaginaria de la sociedad*) –recordemos que Freud había dicho: “Donde estaba el Ello, el Yo debe sobrevenir”.

⁵ *La gaya ciencia*.

⁶ Para Bataille lo incomunicable es la intimidad irreductible del individuo, su inmanencia radical, la violencia que niega el orden real. Pero lo incomunicable (“mundo insondable, azaroso e inacabado”), en virtud de su mismo carácter *imposible*, es “la entrega decidida a un experimento impredecible, incalculable, ingobernable, que compromete al ser en lo más hondo” (*El alehuya y otros textos*). Ese experimento es la comunicación democrática entre los seres humanos, “ligada al inacabamiento de cada uno de ellos, que lo presupone y al mismo tiempo lo provoca” (*ibidem*).

anticipándose a la otra opción, a la de identificarlo en función de la afirmación y la negación como única opción verdaderamente racional.

Pero supongamos que ciertamente haya una cosa -algo hay, desde luego, de entrada un conglomerado de cuerpos que imaginan. Dice Zambrano en *Persona y democracia* que en ese caso el pensamiento sería “el intento de comunicarla” (la “cosa”). En las antípodas de la defunción de la filosofía que decreta en realidad la lógica conjuntista-identitaria y sus destilados religiosos, añade la filósofa española: “Y pensar es introducir la diversidad, es hacerla descender de ese cielo supratemporal donde aparece todo lo que es uno, a la vida que es multiplicidad, relatividad”. Y esto porque el intento de comunicar *no dice la cosa* sino que más bien supone su interrogación ilimitada, su alteración, su cuestionamiento, su creación de hecho, en resumen, su conciencia crítica e intersubjetiva.

Intentamos comunicarnos, pues, y eso es pensar: introducir la pluralidad en nuestra vida, añadiendo al tiempo-alteridad ontológico (al tiempo como creación *ex nihilo* y no como cuarta dimensión supernumeraria de un espacio absoluto) un espacio-tiempo nuevos: la *polis* histórico-social. Y lo hacemos desde esa fuente insondable de nuestra espontaneidad de la que sigue fluyendo, sin embargo, toda nuestra potencia de sondear lo real. Nuestro intento de hablar desde, sobre, por y de lo que algunos preferirían ver cubierto con un manto de silencio, rompe con la clausura en la que la lógica unitaria querría encerrarlo. Así pues, no hay ser-determinado para siempre ni por consiguiente cosa absolutamente conocida o desconocida. El impulso de representar-decir, hablar o comunicar, que brota espontáneamente de los hombres, quiebra ya esa posibilidad, pero de este modo permite que algo pueda ser relativamente representado, dicho y comunicado: o sea, relativa y compartidamente sabido.

En otras palabras: el deseo forma la entraña del cuerpo y el cuerpo es el puente que une al sujeto con lo que en él es no-sujeto. Esa escisión relaciona y pone en comunicación a los hombres. El mundo público a que da lugar se define por esa misma relación. No hay, por tanto, *res* ninguna, sino un espacio público en el que los individuos se encuentran juntos *in media res*, unidos por esa herida que la ciudad simboliza y sus conciencias críticas encarnan. Y aquí reside por lo demás el sentido de la definición política aristotélica del término medio⁷: los griegos (esos “locos de la *polis*”, según Nietzsche) siempre supusieron bien que la situación política coloca a los ciudadanos *meso to* (en medio), lo cual subraya que la ciudad se urbaniza sobre las raíces abismales de la alteridad, la contradicción y la pura posibilidad de ese *quizá* fantástico anterior a la lógica del sí o del no. En cierto modo, pensar es ensayar o poner en juego nuestra humanidad, y de alguna manera los mortales habitamos la ciudad como experimentos andantes de nuestro deseo.

Si no hay ser-determinado sobre el que fundar o a partir del cual deducir la fabricación de la ciudad, ¿qué hay? Hay la ciudad. No el Hombre o parecidos reflejos absolutos o epistémicos de Dios. En este sentido dice Hanna Arendt:

⁷ A pesar de todo, muchos aspectos de la *Política* de Aristóteles deben más al principio de fantasía de *Del alma* (sentido común) que a los principios generales de la demostración de la *Metafísica*, en la que se incluye, como es sabido, el principio del tercer excluido.

“Esto no es así, el hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente dicha. La política surge en el *entre* y se establece como relación”⁸.

Después de todo, es el *interés* humano por lo humano lo que rompe con cualquier realidad determinantemente establecida y lo que abre el espacio público de la ciudad, donde el ser-determinado queda de este modo en *entre-dicho*. Y esto es lo que hay, como suele decirse. Pero lo que hay es mucho, y mucho más lo que puede haber: no la unidad del ser socialmente uniformada, sino una pluralidad de posibilidades abiertas, tal como advierte Aristóteles:

“Es evidente que al avanzar en tal sentido y unificarse progresivamente, la ciudad dejará de serlo. Porque por su naturaleza la ciudad es una cierta pluralidad, y al unificarse más y más quedará la familia en lugar de la ciudad, y el hombre en lugar de la familia”⁹.

Así pues, hay multiplicidad, heterogeneidad, pluralidad, diversidad, o sea, posibilidades infinitas de nuevas formas de vida humana. En el subsuelo de la ciudad se dispersan las astillas del estallido del ser. O sea, lo que hay, el espacio público, hinca sus raíces en la alteridad temporal, en la creación histórica. Lo que hay ciertamente es excesivo, y de ahí la primera agonía humana, atemperada sin embargo por la misma materia de lo que hay: la intersubjetividad social-histórica.

La verdadera topología política es intersubjetiva, inesencial pero plenamente corporal. Cualquier conciencia individual es ya intersubjetiva, en tanto red inasible de ideas que remiten a-otra-cosa-que. El pensador italiano G. Agamben ha señalado en este sentido:

“Decisiva es aquí, la idea de una comunidad inesencial, de un convenir que no concierne en modo alguno a una esencia. El tener lugar, el comunicar a las singularidades el atributo de la extensión, no las une en la esencia, sino que las dispersa en la existencia”¹⁰.

Esta dispersión existencial, fruto de la indeterminación de los cuerpos humanos, permite la comunicación no de alguna esencia oculta sino de las ideas que dan cuenta de la realidad humana, o sea, del imaginario que da sentido a la convivencia. De ahí esa frase tan hermosa como certera de Spinoza en la que define la incipiente sociedad humana dibujando la escena de “dos hombres que suelen comunicarse mutuamente sus conceptos, mediante los cuerpos de ambos” (*Tratado teológico-político*). De este imaginario puesto en juego y socializado nace el discurso, o mejor sería decir el diálogo, que no define un lenguaje constreñido a la orden y a la obediencia, sino que traza más bien los hilos de un lenguaje que fantasea, pregunta, da cuenta y pone en cuestión la realidad, y capaz por tanto de crear *nuevos* aspectos/figuras/formas de la misma.

Así pues, a modo de resumen, cabe señalar que la democracia debe su invención a la interrogación ilimitada de esta puesta en juego de la conciencia, pues ésta no puede socializarse como tal más que en la ciudad, tal como indica Zambrano:

⁸ *¿Qué es la política?*.

⁹ *Política*, Libro II, 2.

¹⁰ *La comunidad que viene*.

“Es en el recinto histórico de la ‘polis’ griega, entre todas la de Atenas, donde tiene lugar el descubrimiento, la aparición de la conciencia. (...) A su vez la conciencia es como un medio donde convivimos, existe una cierta analogía entre la ciudad y la conciencia”¹¹.

La aparición de la conciencia supone la quiebra tanto de las fuentes extra-sociales del poder político (mitos, teología, leyes de la naturaleza, leyes económicas) como del enclaustramiento autista de la razón humana. El hombre es un ser social-histórico que no lo puede todo pero cuya libertad es todo su poder. Y de este modo, en lugar de recurrir a fuentes ajenas a la libertad humana, los hombres pugnan libremente por ayudarse y comprenderse *entre sí* mediante el poder de su conciencia: “Alumnos ávidos de todo, maestros de todos, amantes de todo”, como cantaba Walt Whitman (*Hojas de hierba*). Curiosamente, esta pugna por darse cobijo, alimento, conocimiento y placer de vivir implica la incesante puesta en cuestión de lo establecido. Puesta en cuestión que nos remite al núcleo poético de la razón humana, ahora desplegado en los intersticios del tejido social.

Pero la naturaleza humana es desmesurada, conlleva en la práctica un poder capaz incluso de crearse nuevas necesidades ajenas por completo a las ‘naturales’ o puramente biológicas (ciertamente innegables). Ese poder surge del brote inconsciente de la conciencia. Tampoco la biología tiene por tanto aquí la última palabra, pues el deseo humano de ayuda mutua y comprensión sobrepasa este territorio fijado y abre un nuevo espacio de discusión: la ciudad, donde no sólo se despliega “la misma razón humana común, donde todos tienen voz” (Kant), sino esa “cosa” que dicha razón crea como lugar mediante la puesta en cuestión de las *condiciones* mismas de satisfacción *cualquier* necesidad¹². A diferencia de lo postulado por todo género de determinismo, la sociedad humana plantea crítica y abiertamente cualquier ‘realidad’ dada (natural, histórica o económica), plantea su finalidad misma.

De ahí que, tal como sostenía Kant, el hombre pueda ser definido como *creador de fines*. Pero si los hombres son creadores de fines es porque, a diferencia de lo que Kant pensaba, no hay ni en la naturaleza ni en ninguna otra parte finalidad alguna. Así dice Castoriadis:

¹¹ *Persona y democracia*.

¹² En este punto radica el llamado elemento *agónico* y hasta aventurero de la democracia, tan evidente en los griegos. Nosotros lo llamamos modernamente riesgo o competencia (eso, cuando se trata de una pugna leal y decente por crear sociedad y no de esa barriobajera competitividad que tiene más afán de lucro que de sociabilidad). En una entrevista realizada a la bióloga Biruté Galdikas, que lleva 30 años investigando a los orangutanes de la selva de Indonesia, destaca la siguiente reflexión: “Los seres humanos somos muy débiles, necesitamos a los demás, y lo peor que se le puede hacer a una persona es encerrarla en un lugar aislado. Se vuelve loca. Pero al necesitarnos tanto hemos aprendido a cooperar; y ésa es una de las razones de que hayamos llegado a dominar la tierra” (*El País Semanal*, 28-4-02). Galdikas explica que el aprendizaje cooperativo de los orangutanes acaba allí donde sus necesidades básicas (sobre todo alimenticias) son satisfechas; luego pueden vivir solos largo tiempo. En cambio, y en contra de lo que se predica, la sociedad no surge sólo para facilitar la supervivencia (alimento, cobijo, etc.) sino para satisfacer las demandas de la inteligencia humana, que exceden las primeras necesidades naturales y cuyo *modo de satisfacción* ponen en cuestión. Estas demandas son causa-producto del fracaso biológico humano, y por tanto del desarrollo de su sociabilidad extra-biológica. La inteligencia humana sólo puede desplegarse entre otros hombres. Aquí radica, por lo demás, el verdadero misterio de la existencia, que no es Dios o cosas parecidas, sino la pregunta incesantemente abierta por saber en qué consiste la cualidad de *lo humano* –su medida y su tamaño. El estudio de animales o la ciencia en general puede servir para comparar datos y acercarnos a este criterio, pero no para determinarlo.

“En las raíces del universo, más allá del paisaje familiar, el caos continúa reinando soberano. Si el universo humano estuviera perfectamente ordenado, ya desde el exterior, ya por su ‘actividad espontánea’ (‘la mano invisible’, etc.), si las leyes humanas estuvieran dictadas por Dios o por la naturaleza o también por la ‘naturaleza de la sociedad’ o por las ‘leyes de la historia’, no habría un campo abierto a la acción política, de manera que sería absurdo interrogarse sobre lo que es una ley buena o sobre la naturaleza de la justicia”¹³.

La acción política, o histórico-social, define pues esta creación de fines que el *apeiron* (indeterminación) del ser permite. Los sucesos temporales no son la realización de las leyes históricas, naturales o económicas; el devenir histórico no es el despliegue, a lo largo de una cuarta dimensión supernumeraria, de una sucesión temporal que sólo es simple coexistencia con un espíritu absoluto o con la teoría científica acabada –la “historia concebida” de Hegel, en donde la ciencia misma pone punto final a la historia– alteridad. Por el contrario, la historia es acción, y creación de fines, creación de la justicia, de la ley y del *nomos* (institución) de la sociedad. Y la institución histórica hace efectiva la autonomía social. La creación de fines humanos se sustenta, pues, en la pura posibilidad no-causal de lo real. Castoriadis señala:

“Pero lo no-causal, aparece a otro nivel, y éste es el que importa. Aparece como comportamiento no simplemente ‘imprevisible’, sino *creador* (de los individuos, de los grupos, de las clases o de las sociedades enteras); no como simple desviación relativa a un tipo existente, sino como *posición* de un nuevo tipo de comportamiento, como *institución* de una nueva regla social, como *invención* de un nuevo objeto o de una nueva forma –brevemente, como surgimiento o producción que no se deja deducir a partir de la situación precedente, conclusión que supera las premisas o posición de nuevas premisas”¹⁴.

Así pues, la sociedad se autoinstituye, se autocrea, estableciendo un mundo humano de lenguaje y cosas, de normas y valores, de modos de vida y de muerte y, por supuesto, de individuos, de sujetos libres que llamamos ciudadanos. Más adelante se analizará la doble dimensión, imaginaria y lógico-conjuntista, de la sociedad creada: de momento nos bastará con subrayar el carácter ontológico y primeramente ideal (imaginario) de ese “reino de los fines posibles” (Kant) que implica la institución social-histórica de la sociedad.

Lo que podemos llamar fines posibles son los fantasmas sociales, las ideas que configuran y dan sentido a la realidad social, ese haz nuclearmente autorreferencial (pues es “sensación *sin materia*”) de remisiones de la conciencia. En este sentido, la *polis* se articula como un laberinto de metáforas, cuyas materializaciones concretas superan o pueden superar la materia *concreta* o *esta* metáfora en particular: de ahí que se trate de fines posibles, es decir, de cosas que pueden ser alteradas y creadas de nuevo. De una silla a una mesa, de una mesa a un armario, de un armario a una puerta, las ideas abstraen en lo sensible y presentifican lo sensible, creando un mundo para los hombres. La ciudad representa, pues, el mundo de las ideas que Platón quería fijo y determinado, sólo que aquí, en cuanto ideas surgidas de la potencia o intercomunicación fantástica, se trata de ideas que reinan en lo posible: “aquello cuyo contrario no es necesariamente

¹³ *Los dominios del hombre.*

¹⁴ *La institución imaginaria de la sociedad.*

falso” según admite Aristóteles (*Metafísica*, Libro V, 12). Esto significa finalmente que las ideas son anteriores a la lógica de la identidad (afirmación y negación, tercer excluido), y que por tanto pueden cambiar y crear nuevas referencias, nuevas determinaciones, nuevas *eide* de otra manera materializadas. Por eso se trata de fines posibles, creados por el fin en sí de la imaginación humana¹⁵.

¿A qué fines posibles sirve la autocreación humana de lenguaje y cosas? La finalidad de la filosofía y de la democracia fue siempre la vida buena (*eu zein*). Pero la posibilidad infinita de fines es tan amplia como por consiguiente los modos de considerar qué sea la vida buena. Esta consideración respecto de la vida buena enlaza la finalidad humana con la creación de cultura.

Dice Kant: “La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin en general (consiguientemente, en su libertad), es la *cultura*” (*Crítica del juicio*). La cultura es la aptitud para cualquier fin libre. La cultura es el establecimiento de un mundo humano mediante la creación social de ideas y objetos. O en otras palabras: cultura es lo que los “fines libres” (Kant) o ideas humanas crean, es decir, el sentido común de la realidad que forma y mantiene unida a la sociedad. Cultura es también la formación de ciudadanos. Pero una vez más, lo que estas ideas plantean más ampliamente en el terreno político es la *pregunta* por la justicia y por los valores de esa sociedad, tanto los que afectan a los objetos como sobre todo los que se refieren a la relación entre los sujetos.

Dicha pregunta, ligada a la cultura, antecede a cualquier valoración de una ley determinada: esa pregunta por la justicia en general es lo que da valor a una ley determinada y aquello por lo cual dicha ley y todas las demás son establecidas. Esa pregunta intenta dar respuesta, imaginaria y social, a la cuestión acuciante del ¿y ahora, qué?. Así señala Castoriadis:

“¿Hacer qué? Esta tal vez sea la interrogación más profunda que suscita la situación contemporánea: ese *qué* se refiere a los *contenidos*, a los valores sustantivos que son los que están en crisis en la sociedad en que vivimos”¹⁶.

Pero esa pregunta nace junto a la búsqueda común de la verdad: es su corolario político. De modo que cabe sostener lo siguiente: será tanto más justo hacer cualquier cosa cuanto dicha acción consista en afirmar la convivencia social, así como era más cierta la creación de verdad ligada a la intensificación del hecho de vivir.

Hasta el momento se ha analizado la aparición de la conciencia humana y la creación, dentro de una finalidad posible, de la sociedad autónoma. Y dice Castoriadis: “Queremos la autonomía de la sociedad –como individuos- por la autonomía misma y también para *poder hacer cosas*” (*Los dominios del hombre*). Este poder-hacer rompe con cualquier garantía trascendente de la ley, y por tanto con cualquier fuente extra-

¹⁵ Así pues, en tanto autocreación, la sociedad sobrepasa los límites lógicos de necesidad y contingencia: la sociedad, en tanto “selva de símbolos” (Mallarmé) o trascendencia inmanente se sostiene en la metacontingencia. Aquí se rechaza tanto los idealismos metafísicos del ser-determinado como todo el pelaje de pseudomaterialismos, dialécticos o positivistas, igualmente deterministas.

¹⁶ *Los dominios del hombre*.

social de la convivencia humana. La creación de fines que define el quehacer ético-político, o la acción libre histórico-social, significa pues la apertura ontológica de un mundo posible, ni necesario ni contingente, tal como indica Castoriadis:

“La mera conciencia de la infinita mixtura de contingencia y necesidad –de contingencia necesaria y de necesidad en último término contingente- que condiciona lo que somos, lo que hacemos y lo que pensamos, dista mucho de ser la libertad. Pero es la condición de la libertad, condición necesaria para emprender lúcidamente las acciones capaces de conducirnos a la autonomía efectiva tanto en el plano individual como en el plano colectivo”¹⁷.

No hay por tanto justicia preestablecida o acción destinada a un fin determinado¹⁸, sino posibilidad de libertad. En esta tesitura, la intersubjetividad histórico-social traza un plano de immanencia civilizada sobre el caos o primer estrato natural de la sociedad. No se trata aún de la libertad, sino de la condición de esa libertad, o sea, de lo que cabe llamar raíz de la libertad o libertad radical. No es una finalidad preestablecida la que hace efectiva o real la originaria naturaleza del hombre, sino la finalidad posible la que en la búsqueda de la verdad plantea y crea la justicia de un mundo autónomo.

El *poder-hacer libre* define, pues, la esencia política del hombre. Sustentado en el abismo del deseo de saber que intenta comunicarse, este poder da lugar al espacio político y al tiempo cultural donde lo histórico-social puede hacer efectiva la autonomía colectiva e individual de los animales fantásticos. Como señala Castoriadis:

“La naturaleza, o la esencia del hombre, es precisamente esta ‘capacidad’, esta ‘posibilidad’ en el sentido activo, positivo, no predeterminado, de *hacer ser formas distintas* de existencia social e individual”¹⁹.

Así pues, en el fin perseguido de la vida buena o justa que los mortales desean, poniendo en cuestión las condiciones mismas de la satisfacción de ese fin, nacen los valores sustantivos de una sociedad²⁰. Es decir, nace la cultura humana y en primer lugar la institución autónoma de una sociedad concreta. Como vuelve a señalar Castoriadis:

“La autonomía no es un cerco sino que es una apertura, apertura ontológica y posibilidad de sobrepasar el cerco de información, de conocimiento y de organización que caracteriza a los seres autoconstituyentes como *heterónomos*. Apertura ontológica,

¹⁷ *El ascenso de la insignificancia*.

¹⁸ Aquí yerran todos los ideales humanos que han querido moldear con corsés definitivos al hombre libre: entre ellos cabe incluir al “hombre total” de Marx, hombre que sería por fin humano al coincidir su existencia con su esencia y cuyo ser efectivo realizaría su concepto, pero también cualquier otro género acabado de *homo economicus* o similares variaciones del sujeto absoluto o individuo-sustancia de la lógica identitaria.

¹⁹ *El ascenso de la insignificancia*.

²⁰ La persecución del fin no es sólo el mismo fin, sino la apertura del fin (y por lo tanto su misma puesta en cuestión –algo así como su autocrítica). Así pues, no hay entelequia más que en el flujo inconsciente individual, cuyo intento de comunicarse rompe con su clausura y su absoluta circularidad, dando lugar por tanto a la sociedad humana. En ella no hay más discurso del método o búsqueda de la verdad que el discurso o la búsqueda misma, y su carácter indefinido: “no hay camino, se hace camino al andar”, tal es el sentido del verso de Machado. Y esto porque como señala Zambrano: “Abrir camino es la acción humana entre todas; lo propio del hombre, algo así como poner en ejercicio su ser y al par manifestarlo, pues el propio hombre es camino, él mismo” (*Persona y democracia*).

puesto que sobrepasar ese cerco significa alterar el 'sistema' de conocimiento y de organización ya existente, significa pues constituir su propio mundo según otras leyes y, por lo tanto, significa crear un nuevo *eidos* ontológico, otro sí-mismo diferente en otro mundo"²¹.

La autonomía humana no hace efectivos unos valores sustantivos predeterminados, sino que en cierto modo los crea, a partir de un primer estrato natural²², es cierto, pero no deducible ni fundable en él *por razón de su misma naturaleza*, como ya quedó suficientemente claro en los capítulos anteriores.

¿Qué puede guiar entonces la finalidad posible de las acciones que pugnan libremente por instituir la justicia social? ¿Qué criterio cultural podemos sostener para valorar lo que nos concierne y lo que hacemos, lo que decimos y lo que fabricamos y utilizamos? Sabemos que somos mortales, y que nuestra animalidad tiene la capacidad de la abstracción fantástica. Tenemos un cuerpo que quiere vivir y que traza un puente hacia los otros cuerpos: "nada es más útil al hombre que el hombre" (Spinoza). Ello entraña un poder-ser irremisible de querer comunicar que nos aboca a un poder-hacer libre y creador. Así pues, no hablamos y dialogamos para no hacernos daño, si no que no nos hacemos daño porque hablamos y dialogamos. *No hay en alguna parte un conocimiento de algún criterio de justicia que nos permita establecerla, sino que establecemos un criterio de justicia mediante la creación de un lugar donde poder reconocernos*. La justicia no publicita ni realiza una *episteme*, sino que implica la pluralidad racional que instituye la *polis* como espacio de discusión ilimitada sobre la mejor manera de vivir. La justicia es una cuestión siempre abierta.

En este sentido, cabe afirmar que la democracia implica una especie de filosofía activa, común y pública²³. Se interroga e interroga por las respuestas posibles a esa primera impaciencia animal humana. Fomenta el común dar cuenta y darse cuenta de la pluralidad de razones, que denuncia las arrogancias hipostáticas de la Razón única (*monos phronein*). La democracia, según María Zambrano, se define de la siguiente manera:

"Es el espacio de la discusión, de la libre expresión del pensamiento; el espacio donde el pensamiento, la palabra, existe por primera vez. La palabra que es arte y pensamiento. Arte porque debe persuadir. Pensamiento porque es la revelación correspondiente a un espacio que el hombre abre, de un espacio donde los dioses no cuentan"²⁴.

La democracia define el ámbito donde la diversidad de opiniones y pensamientos se pone de manifiesto, donde el juicio de gusto como universal comunicabilidad humana se hace opinión, discusión y acuerdo, que ya no baja como dádiva de algún dios sino que nace de la participación autónoma e igual de los individuos, cuya esencia está

²¹ *Los dominios del hombre*.

²² Quizá no sea inoportuno insistir en la relación entre este primer estrato natural y la acción humana: "Decir que la institución de la sociedad *se apuntala* sobre la organización del primer estrato natural quiere decir que ella no la reproduce, no la refleja, no está *determinada* por ella de ninguna manera; sino que allí encuentra una serie de condiciones, de puntos de apoyo e incitaciones, de estribos y obstáculos" (Castoriadis, en *La institución imaginaria de la sociedad*).

²³ Después de llamar "realistas" a los sofistas, dice Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos*: "Al menos se adivina que en Atenas se filosofaba *de otro modo*, sobre todo públicamente".

²⁴ *Persona y democracia*.

formada por sus actos y palabras fugaces. Pero la participación *pone en juego* esta esencia, y por eso la intersubjetividad democrática es inesencial, no existe un solo punto de vista.

En otras palabras, la democracia abre el espacio crítico donde la “aptitud para considerar todos los puntos de vista”, que define según Arendt al discernimiento (*phronesis*, prudencia), viene a sustituir a las pretensiones de la lógica que querría agotar la cuestión de la verdad en un concepto y encarnar la justicia en un Estado absoluto. Así como la conciencia dibuja un haz de remisiones que necesitan identificarse como tales para funcionar pero sin por ello verse petrificadas, la democracia es un magma de significaciones sociales imaginarias *instituido*, que no obstruye sin embargo el agujero abismal del tiempo histórico desde el que los individuos son capaces de crear nuevas significaciones de la realidad que pongan en entredicho lo establecido.

El subsuelo y la avenida principal de la ciudad han trazado, pues, un ámbito de discusión ilimitada: una comunidad de diálogo. Esta comunidad encarna la justicia social, el lugar donde todos son iguales. ¿En qué sentido?. Dice Hanna Arendt:

“[No en el sentido de que] todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos, sino simplemente de que todos tienen el mismo derecho a la actividad política, y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros”²⁵.

Los griegos designaban esta igualdad como *isonomia*; Polibio la llamó más tarde *isegoria*, y finalmente se conoció como *isologia*. Pero se trataba siempre de hacer posible un hablar libre, puntualiza la pensadora judía: “Hablar en la forma de ordenar, y escuchar en la forma de obedecer no tenían el valor de los verdaderos hablar y escuchar; no eran libertad de palabra” (*¿Qué es la política?*). Pues sólo esta forma de hablar libremente da cuenta (*logon didonai*) y se da cuenta de la pluralidad de los puntos de vista, haciendo efectiva la igual participación humana en los asuntos públicos. Sólo esta forma de hablar constituye la justicia social porque sólo a través de ella puede darse verdadero *reconocimiento de lo humano por lo humano*, y además, creación de humanidad.

En resumen, la puesta en común de los imaginarios radicales origina el imaginario social que alimenta la actividad histórico-social, o el *sentido de la convivencia política*. Ésta no consiste pues en un representar-decir que revela la verdad del ser o algún otro misterio insondable, sino en la actividad autónoma creadora de fines, es decir, en la actividad revolucionaria y autoinstituyente de los hombres. La revolución, en fin, proyecta sobre el subsuelo sin fondo del mundo y de los mortales un plano inmanente de finalidad posible donde la autonomía individual y colectiva de los mismos puede hacerse efectiva. Savater resume el proyecto de autonomía de la revolución democrática en los siguientes términos:

“¿En qué consiste la revolución democrática? *En convertir a los individuos en portadores del sentido político de la sociedad*. Sirve de cimiento y aliento por tanto de

²⁵ *¿Qué es la política?*.

la revolución filosófica, que estriba también en convertir a los individuos en portadores del sentido racional de la realidad”²⁶.

Sin embargo, queda aún por elucidar qué valores comporta este sentido político de la sociedad. ¿Hay algún criterio moral que sirva como pauta de la discusión y actividad instituyente de la justicia democrática?

Hanna Arendt sitúa como primera virtud política la virtud negativa de la *phronesis* - la prudencia aristotélica ya antes aludida. En este sentido suscribo enteramente el siguiente dictamen de Adorno y Horkheimer: “Hay una sola expresión para la verdad: el pensamiento que niega la injusticia” (*Dialéctica de la Ilustración*). Pero este pensamiento que niega la injusticia sólo puede nacer de la semilla vitalista del campo moral. He aquí el porqué proyectivamente positivo, esto es, *exigente*, del pensamiento que rechaza la injusticia, que ni da ni quita la razón a quien no quiere compartirla y prefiere mandar u obedecer. La conciencia ética del hombre exige ya su institucionalización y su universalización política, y esta exigencia es además, como bien dice Castoriadis, revolucionaria. Por lo tanto, la virtud negativa de la prudencia tiene unos efectos positivos por cuanto supone el rechazo de aquello que quiere cortar su raíz moral.

Y ahora la gran pregunta: ¿cuál es esta raíz? Como vimos, se trata del amor propio. Se trata de la gota de entusiasmo inherente al ser psíquico y social-histórico que el hombre vivo es; esa gota que colma por lo tanto el vaso de la lógica identitaria que querría *paralizar* la virtud activa de la prudencia. La cordura resulta ciertamente una virtud negativa. Pero tiene efectos activos, o revolucionarios, ya que da respuesta a la exigencia entusiasta que nace del amor propio.

Ahora bien, aun cuando afirma la primera potencia humana, el amor propio *pone paradójicamente de manifiesto la impotencia radical del hombre*, pues por sí solo no puede nada. Por eso la prudencia, virtud pública, tiene un rasgo eminentemente negativo, o si se prefiere pesimista: vocea públicamente la impotencia frustrante que la ruptura con la omnipotencia del niño supone su acceso a la sociedad. Pero así es como de esta forma todo nuestro miedo, toda nuestra agonía, toda la impaciencia, toda la insatisfacción humanas que a lo largo de los siglos y de los regímenes de organización social han tendido a la solución fanática de la ilusión de la omnipotencia, quedan relativizadas por esta impotencia, que lejos de ser culpabilizada por el incumplimiento de las expectativas de la omnipotencia, da el impulso definitivo a la potencia verdaderamente humana: a la convivencia democrática.

De modo que la institución democrática supone la desculpabilización de la impotencia que habita en el corazón animal de los hombres. Desculpabilización del fracaso de su ser animal, de la frustración que provoca la ruptura con la mónada psíquica, del dolor inevitable que acompaña al placer, de la intimidad perdida e incesantemente buscada²⁷. Y es que en ese corazón impotente sigue rugiendo el

²⁶ *Diccionario filosófico*.

²⁷ Cabe citar en este punto unas definitivamente acertadas palabras de Castoriadis: “La socialización de la psique —y sencillamente su misma supervivencia— exige que se le haga reconocer y aceptar que el deseo en el sentido verdadero, el deseo originario, es irrealizable. Ahora bien, en las sociedades heterónomas siempre se hizo esto al prohibir la representación, al bloquear el flujo representativo, la imaginación radical. En suma, la sociedad aplicó al revés el esquema mismo de funcionamiento del inconsciente originario: a la ‘omnipotencia del pensamiento’ (inconsciente), la sociedad respondió tratando de realizar

entusiasmo, verdadero motor ético de la cordura política. En este sentido Agamben ha señalado:

“Sólo una potencia que puede tanto la potencia como la impotencia es, por ello, la potencia suprema (...). Por ello no hay lugar en la ética para el arrepentimiento; por eso la única experiencia ética (que como tal no puede ser tarea ni decisión subjetiva) es ser la (propia) potencia, existir la (propia) posibilidad; exponer en toda forma su propio ser amorfo y en todo acto la propia inactualidad”²⁸.

De ahí que la tarea política y cultural que resguarda y promueve esa experiencia ética única que en el capítulo anterior daba lugar a la hospitalidad, constituya una tarea desculpabilizadora, y no otra cosa quiso decir Spinoza cuando en su *Ética* contrapuso el “contento de sí” al arrepentimiento²⁹.

El pesimismo de la prudencia activa no supone aquí cinismo o escepticismo o milenarismo redentor, ni mucho menos fanatismo, sino relativismo positivo, optimismo trágico. De ahí que la idea humana de la democracia sea una idea trágica, pues nace de ese corazón herido de la fiera. La prudencia que ha conservado su corazón entusiasta es por ello más que negativa o positiva, es creadora, y en esa creación el hombre conserva su inocencia y promueve su contento de sí. Este sentimiento que por lo demás Kant enlazaba con la misma idea de dignidad otorga, finalmente, la medida indeterminada del verdadero misterio: el misterio de lo humano.

Un apunte final. Hay en la historia de la literatura una novela que ejemplifica la inocencia amorfa e inactual con la que se moldea la gran construcción democrática. Se trata del relato de Herman Melville titulado *Billy Budd*, donde el joven marinero salido del buque mercante *Derechos del hombre* se embarca en el buque de guerra *Bellipotent*, y en donde tras ser acusado de una falta que no cometió, se verá impedido de defender su inocencia y por consiguiente mortalmente ejecutado. Regresamos así al tema inicial de lo indecible para poner punto final a esta primera aproximación al problema que nos preocupa.

¿Por qué no puede hablar Billy Budd? ¿Por qué no se defiende? Porque no ve reconocida su humanidad, su indefensión, su desamparo ontológico, su inocencia radical. Y sin embargo -he aquí lo que da la talla de su coraje- intenta hablar, intenta comunicarse, intenta decir lo que la necia servidumbre querría ver por siempre silenciado. Esto se ve muy bien en la película que Peter Ustinov dirigió basándose en el relato de Melville. Tal vez Billy Budd tampoco podría haberlo dicho todo. Tal vez. Pero no se trata ni se puede decirlo todo, sino de querer decirse y decir nuestra impotencia, que nos hace querer decirla y comunicarla para potenciarnos y aliviarnos. Pues la impotencia también revela un exceso. Billy Budd no calla lo que quiere decir, sino que

la *impotencia* de ese pensamiento, por lo tanto del *pensamiento* como único medio de limitar los *actos*. Esto va mucho más lejos que el ‘superyó severo y cruel’ de Freud; esto se hizo siempre mediante una *mutilación* de la imaginación radical de la psique” (*Los dominios del hombre*).

²⁸ *La comunidad que viene*.

²⁹ La omnipotencia que pretende erigirse en salvaguarda y garantía trascendente de la condición trágica de los mortales no sólo obstruye su autonomía política sino que culpabiliza este fondo impotente de su entusiasmo moral. Pero como ha escrito Ferlosio, lo que caracteriza como evidente al acto moral es su impunidad (véase el excelente artículo “La señal de Caín”, en *El alma y la vergüenza*, donde Ferlosio contrapone la impunidad moral al principio retributivo del derecho que judicializa, usurpatoriamente, la actividad política).

más bien no dice lo que el acusador quiere que diga. En su gesto impotente, el joven marinero demuestra el noble empeño del que nace la democracia, y que el buque de guerra *Bellipotent* olvidó para siempre: ese amor a la libertad que quiere compartir la alegría de vivir y no la pena de muerte.

3. La realidad social y el individuo

En las páginas siguientes seguiremos relacionando el nacimiento de la filosofía con la creación de la democracia. Dicha relación abre el camino de la institución de la autonomía social. Pero el contenido más importante de este apartado está destinado a elucidar el doble aspecto imaginario y lógico que la institución social de la autonomía deja al descubierto. De entrada cabe señalar que este doble aspecto hincó sus raíces en el fondo mortal de la socialización humana. Castoriadis señala:

“Un ser –individuo o sociedad-, no puede ser autónomo si no ha aceptado su mortalidad. Una verdadera democracia –no una ‘democracia’ simplemente procedimental-, una sociedad autorreflexiva, que se autoinstituye y que siempre puede poner en cuestión sus instituciones y sus significaciones, vive precisamente asumiendo la mortalidad virtual de toda significación instituida”³⁰.

Por eso el régimen democrático se define como un régimen trágico y no como una religión o una oficina de recursos humanos. Trágico quiere decir aquí mortal, arriesgado, e implica la asunción de la propia posibilidad de autodestrucción. El transatlántico democrático no es un invulnerable *Titanic*, pero como éste puede irse a pique si los hombres no se hacen cargo de su rumbo. ¿Cuál es este rumbo? No lo hay, no está previamente trazado, el rumbo es el viaje y el viaje es la misma convivencia dentro del barco. Se navega sobre las aguas infinitas de la desemejanza, e importa más no dar bandazos o naufragar que llegar a algún puerto inexistente: el rumbo, como en el poema de Lucrecio, es la flecha misma. De ahí que la democracia constituya el régimen de la autolimitación, de la libertad, una sociedad autónoma y no el pálido reflejo de un ser ubicuo y atemporal.

Pero ello indica hasta qué punto la democracia es una creación y un invento humanos, vinculados al primer asombro filosófico. Así dice Castoriadis:

“De entre las creaciones de la historia humana, una de ellas es singularmente singular: la que permite que determinada sociedad se ponga a sí misma en cuestión. Creación de la idea de autonomía, de reflexión sobre sí misma, de crítica y de autocritica, de interrogación que no conoce ni acepta ningún límite. Creación, pues, al mismo tiempo de la democracia y de la filosofía. Pues así como un filósofo no acepta ningún límite externo a su pensamiento, del mismo modo la democracia no reconoce límites externos a su poder instituyente, sus únicos límites resultan de su autolimitación”³¹.

Mientras que la filosofía pone en cuestión las representaciones instituidas de la sociedad y no se detiene ante un postulado último que no puede ser discutido (por

³⁰ *El ascenso de la insignificancia.*

³¹ *Ibidem.*

ejemplo, el Texto que funda una religión, que debe ser verdadero en cuanto es divino, y que simplemente da lugar a una sutilísima pero finalmente limitada interpretación de su contenido sagrado), la democracia no sólo consiste en que la sociedad se dé sus propias leyes sino en podérselas replantear, y en replantear las cuestiones de justicia y libertad a ellas vinculadas, en el marco normal de su funcionamiento. Castoriadis vuelve a señalar:

“Una sociedad autónoma, una sociedad verdaderamente democrática, es una sociedad que pone en cuestión todo sentido preestablecido, y en la que, por esto mismo, queda liberada la *creación de significaciones nuevas*. Y, en tal sociedad, cada individuo es libre de crear para su vida el sentido que quiera (y que pueda). Pero es absurdo pensar que pueda hacerlo fuera de todo contexto y de todo condicionamiento social-histórico”³².

Este último matiz nos introduce dentro de un nuevo campo, el de lo histórico-social. El sujeto colectivo de la democracia somos *nosotros los mortales* (las tragedias griegas no se cansan de repetir a sus héroes: *thnêta phroneîn* –piensa como un mortal, recuerda que eres mortal). Pero ese nosotros se proyecta individual y colectivamente en un espacio-tiempo histórico-social en el que ya existen representaciones instituidas, y en el que por eso mismo puede ser factible la creación de nuevas significaciones. Ello no asegura ninguna inmortalidad, pero dota de *sentido humano* al paso por la vida mortal.

Si se ha subrayado la cuestión del sentido humano es porque muy otra resulta la respuesta religiosa al caos que nos habita y que subyace al mundo. Como antes se dijo, la religión mantiene una relación directa con cualquier heteronomía social. Castoriadis señala:

“La relación profunda y orgánica de la religión con la heteronomía de la sociedad se expresa en esta doble relación: toda religión incluye en su sistema de creencias el origen de la institución, y la institución de la sociedad incluye siempre la interpretación de su origen como algo extrasocial y así remite a la religión”³³.

La religión, como la heteronomía surgida de la ontología del ser-determinado que recorre la historia de la filosofía desde Parménides hasta Hegel, insiste en identificar ser y significación. La solución a la infinita desemejanza sobre la que se asienta la sociedad, al pozo sin fondo que el mismo hombre es, consistió para la religión heterónoma en relacionar y unir origen del mundo y origen de la sociedad, significación del ser y ser de la significación: todo lo que es se puede reducir a las mismas significaciones: unidad del ser = unidad política.

Pero ello tiene como consecuencia, buscada y querida, desde luego tanto por la religión como por la lógica-ontología unitaria, la supresión del caos y del tiempo. Queriendo establecer la sociedad en correspondencia con un ser-así fijo del mundo, se allanaban los pliegues del mar desigual y se tapaba el pozo sin fondo humano. O bien se estableció una idealidad como conservación intemporal, sobre todo en Platón, o bien se utilizó una dialéctica como superación acumulativa y recuperación integral del acaecer en lo absoluto, caso específico de Hegel.

³² *Ibidem*.

³³ *Los dominios del hombre*.

Sin embargo, la sociedad sigue zozobrando sobre lo inaprehensible. La democracia sigue siendo el resultado de una creación humana de sentido (inmaterial) político porque sigue siendo esta misma creación histórico-social. Y la historia es autoinstitución, emergencia de lo que no se inscribe en sus causas o condiciones, de lo que no es repetición ni variación de lo ya existente. Castoriadis indica:

“La creación democrática, deroga toda fuente trascendente de significación, en todo caso en el espacio público, pero de hecho también, si se lleva hasta sus últimas consecuencias, en lo que concierne al individuo ‘privado’”³⁴.

De modo que lo histórico-social supone la alteración y autoalteración de la sociedad. Presupone, según Castoriadis, lo siguiente:

“La aceptación del hecho de que no hay, cual tesoro oculto que hubiera de hallarse, ‘significación’ en el ser, en el mundo, en la historia, en nuestra vida: que somos nosotros quienes creamos la significación en el fondo de lo sin fondo, el sentido en el fondo del a-sentido; que también somos nosotros quienes damos forma al caos con nuestro pensamiento, nuestra acción, nuestro trabajo, nuestras obras; que por tanto esta significación no tiene ninguna ‘garantía’ exterior a ella misma”³⁵.

Así pues, somos nosotros los mortales quienes hacemos nuestras propias leyes. Este fue el lema de la constitución americana: *we are the people*; y cabría añadir, tal como en los conciertos de protesta contra la pobreza de África, en el año 1984: *we are the world*. Los griegos decían: “La ley somos nosotros, la *polis* somos nosotros”. Lo cual nos remite a la igualdad humana, no en un sentido uniformista, sino en lo que se refiere a la igual participación y ejercicio efectivo de la libertad de cada cual en el gobierno de los asuntos públicos. Nosotros somos los fugazmente semejantes (*homoioi*). Nosotros somos nuestra propia garantía, es decir, la sola garantía de la democracia es nuestra autolimitación, nuestra autonomía. Como señala Castoriadis:

“La autonomía de la sociedad presupone evidentemente el reconocimiento explícito de que la institución de la sociedad es autoinstitución. (...) Significa apertura permanente de la cuestión abismal: ¿cuál puede ser la *medida* de la sociedad si no existe ningún *patrón* extrasocial?, ¿cuál puede ser y cuál debe ser la ley si ninguna norma exterior le sirve de término de comparación? ¿Cuál puede ser la vida en el abismo una vez que se comprende que es absurdo asignar al abismo una figura precisa, por más que se trate de una idea, de un valor, de un sentido determinado una vez por todas?”³⁶.

Esta es la cuestión esencial de la democracia y de la filosofía: sin patrón y sin rumbo, qué hacer, qué decir, cómo vivir. Pero se trata de una cuestión abierta: la misma democracia abre este interrogante, significa su apertura, y no tanto su respuesta definitiva como su permanente replanteamiento. Se imaginan respuestas, claro está, pues de otro modo no se podría vivir ni un segundo, pero no son respuestas preexistentes en lo que hay, sino que son ideas y actos que antes de dar respuesta se preguntan y dialogan, y en este preguntar y dialogar imaginan y crean el sentido de cualquier respuesta concreta: sentido humano que da forma al a-sentido del ser, y que pone en común la diversidad de respuestas humanas al qué hacer, qué decir, cómo vivir

³⁴ *El ascenso de la insignificancia*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Los dominios del hombre*.

social. Pero esta respuesta humana al abismo abierto por la democracia encierra un doble aspecto, el lógico y el imaginario.

En principio, hay una multiplicidad primordial que la religión o el pensamiento heredado quieren reducir a la correspondencia entre ser, unidad y sentido. ¿Cuál ha sido, en cambio, la respuesta compleja de la sociedad autónoma a esta cuestión? Dice Zambrano:

“La democracia es el régimen de la unidad de la multiplicidad, del reconocimiento, por tanto, de todas las diversidades, de todas las diferencias de situación”³⁷.

Es decir, la democracia implica también en cierto modo una unidad, pero se trata de la unidad instituida del recíproco reconocimiento de la pluralidad, y por tanto se trata de una unidad controvertida. No cabe, pues, reducción a la equivalencia con el ser y el sentido, sino, por un lado, creación de todo lo que puede ser llamado sentido o ser, y por otro, materialización posterior pero no definitiva de *lo que tiene sentido que sea conocido y manejado*. Aquí emerge la dicotomía entre sociedad instituida y sociedad instituyente, o entre imaginario radical y lógica conjuntista-identitaria.

Pongamos un caso práctico y cotidiano. Supongamos que entramos en el vagón de un metro. Se pone en marcha. Este metro se mueve sobre unos raíles fijados a una tierra que según parece también se mueve: ¿qué hacemos aquí toda esta gente? ¿Qué está pasando? ¿Por qué se mueve y se mueve así este trasto? Podemos observar que el funcionamiento del vagón y su mismo movimiento han requerido cálculos físico-matemáticos que debieron comparar e identificar ciertos datos para poder poner en marcha la construcción de los raíles, el mismo vagón y su propulsión eléctrica. No hay sociedad sin aritmética. Este es el aspecto conjuntista-identitario de la realidad: el conocimiento de que el metro es un instrumento material que funciona, el conocimiento de lo que lo ha fabricado y el conocimiento que los maquinistas deben compartir para no descarrilar el metro contra la pared. Pero también podemos constatar que ha sido un invento enteramente humano, que antes de esos cálculos lógicos se debió imaginar la posibilidad de que algo así se pusiese en marcha. Sin lógica *no se puede hacer nada*, pero sin imaginación *no hay nada que hacer*. Tal como sostiene Castoriadis: “Análisis y síntesis, abstracción y construcción presuponen la imaginación”. Es decir, sin lógica ese metro no podría funcionar, pero sin imaginación no habría habido ni metro ni lógica ninguna en el hecho de que estemos ahora aquí transportándonos junto a otros individuos en el metro. Este es el aspecto imaginario de la realidad, la sensación inmaterial que da un sentido común a la experiencia que estamos viviendo, y al hecho mismo que el maquinista no descarrile el metro contra la pared.

Castoriadis separa en términos de *legein* y *teukhein* los factores conjuntistas-identitarios que caracterizan al ser humano: esto es, lenguaje y técnica. Son determinaciones basadas en relaciones de causa-efecto, medio-fin, o de implicación lógica. El lenguaje constituye una relación signitativa. La técnica una relación de finalidad. Pero el lenguaje se divide en lengua y código, en la doble dimensión indeterminada y funcional del lenguaje y del representar-decir social. Lo mismo sucede con la técnica, que tiene su dimensión irregular y la otra componente ineliminable del hacer social, su dimensión instrumental.

³⁷ *Persona y democracia*.

Analicemos el caso ejemplar del tiempo. Hay un tiempo social, eminentemente identitario, que corresponde a las fechas del calendario. Es un tiempo medido en períodos y que nos da la referencia para poder establecer ciertos criterios de interacción razonable. Pero hay también un tiempo imaginario, cualitativo, no medible, inhomogéneo, interiormente diferenciado: el tiempo que otorga significación humana al calendario y a los horarios del día. Por eso, en un régimen democrático, el tiempo identitario debe contener la posibilidad del acontecimiento, del instante crítico posible que denominamos *kairós*. La institución del tiempo como calendario debe contener la posibilidad de lo accidental, la ruptura de la sucesión, debe resguardar la emergencia de la alteridad. De otro modo se suprime realmente el tiempo, y el Dios-relojero impide por tanto la posibilidad de la autoinstitución de la sociedad. Tal como indica Castoriadis:

“El tiempo del hacer debe, pues, ser instituido como conteniendo también singularidades no determinables de antemano, como posibilidad de la aparición de lo irregular, del accidente, del acontecimiento, de la ruptura de la recurrencia. Debe, en su institución, preservar o manejar la emergencia de la alteridad como posible, y esto intrínsecamente (no como posibilidad milagrosa o acto mágico)”³⁸.

Respecto del lenguaje y de la técnica sucede lo mismo. Lo propio del aspecto identitario del lenguaje es la *designación* (de cosas, de individuos, etc.). La designación establece una relación signitiva entre aquello que designa y lo designado, entre el signo y el objeto. Sus caracteres principales son por tanto la inequívocidad: si esta camisa es roja, no puede tratarse de otra cosa que de *esta camisa roja*. El lenguaje sigue pues una lógica que afirma o niega, y que no permite la contradicción o un tercer término en la relación. Esto corresponde a la potencia codificadora o identificadora del representar-decir social, que establece una equivalencia inequívoca entre el signo y el objeto. Castoriadis dice:

“Para que haya comunicación social, (y por otra parte, pensamiento), debe haber y es necesario que haya equivalencia *en cuanto al legein* (y también *en cuanto al teukhein*) de ‘lo que’, en cada uno, corresponde al signo social y que esta equivalencia mediatice el acceso a las significaciones”³⁹.

Ahora bien, la relación signitiva del lenguaje supone una equivalencia *instituida*. Lo cual significa que, sobre todo en lo que se refiere al puro pensamiento, el lenguaje no sigue una lógica identitaria sino que emerge de la imaginación. Antes de que haya comunicación social hay *intento* de comunicación -de otro modo, no habría estrictamente hablando filosofía. Así pues, el carácter instituido de la equivalencia entre signo y objeto no pone de manifiesto más que el fondo imaginario del lenguaje, su contenido propiamente lingüístico y creador. ¿Por qué? Porque aun siendo inequívoca, la relación signitiva es inconstructible a partir de algún fundamento determinado. Esto significa que la relación signitiva es en sí irreductible y por lo tanto, en cuanto significación, radicalmente indeterminada. Lo que define propiamente la relación signitiva en cuanto institución (código) de lo instituyente (lengua) es el *quid pro quo* de la representación. Esta camisa es roja, pero esta camisa, y este color rojo, y esta camisa roja no son sino creaciones nacidas de la fantasía humana, bien que a partir de un estrato natural, pero no determinadas por el mismo ni agotables en su materialización. Por eso

³⁸ *La institución imaginaria de la sociedad.*

³⁹ *Ibidem.*

la conciencia es haz inextricable de remisiones, y no el recéptaculo o emisor vacío de voces de mando.

Algo parecido ocurre con la capacidad técnica humana, cuyo aspecto conjuntista-identitario consiste en reunir, ajustar, fabricar y construir. Todo ello supone una relación de finalidad entre el hombre y la cosa que debe funcionar en términos de instrumentalidad. Así pues, hay comunicación social porque hay *manejo* de la realidad. Sin embargo, la relación de finalidad no se asienta sobre ninguna finalidad preestablecida o determinada, sino que constituye una creación humana surgida de ciertos datos inmediatos de la realidad, pero ni deducible ni fundada en ellos. De modo que la relación instrumental de finalidad que por ejemplo un leñador pueda tener con su hacha se asienta sobre lo inmanejable de la realidad. Ese no-a-la-mano que aparece como tal en el manejo del hacha, da sentido humano al instrumento que utiliza el leñador para cortar los árboles, un sentido que, como se ve, sobrepasa la mera exigencia de supervivencia (el popular “hay que comer”) y ofrece más amplia respuesta al cómo hay que ganarse el pan. El hombre, por ser hombre, se crea necesidades extra-biológicas, y por eso quiere que su conquista del pan implique un proyecto significativo que acompaña al plan técnico de hacerlo y comerlo. Ese sentido, por lo que se refiere a la relación instrumental de finalidad, se lo otorga su relación humana con lo inmanejable, que lo define propiamente como hombre y no como bestia de carga⁴⁰.

Y es que la institución, toda institución social, tanto la de los individuos como la de las cosas, está abierta a lo desconocido. Castoriadis ha señalado:

“La existencia efectiva de lo social está siempre dislocada interiormente o, como se prefiere decir, constituida en sí por el afuera de sí (...) Y eso en y por lo cual lo social se figura y se hace ser, la institución, es lo que es en tanto que, fundada para atrás, lo ha sido para hacer posible la recepción de lo que está delante, puesto que la institución no es nada si no es forma, regla y condición de lo que todavía no es, tentativa siempre exitosa y siempre imposible de establecer el ‘presente’ de la sociedad como superándose por ambos lados y de hacer coexistir ahí tanto el pasado como el porvenir”⁴¹.

Esta camisa, y este color rojo, y este hacha no sólo son lo que *yo* digo/comunico o fabrico/utilizo sino que son *instituciones comunes*, significaciones imaginarias sociales que nos sirven para entendernos y relacionarnos. Aristóteles decía bien que los principios generales de la demostración de su *Metafísica* (identidad, no contradicción, tercer excluido) eran necesarios para “entenderse”, pero olvidó añadir que ni son los primeros ni los principales, pues aun siendo igualmente indispensables, antes surge el poder intelectual de la imaginación. Del gran brote poético de la razón común nos habló el gran Demócrito, tatarabuelo de todos los materialistas, para quien las sensaciones mismas de frío y de calor son instituciones sociales no predeterminadas por la presión atmosférica, aunque evidentemente dependientes de ella. Sin duda no le faltaba razón. ¿Cómo si no explicar que el mar fuera para los griegos “del color del vino” cuando para nosotros es obvia y monótonamente azul-verde? ¿Alguien ha bebido alguna vez un vino

⁴⁰ De ahí que la abstrusa separación entre trabajo intelectual y trabajo manual, sobre la que se asienta la injusta separación entre nacidos-para-gobernar y nacidos-para-ser-gobernados, carezca de todo sentido humano. Del enfrentamiento del hombre con lo indeterminado e inmanejable de la realidad surge la medida indefinida de lo humano.

⁴¹ *La institución imaginaria de la sociedad*.

de color azul? ¿Cómo explicar si no que las bromas sexuales sean chistes verdes para los españoles mientras que para los ingleses son chistes azules? Y así sucesivamente.

Hay, pues, una sociedad instituida y una sociedad instituyente. Una actualidad y una virtualidad, o inactualidad. No hay un sentido propio de las cosas, como en los individuos tampoco hay una verdad propia sino una búsqueda común que los aproxima a la justicia. Hay siempre una doble dimensión social, imaginaria e identitaria, cuyos intrincados entresijos configuran la *significación* de una determinación y la *determinación* de una significación. En el caso del lenguaje, se da a la vez un término de referencia suficiente en cuanto al uso distinto y claro de una palabra y una significación de la misma que remite a una indefinida amalgama de otras significaciones o a un conglomerado indefinido de aspectos de lo que es y se dice. Hablar es estar siempre y simultáneamente en estas dos dimensiones.

Por tanto, tal como señala Castoriadis, “abolir la heteronomía no significa abolir la diferencia entre sociedad instituyente y sociedad instituida -lo que resultaría, de todos modos imposible-, sino abolir el *avasallamiento* de la primera por la segunda” (*La exigencia revolucionaria*). Y esta es la tarea del proyecto democrático, también denominado proyecto ilustrado, de autonomía o emancipación.

Pero volvamos al principio de esta digresión. Pues sin duda, de todas las instituciones sociales, la más urgente y la más compleja, es la institución del individuo autónomo. ¿Cuál es la significación imaginaria social del individuo que instituye la democracia? “En verdad”, señala María Zambrano, “individuo quiere decir para esta clase de regímenes, distinción, variación, algo cualitativamente diferente” (*Persona y democracia*). Es el hombre el que aparece en la ciudad *como hombre*, en su ser humano, como resto inasimilable a la homogeneidad del ser e irreductible a la uniformidad social. Lo inédito y novedoso de la democracia es la aparición del ciudadano o habitante en su simple condición humana, sin más máscaras que la propia potencia fantástica de su conciencia. De ahí que en ésta no resuena ninguna voz ajena e imperativa, sino que su misma potencia desea darse voz y dar voz al cuerpo que la porta: se abstrae en lo sensible y se presenta como sensible, como *máscara social* -lo que etimológicamente pone en relación al haz inextricable de remisiones de la conciencia individual con la idea de *persona*, en donde lo que resuena son los fantasmas, las narraciones mentales, las ideas, las metáforas, los conceptos incorpóreos de su propio ser psíquico y social-histórico.

¿Cómo instituir entonces esta gota que rebosa del vaso del ser-determinado? Esta pregunta esconde la petición de principio que la lógica-ontología unitaria siempre ha planteado. Pues, de hecho, el individuo y la institución autónoma de la sociedad aparecen juntos y simultáneamente, cosa que dicha ontología nunca pudo comprender, ni directa, ni ideal ni dialécticamente. Cabe recurrir una vez más a Cornelius Castoriadis para detallar mejor los pormenores del problema:

“Y si Grecia inaugura la libertad en un sentido profundo, a pesar de la esclavitud y de la condición de la mujer, es porque todos *pueden* pensar de modo diferente. Para que el individuo pueda pensar ‘libremente’, incluso en su fuero interno, es preciso que la sociedad lo adiestre y lo eduque, lo elabore, como *individuo capaz de pensar libremente*; empresa que muy pocas sociedades han llevado a cabo en la historia. Ello exige ante todo la *creación*, la institución, de un *espacio público* de pensamiento abierto

a la interrogación, lo que excluye inmediatamente, como es evidente, la posición de la ley, de la institución, como realidad inmutable, igual que excluye radicalmente la idea de un origen trascendente de la institución, de una ley otorgada por Dios o por los dioses, por la Naturaleza o incluso por la Razón, al menos si por Razón se entiende un conjunto de determinaciones exhaustivas, categóricas y a-temporales, si entendemos por ello algo más que el movimiento mismo del pensamiento humano. Al mismo tiempo, y correlativamente, esto implica una educación en el más profundo de los sentidos, una *paideia* formadora de individuos que dispongan de la posibilidad efectiva de pensar por sí mismos (lo que, una vez más, representa *lo último en el mundo* que el ser humano poseería congénitamente o por dotación divina)⁴².

En esta larga cita se han introducido de rondón cuestiones como la ley o la educación que serán tratadas más adelante. De momento, analicemos brevemente la institución del “individuo capaz de pensar libremente”.

Esta institución es el objetivo de la socialización del imaginario⁴³. El resultado es el individuo capaz de pensar libremente en un espacio público donde se encuentra con una pluralidad de pensamientos y opiniones. Este *individuo libre*, producto cultural más refinado de la gran obra de arte de la democracia, representa el ideal de lo que podríamos llamar individualismo democrático: objetivo de la educación socializadora para la igual participación de los ciudadanos en los asuntos públicos, lo cual no excluye ciertos componentes agónicos o incluso aristocráticos sino que los presupone. Pues no se trata de uniformidad social, ni de igualdad realizada en un final preestablecido⁴⁴, sino de igualdad *en* el ejercicio *libre* de la capacidad de pensar y actuar: igualdad por lo tanto de las *condiciones para* ese ejercicio, pero no de la *capacidad efectiva del ejercicio mismo*. A esto parece que se refiere la voluntad marxista de definir la justicia por la máxima de “a cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus capacidades”, y por supuesto una justicia auténticamente liberal.

La mónada psíquica, demente, del ejemplar singular de *homo sapiens* se transforma en individuo social mediante la imposición de un conjunto de lenguajes y modos de comportamiento social destinados a hacerle cargo de su libertad *positiva*. De tal magma social de lenguajes y comportamientos emerge el individualismo, de cuya realización, según opinaba Erich Fromm, depende la salud de la democracia:

“La crisis política y cultural de nuestros días no se debe, por otra parte, al exceso de individualismo, sino al hecho de que lo que creemos ser tal se ha reducido a una cáscara vacía. La victoria de la libertad es solamente posible si la democracia llega a constituir una sociedad en la que el individuo, su desarrollo y felicidad constituyan el fin y el

⁴² *La exigencia revolucionaria*.

⁴³ En *La institución imaginaria de la sociedad* Castoriadis desarrolla un extenso estudio de los aspectos psicoanalíticos de esta socialización. Sin poder entrar en ellos a fondo, me limitaré a señalar la “sublimación” de la psique y la “civilización” del imaginario social que llevan a cabo, respectivamente, una idiogénesis/psicogénesis y una koinogénesis/sociogénesis. El resultado es que “no podemos pensar una percepción individual esencialmente independiente de la institución social del individuo, de la cosa, del mundo. E inversamente, no podemos pensar esta institución, en su hecho de ser, su modo de ser y *lo que* cada vez ella es, más que como creación del imaginario social, imposible de deducir o construir a partir de la supuesta percepción canónica de un mundo y de cosas eternas por un hombre eterno”.

⁴⁴ A esta pseudoigualdad o contaminación teológica de la igualdad se refieren Adorno y Horkheimer cuando señalan: “El fascismo fue la evolución de la igualdad ante el derecho hasta la negación del derecho mediante la igualdad” (*Dialéctica de la Ilustración*). No muy otra fue la evolución del comunismo en el siglo XX.

propósito de la cultura; en la que la vida no necesite justificarse por el éxito o por cualquier otra cosa, y en la que el individuo no se vea subordinado ni sea objeto de manipulaciones por parte de ningún poder exterior a él mismo, ya sea el Estado o la organización económica”⁴⁵.

La preeminencia del individuo libre pone de manifiesto el carácter trágico de la democracia. Según Adorno y Horkheimer, “la liquidación de lo trágico confirma la liquidación del individuo” (*Dialéctica de la Ilustración*). Un dictamen severo, no cabe duda, pero lleno de razón. Pues esta liquidación se lleva a cabo mediante determinadas relaciones sociales que convierten al individuo “en un nudo de reacciones y comportamientos convencionales que objetivamente se esperan de él”: la célebre *reificación* de los hombres, “iguales entre sí por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida” (*ibidem*). Por eso el individualismo democrático no entroniza esa especie de individuo-sustancia aislado y subsumido en la coacción social del capitalismo anti-democrático, sino que nace al mismo tiempo que la autoinstitución colectiva de la sociedad. El individuo libre y la sociedad autónoma son concomitantes, dos caras de una misma moneda. Y ello porque el individuo no podría pensar libremente si no hubiese una pluralidad de opiniones y pensamientos incluso contrarios, y tal diversidad no puede darse más que en una sociedad verdaderamente *abierta*, es decir, trágica. Por eso defiende Castoriadis que la obra más democrática del teatro griego, por su denuncia del *monos phronein*, por su reivindicación de la *philia*, por su admiración por el asombroso animal llamado *hombre*, y por poner en escena la doble vinculación entre los mortales y la ciudad⁴⁶, fue la *Antígona* de Sófocles.

Las consecuencias de lo mantenido hasta ahora es que toda realidad verdaderamente humana es una realidad social: no hay más realidad que la socialmente instituida o instituable. La conciencia abriga de alguna forma al animal inquieto, pues en tanto que presupone el diálogo permite resguardarle de su intemperie radical. Pero no lo hace siguiendo primariamente un lenguaje de orden y mando, de sí o no; la conciencia contiene una dimensión, a pesar y porque ya es social, también imaginaria, indefinida. Por eso el diálogo se comunica a través de un lenguaje crítico, nacido por tanto del juicio (*krisis*) que cabe entender como sentido común, nacido de la imaginación y vinculado a la interrogación filosófica⁴⁷. He aquí, por tanto, el vínculo indisoluble de la filosofía con la democracia, y el nacimiento del individuo histórico-social.

⁴⁵ *El miedo a la libertad*.

⁴⁶ Pero todo eso estaba germinando ya en el teatro griego primerizo, “que surgió del coro trágico y en su origen era coro y nada más que coro”, dice Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. Y tal como ha señalado Félix de Azúa “en la danza llamada *choros* está el origen mismo de las ciudades occidentales, pues para la fundación de una ciudad occidental deben seguirse los siguientes pasos: primero se determina el lugar de la danza (se separa un espacio sobre el que los danzantes van a urdir el significado sagrado del lugar); los danzantes, cuyo nombre griego es *choros* y que subsistirán aún como tales danzantes en la tragedia clásica, evolucionan sobre el espacio ordenado como un laberinto (el mismo que hoy puede verse en los suelos de las catedrales góticas o en los jardines renacentistas); y, por fin, encienden el hogar con fuego venido de una ciudad anterior y materna” (*Diccionario de las artes*).

⁴⁷ El sentido político de la sociedad o discernimiento define, según Hanna Arendt, la misma capacidad de juzgar: “Juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y subsumir. Este juzgar sin criterios nos es bien conocido por lo que respecta al juicio estético o de gusto; precisamente no se puede ‘disputar’ pero sí discutir y llegar a un acuerdo” (*¿Qué es la política?*). Aquí la filósofa judía acerca el juicio estético kantiano a su dimensión política, aunque como en Kant el juicio de gusto no constituye aún la verdadera capacidad racional humana, las profundas intuiciones de Arendt quedan sin desarrollar. Fue La Mettrie

4. Economía general y trabajo

En este apartado vamos a tratar de reflexionar sobre la organización económica de la sociedad autónoma.

“La vida es acción, no producción”, dice Aristóteles (*Política*, Libro I, 4). El Estagirita no se refiere a la existencia biológica de animales y plantas, sino a la vida humana y a la vida propiamente humana, es decir, a la vida en la *polis*. Un pájaro puede fabricar su nido, un conejo su madriguera, y así sucesivamente. Pero en realidad no actúan: se mueven, es cierto, pero no actúan. Su cuerpo está programado para satisfacer sus necesidades primarias: comer, reproducirse, descansar. En cambio, el mundo caótico que el ser humano percibe también en sí mismo le aboca a la acción: movimiento sin causa y sin fin predestinados, puro actuar y representar sin guión preestablecido. La vida es acción libre sin fin estricto.

Ahora bien, ¿qué consecuencias tiene esta acción libre a la hora de organizarse socialmente? ¿Es el trabajo el elemento clave para la formación de la humanidad tal como pensaba Marx? ¿Cuáles son los principios de una economía verdaderamente humana? ¿Qué significa trabajar? ¿Es compatible el economicismo de nuestros días con la institución autónoma de la sociedad?

De entrada, recordemos que el término economía procede del *oikós* griego, que designa el hogar o la casa. La economía era la administración de la hacienda familiar. En Atenas existía el *oikós* (casa-familia), el *ágora* (mercado-lugar de reunión) y la *ecclesia* (asamblea-lugar de poder). Pues bien, la actividad del *oikós* constituía propiamente lo que llamamos economía, que se distinguía de la *crematística* en cuanto ésta suponía una actividad financiera no consistente en la administración de unos recursos sino en el beneficio y el lucro de los negocios. Finalmente, la fabricación de cosas se asignaba a la tarea de los artesanos.

¿Es el trabajo la actividad más importante de la vida humana? Sí, pero en el siguiente sentido: si la vida es acción libre, el trabajo humano que consiste en *ganarse la vida* no puede caracterizarse como un maquinal plan de supervivencia, sino como acción que abre un campo de fines posibles. Acción, por tanto, destinada a “crear las bases materiales que permitan la plena expresión de las facultades intelectuales, sensibles y emocionales del hombre”, dice Fromm (*El miedo a la libertad*). Como ya hemos visto, el animal filosófico no sólo cuestiona la realidad establecida sino las condiciones mismas de toda realidad, de la establecida y de la que se puede establecer. Es decir, el animal filosófico no sólo trabaja para conseguir alimento y cobijo sino que pone en cuestión las condiciones mismas del *modo* de conseguir alimento y cobijo. Ello tiene como resultado que el animal filosófico no sólo trabaja para sobrevivir sino que actúa para darle sentido a la vida humana, para crear una vida y un mundo propiamente humanos. En el caso del cobijo, por ejemplo, al carecer de nicho ecológico, todo el afán del hombre por asentarse se caracteriza como una actividad libre y creadora que sobrepasa la mera técnica de supervivencia.

quien equiparó sin más la imaginación creadora con el juicio mismo, pero carecemos de un tratado político del médico francés para prolongar debidamente esta afirmación.

¿Responde nuestro actual sistema económico, el capitalismo y su versión actual neoliberal, a la necesidad humana? Según Deleuze el capitalismo ha permitido, a diferencia del largo período del feudalismo, plantear las actividades económicas y el trabajo mismo en un plano de inmanencia muy parecido al que la filosofía proyecta sobre el caos. Pero el capitalismo no ha logrado transformar este plano de inmanencia en un verdadero plano materialista, y más bien ha querido ocupar como una nueva religión trascendente el terreno correspondiente al arte ético-político de la democracia. En lugar de una trascendencia inmanente filosófico-política, el capitalismo ha establecido una pseudo-inmanencia cuya nueva garantía trascendental viene dada por el progreso ilimitado de la técnica dominante de la naturaleza: la fuente de la heteronomía social establecida por el economicismo sería la Razón atemporal y categórica, puramente identitaria, que reprime el imaginario radical de los individuos y la creación autónoma de la sociedad.

Esta pseudo-racionalidad económica del trabajo capitalista ha dado pie, según E. Fromm, a la separación entre una “libertad de” y una “libertad para” en el siguiente sentido:

“La consecuencia de esta desproporción entre la libertad *de* todos los vínculos y la carencia de posibilidades *para* la realización positiva de la libertad y de la individualidad, ha conducido, en Europa, a la huida pánica de la libertad y a la adquisición, en su lugar, de nuevas cadenas o, por lo menos, de una actitud de completa indiferencia”⁴⁸.

Y es que en la liberación de los vínculos naturales que el capitalismo ha propiciado mediante el dominio técnico, se ha olvidado lo más importante desde un punto de vista humano: la puesta en cuestión de las condiciones mismas de la forma de liberarse de dichos vínculos. Como eso no se ha hecho, y el dominio técnico se ha presentado como una especie de religión del progreso ilimitado hacia la felicidad universal (que ya Kant equiparaba con el reino de Dios en la tierra, o con la santidad), la libertad de los vínculos naturales no ha logrado desarrollar las posibilidades de realización de la libertad positiva de los individuos.

Por lo tanto, el capitalismo, al menos en la forma actual de nuestras sociedades, no responde verdaderamente a las necesidades humanas. Según Bataille, éstas se pueden dividir en dos principios: el *principio de utilidad* y el *principio de pérdida*. Estos principios configuran una verdadera organización económica de la sociedad, que Bataille llama “economía general”.

Bataille distingue entre dos dimensiones económicas de la sociedad, la homogénea y la heterogénea, distinción paralela a la de la lógica conjuntista-identitaria y la imaginación en el plano racional. La dimensión homogénea asegura la supervivencia animal mediante el cálculo, el conocimiento técnico y el orden jurídico que los apoya. Pero la dimensión heterogénea es igualmente indispensable para la supervivencia y aún más para la convivencia, por cuanto es la que da un sentido humano a la primera dimensión. Los elementos heterogéneos son aquellos que no admiten ningún tipo de dependencia funcional o de equivalencia general. Son el gasto improductivo, el derroche sin cálculo, el juego sin beneficio, el éxtasis agonístico, tal como se

⁴⁸ *El miedo a la libertad*.

manifiestan por ejemplo en las fiestas, los deportes, las construcciones suntuarias, las joyas, las artes, los lutos, las revoluciones, los arrebatos eróticos.

El profesor de la Universidad de Murcia Antonio Campillo asegura que ambos principios, el homogéneo-utilitarista y el heterogéneo-dispendioso forman el núcleo de la economía general. Ésta se desarrolla, pues, dentro de una tensión trágica entre dos movimientos de dirección contraria: por un lado el principio de *ganancia* que explica las actividades de producción, apropiación y acumulación; y por otro lado el principio de *gasto*, que explica las actividades de dilapidación, donación y derroche. Por eso dice Campillo:

“Es necesario que la Economía dé cuenta no sólo de las actividades productoras de riqueza sino también de las actividades que destruyen esa riqueza, que la gastan, la derrochan, la dilapidan, sea de forma festiva o de forma violenta”⁴⁹.

A la “economía restringida” que sólo tiene en cuenta las actividades regidas por el principio de ganancia, Bataille propone elaborar una economía general que dé cuenta también de esas otras actividades regidas por el principio de pérdida.

¿Nos suenan estos principios de ahorro y consumo al actual *vademecum* del sistema capitalista? La ganancia y el gasto de la economía general no se basan en los principios de escasez, productividad y crecimiento ilimitado del capitalismo. Lo hacen en los principios de abundancia y exceso; cabe decir incluso que la economía surge para dar respuesta al problema de la *superabundancia*: la cuestión no sería cómo adquirir la energía necesaria sino cómo derrochar la energía *excedente* –la enorme energía solar de todos los días, por ejemplo. El auténtico problema económico no sería por tanto cómo podemos producir más sino la manera –festiva o bélica, pacífica o violenta, gozosa o terrible- de dilapidar lo que sobra y lo que nos sobra (y a propósito de los excesos energéticos del cuerpo, cabe recordar aquí las páginas que Lucrecio dedica al sexo en *De rerum natura*). La economía general da cuenta por lo tanto de la verdadera cuestión que incumbe a una economía realmente materialista.

¿Qué significa, pues, trabajar? Campillo afirma:

“En primer lugar, es lo que hace afirmarse como un sujeto frente a un objeto, aunque simultáneamente sea lo que haga de él un objeto para sí mismo. El trabajo separa al hombre de la inmanencia en la que vive el animal y le hace sentirse simultáneamente como un sujeto consciente frente al mundo, del que se adueña o apropia, y como un objeto más entre los objetos de ese mismo mundo”⁵⁰.

El trabajo pone de manifiesto la intimidad perdida del hombre, pone de relieve que el verdadero objeto perdido del hombre es su omnipotencia inconsciente. Por eso el sistema capitalista pretende restaurar esta irremediable pérdida mediante la producción objetiva de más y más cosas, funcionalmente adecuadas a una racionalidad preconstituida: pero esto constituye un error, esto constituye el verdadero factor de alienación humana, por cuanto supone la ilusión de responder a esa omnipotencia subjetiva perdida con una nueva omnipotencia objetiva, que mutila la verdadera capacidad subjetivo-objetiva que le queda al hombre para hacerse hombre, esto es, su

⁴⁹ *Contra la economía.*

⁵⁰ *Ibidem.*

capacidad imaginaria y el principio no cosificado de su cuerpo: es decir, su espontaneidad creadora, surgida de la impotencia y no de la omnipotencia y por eso verdaderamente potente⁵¹. El capitalismo, en su paroxismo irresponsable, ahora pretende incluso conducir a la humanidad hasta su reproducción tecnológica, liberándola supuestamente por fin de todo vínculo natural, pero cerrándole definitivamente de hecho todos los pasos para realizar su libertad.

En un sentido amplio, trabajar (=ser humano, según Marx) no consiste, pues, en crear cosas supletorias del objeto perdido (la intimidad radical), sino en poner de manifiesto el carácter interiormente dislocado de la intimidad humana. Esto es, no en fabricar objetos, sino en crear y formar humanidad, o sea, en fabricar sujetos libres a la altura del misterio de la inteligencia humana. Pues como señala Fromm:

“El hombre cuanto más gana en libertad, en el sentido de la emergencia de la primitiva unidad indistinta con los demás y con la naturaleza, y cuanto más se transforma en ‘individuo’, tanto más se ve en la disyuntiva de unirse al mundo en la espontaneidad del amor y del trabajo creador o bien de buscar alguna forma de seguridad que acuda a vínculos tales que destruirán su libertad y la integridad de su yo individual”⁵².

Por lo tanto, no hay más vía para la creación social de subjetividades libres unidas sanamente a un mundo que la que pasa por el amor y el *trabajo creador*: “La actividad espontánea es el único camino por el cual el hombre puede superar el terror de la soledad sin sacrificar la integridad del yo” (*ibidem*). Y lo que es verdad para el amor y el trabajo creador (el trabajo como creación, exceso del efecto sobre la causa, y no como actividad compulsiva dirigida a evadir la soledad mediante la dominación, adoración y avasallamiento de los productos mismos de la actividad humana), “también lo es para la realización de los placeres sensuales o la participación en la vida política de la comunidad” (*ibidem*). De modo que la actividad espontánea cuya realización de la libertad supera el mero anhelo de supervivencia se extiende, por tanto a la “participación activa del individuo en la determinación de su propia vida y en la de la sociedad, entendiéndose que tal participación no se reduce al acto formal de votar, sino que incluye su actividad diaria, su trabajo y sus relaciones con los demás” (*ibidem*).

¿Es compatible el afán de dominio pseudorracional del capitalismo con la autonomía individual y colectiva? ¿Es compatible la política democrática con una expansión ilimitada y arbitraria de la producción y el consumo? Lo cierto es que no⁵³. Sin entrar en más detalles de los que a este trabajo corresponde elucidar, podemos corroborar la

⁵¹ Lo cual *también* tiene que ver, por supuesto, con la verdad y con la justicia. Así por ejemplo en Kant, cuya primera problematización del criterio de verdad queda abolida por una especie de total objetivación de la justicia en un futuro ultraterrenal: el reino de los cielos que los hombres pueden esperar ver llegar mediante la recta intención de sus actos conforme a la voluntad de Dios.

⁵² *El miedo a la libertad*.

⁵³ Nietzsche opinaba lo siguiente: “La *explotación* del trabajo era, tal como hoy nos damos cuenta de ello, una estupidez, un robo en detrimento del porvenir, un peligro para la sociedad” (*El viajero y su sombra*). De hecho la extensión actual de la pobreza mundial, sean cuales sean sus causas y sus remedios, es incompatible con cualquier sociedad digna de ese nombre. Otros dos grandes pensadores de la historia de la filosofía nos avisaron de las desastrosas consecuencias de las desigualdades económicas. El primero Aristóteles, quien en un apunte de la *Política* escribe: “la pobreza engendra la guerra civil”. El segundo Spinoza, quien no se cansa de repetir en sus tratados políticos que la pérdida de la igualdad, “condición primordial de la sociedad” en tanto igualdad política, conlleva también en el plano económico la pérdida automática y necesaria de la común libertad.

incompatibilidad del capitalismo actual con la democracia apoyándonos en estas líneas de Castoriadis:

“El capitalismo es la expansión ilimitada de las fuerzas productivas, la preocupación obsesiva por el ‘desarrollo’, el ‘progreso técnico’ seudorracional, la producción, la economía, la racionalización y el control de todas las actividades, la división cada vez más pronunciada de las tareas, la cuantificación universal, el cálculo, la ‘planificación’, la organización como fin mismo, etc. Las formas correlativas de esto son las formas institucionales de la empresa, del aparato burocrático jerárquico, del estado moderno y del partido moderno”⁵⁴.

El capitalismo resulta incompatible con la institución autónoma de la sociedad y de los individuos porque presupone menos una economía de guerra permanente cuanto una *psicología de guerra permanente*, consistente en la movilización y la hipersocialización de una sociedad cuyo lema sigue siendo, como el escrito en la entrada del campo de concentración de Auschwitz, “el trabajo os hará libres”. Esta psicología de guerra permanente, cuyo arquetipo humano actual lo da el *ejecutivo agresivo*, caracteriza propiamente a lo que llamamos, desde Hanna Arendt, totalitarismo. Igual que el totalitarismo político, el economicismo capitalista “exige una dirección de las masas que no se vea ya perturbada por la individuación”, afirman Adorno y Horkheimer. Y concluyen:

“La tendencia –determinada por la economía– de la sociedad compleja que se ha impuesto siempre en la constitución espiritual y física de los individuos atrofia los órganos del individuo que obraban en el sentido de ordenar autónomamente la existencia de éste”⁵⁵.

Así pues, lo que caracteriza al capitalismo y lo hace definitivamente incompatible con la autonomía es la arbitrariedad de sus fines y la objetivación absoluta de sus medios. En la búsqueda por la supervivencia se ha olvidado plantear las condiciones de la supervivencia, esto es, la convivencia misma. El control, la planificación, la racionalización instrumental responden a necesidades básicas cuya *base* no ha sido sin embargo analizada. La dirección del capitalismo es arbitraria y demente porque no ha planteado de principio qué fin puede dar mejor respuesta a la pregunta primordial: qué sentido darle a nuestro insoslayable hacer, cómo vivir y no sólo cómo sobrevivir.

Una economía verdaderamente humana tiene que ser, por tanto, una economía autónoma, una *autogestión*. “La auto-organización es asimismo auto-organización de las *condiciones* social e históricamente heredadas en las que ésta se desarrolla”⁵⁶, señala correctamente Castoriadis (*La exigencia revolucionaria*). Pues resulta que, al pasar por alto este primer paso, es la mera ansia de supervivencia o la supervivencia ampliada que

⁵⁴ *Los dominios del hombre*.

⁵⁵ *Dialéctica de la Ilustración*.

⁵⁶ Y la auto-organización de las condiciones que desarrolla la autogestión presupone, asimismo, la igualdad de los ingresos o de los salarios. Pues de otro modo la mayor o menor cantidad de salario acaba determinando qué necesidades deben ser satisfechas. Es decir, el capitalismo reduce la producción de bienes de consumo a la necesidad de quien tiene más salario. El trabajo se convierte así en puro trabajo para el beneficio y no en trabajo creador. No significa el despliegue de una vocación que expresa la *cualidad humana* del trabajador, sino que es sobretrabajo, renta o beneficio privado, impuesto censitario (Deleuze). Sobre la igualdad de ingresos, véase *El derecho a la existencia* (renta básica o ingreso universal garantizado) del profesor de la UAB Daniel Raventós.

nos asegura la sociedad del espectáculo capitalista (Debord) la que, en el momento actual, está llevando a un callejón sin salida no sólo a la convivencia sino a la supervivencia misma⁵⁷.

Este dato pone sobre la mesa la cuestión de la ecología: primera cuestión política, psicológica, antropológica y filosófica que hoy se le presenta a la humanidad, y que plantea: ¿cómo cambiar radicalmente el modo de vida de la sociedad, renunciar a la marcha desenfrenada del consumo, lograr una vida decente pero frugal, transformar la educación en una educación para la autonomía y el interés participativo de todos por los asuntos de la comunidad? No es éste el lugar ni el momento de analizar los pormenores del llamado movimiento ecologista. Valga por ahora abrir nuevamente la cuestión de los fines políticos y económicos posibles de la vida humana. Para ello empezaremos planteando el problema de la técnica, del que Castoriadis dice, a partir de las sugerencias de Heidegger, lo siguiente:

“Lo que se da como racionalidad de la sociedad moderna, es simplemente la *forma*, las conexiones exteriormente necesarias, la dominación perpetua del silogismo. (...) La pseudo-racionalidad moderna es una de las formas históricas del imaginario; es arbitraria en sus fines últimos por cuanto éstos no revelan ninguna razón, y es arbitraria aunque se ponga a sí misma como fin, no pretendiendo nada más que una ‘racionalización’ formal y vacía. En este aspecto de su existencia, el mundo moderno es víctima de un delirio sistemático –así como la autonomización desenfrenada de la técnica y que no está ‘al servicio’ de ningún fin asignable es la forma más inmediatamente perceptible y más directamente amenazante”⁵⁸.

La democracia no se define como una mera técnica de elección de representantes destinados a gestionar la organización económica previamente establecida. La democracia tiene como fin sustancioso la creación de ciudadanos responsables, “capaces de gobernar y ser gobernados” (Aristóteles): la democracia *es* la autoinstitución de una colectividad política, reflexiva y deliberativa que antecede y crea su propia organización económica. Es decir, la democracia significa también la auto-organización de la vida económica y social del trabajo.

Como ya se ha establecido en capítulos anteriores y al principio de éste, los fines de la política no son ni necesarios ni contingentes: son metacontingentes, o sea, indeterminados pero no arbitrarios. Son fines que se oponen por tanto a la militarización social que la economía restringida presupone y provoca. Hay orientaciones y directrices, pero no hay un fin inmutable, que es la otra cara de la arbitrariedad y que introduce la violencia en el espacio social, tal como señala Hanna Arendt:

“Sólo cuando la violencia se interpone con su arsenal de instrumentos en el espacio entre los hombres, recorrido hasta entonces por la mera habla desprovista de todo medio tangible, las metas de una política se convierten en fines tan inmutables como el modelo

⁵⁷ Por lo visto, y esto ya se encuentra en la *Política* de Aristóteles, lo contrario significaría “socializar la pobreza”. Ahora bien, lo que no puede ser es pretender aumentar la riqueza de la sociedad sin tener en cuenta que la riqueza *social* sólo puede *aumentar* realmente si aumenta la riqueza de *todos* y se mantiene la sociedad. Lo que significa poner en cuestión, guste o no guste, las necesidades y los fines de la economía actual.

⁵⁸ *La institución imaginaria de la sociedad*.

según el cual un objeto cualquiera es producido, y que igual que él determinan la elección de los medios, los justifican e incluso los santifican”⁵⁹.

El monopolio de la objetividad que el capitalismo conlleva como peligrosa respuesta a la pérdida del objeto primero (la intimidad), destroza el espacio inesencial de lo intersubjetivo donde dicha intimidad puede relativamente expresarse. La violencia, al ser tomada por la economía restringida como respuesta a lo inmanejable, obstruye y reprime la dimensión heterogénea de la vida. La absolutización de las relaciones de finalidad conduce a la santificación de cualquier medio objetivo y tangible; la guerra santa, al fin, suprime y suplanta a la política.

¿Qué nos queda, pues, ante este panorama tan descorazonador y tan presente en nuestras sociedades? Más allá de intentar hacer lo más decente no hay receta alguna. Tal vez no venga mal recordar la definición de praxis que Castoriadis brinda en un pasaje de *La institución imaginaria de la sociedad*, y que nos remite a la cuestión de la acción libre:

“Llamamos praxis a este hacer en el que el otro o los otros son vistos como seres autónomos y considerados como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía. (...) La praxis es lo que apunta al desarrollo de la autonomía como fin y utiliza a este fin la autonomía como medio, [aunque] estrictamente hablando la praxis no se deja reducir a un esquema de fines y medios, [ni] nunca puede reducir la elección de su manera de obrar a un simple cálculo. (...) Se apoya sobre un saber, pero éste es siempre fragmentario y provisorio. Es fragmentario porque no puede haber teoría exhaustiva del hombre ni de la historia; es provisorio porque la praxis misma hace surgir constantemente un nuevo saber”.

Con algo más de complejidad, añade más adelante⁶⁰:

“Hacer, hacer un libro, un hijo, una revolución, hacer *tout court*, es proyectarse en una situación por venir que se abre desde todos los lados hacia lo desconocido, que no se puede, pues, poseer por adelantado como pensamiento, sino que se debe obligatoriamente suponer como definida en lo que respecta a las decisiones actuales. Un hacer lúcido es aquel que no se enajena a la imagen ya adquirida de esta situación por venir, que la modifica poco a poco, que no confunde intención y realidad, deseable y probable, que no se pierde en conjeturas y especulaciones en cuanto a los aspectos del futuro que no importan para lo que hay que hacer ahora o respecto a los cuales no se puede hacer nada; pero que no renuncia tampoco a esta imagen, pues entonces no solamente `no sabe dónde va´ sino que no sabe incluso dónde *quiere ir*”⁶¹.

Por eso decía Nietzsche que será más bien el querer y no el trabajo lo que nos hará libres.

⁵⁹ ¿Qué es la política?

⁶⁰ Téngase en cuenta que en griego existe para `hacer´ el verbo *poieo*, de donde poesía. ¿No será el hacer humano, al igual que la razón humana, un hacer poético que reúne la acción en un haz inextricable de teoría y práctica? Al igual que la razón poética antepone el *nous* al *logos* (reuniendo abstracción y sensibilidad en el fantasma “sensible sin materia”), ¿no será la acción que reúne teoría y praxis lo que antecede y da un sentido y un contenido humano a la técnica –sentido del que muchas veces carece hoy? Inversamente, así como el pensamiento necesita de la lógica, la acción requiere también del plan técnico, pero no se subordina enteramente a él.

⁶¹ *La institución imaginaria de la sociedad*.

5. Vida cotidiana y revolución

No hay rumbo, pues, prefijado a la actividad filosófico-democrática. Día tras día surge la pregunta: ¿y ahora qué? ¿Qué hacer? ¿Cómo no irse a pique siendo la democracia y todos nosotros mortales? ¿Cómo organizar nuestra vida cotidiana? Algunos autores como Foucault, Deleuze, Castoriadis o Debord servirán para reflexionar en adelante sobre estas cuestiones.

Dos han sido hasta ahora los poderes exteriores y represores del individuo estudiados y analizados: la religión y la economía restringida al principio de utilidad. Ahora se trata de hablar del Estado en su forma absoluta o trascendental, tal como el Estado pasa a ser así ese “monstruo frío” (Nietzsche) que se va comiendo el calor cotidiano de los días. Cabe empezar con una reflexión del filósofo francés Michel Foucault:

“¿No es justamente esto lo que caracteriza a los movimientos políticos actuales: el descubrimiento de que las cosas más cotidianas –la forma de comer, de alimentarse, las relaciones entre un obrero y un patrón, la forma de amar, el modo en el que se reprime la sexualidad, las coacciones familiares, la prohibición del aborto-, son políticas?”⁶².

La vida cotidiana descubre que son los *modos* de comer, darse cobijo, trabajar, amarse, formar una familia o decidir el propio destino los que constituyen el verdadero problema político. ¿Cuál ha sido la respuesta del Estado, en su forma moderna, incipientemente democrática, ante la perspectiva que le abría este micro-poder de los individuos? Ha sido la representación del papel sustitutorio al que antaño representaba la religión, esto es, ha sido su paulatina conversión en un Estado que Foucault y otros han llamado *clínico*, y cuyo poder ha tratado de controlar y vigilar a la población mediante la instauración de una *biopolítica*.

Es decir, una vez que ya casi nadie creía en la providencia futura de una eterna salvación, el Estado se ha ido erigiendo poco a poco, aceleradamente tras la muerte de Dios decretada por Nietzsche, en el garante separado y heterónimo de la vida cotidiana de los hombres. De modo que si antaño la religión procuraba mediante su poder eclesiástico la salvación de las almas, el Estado, mediante la gestión técnica de un poder epistemológico surgido de un saber exacto, ha pasado a controlar y vigilar la curación definitiva de nuestros cuerpos desmesurados. La secularización de la salvación eterna en el concepto moderno de *salud pública* no ha logrado, pues, más que territorializar un poder cuya fuente sigue anegando la autonomía individual y colectiva de la sociedad. De hecho, según han apuntado muchos pensadores, el Estado clínico no constituye más que el soporte jurídico y médico al desarrollo de la utopía capitalista basada en el progreso lineal del dominio técnico, pseudorracional e ilimitado sobre la naturaleza.

De modo que lo que pone de manifiesto la vigilancia, el control y la corrección de los comportamientos cotidianos por parte del Estado moderno no es tanto una educación para la democracia como una formación de individuos sometidos al control biopolítico de sus cuerpos, tal como señala Foucault:

⁶² *Estrategias de poder.*

“El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante era la biopolítica, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica”⁶³.

Cabe insistir en que el poder epistemológico e indiscutible en el que se sustenta la medicalización de la sociedad, constituye un poder curil y tecnológico a un tiempo. Lo que viene a decir es que las respuestas a las necesidades biológicas de los seres humanos no pueden ser más que respuestas *biopolíticas*, olvidando una vez más que la política consiste precisamente en poner en cuestión incluso las condiciones de esas respuestas. La medicina biopolítica que cada día se le suministra sanguíneamente al animal humano pasa por alto como si tal cosa el dato pálidamente evidente de que el hombre tiene necesidades *primarias* que exceden la mera supervivencia animal.

Esta somatocracia implantada por la utopía capitalista reduce, pues, la libertad de nuestros cuerpos al mero código genético: el ADN puede ya decir lo que puede un cuerpo, proporcionando un sustituto tranquilizador a la perturbadora intimidad perdida. Así es como el Estado clínico todo lo ve y todo lo sabe, como un Dios-Médico que castiga los excesos que nos impiden rendir como es debido en nuestro trabajo. Pero el control social no lo ejerce tanto a través de las llamadas instituciones totales (familia, escuela, fábrica, taller, manicomio, hospital, policía⁶⁴), como a través del control del tiempo social que éstas gestionan y hacen efectivo, según expresa Foucault:

“En primer lugar, estas instituciones –pedagógicas, médicas, penales o industriales– presentan una curiosa propiedad, la de establecer el control, la de responsabilizarse de la totalidad, o de la cuasitotalidad, del tiempo de los individuos; son por tanto instituciones que, de algún modo, se encargan de gestionar toda la dimensión temporal de la vida de los individuos”⁶⁵.

Así es como el tiempo vital es transformado por el Estado clínico en fuerza de trabajo obligatorio, mientras que el ocio queda reducido al tiempo de la publicidad y del consumo. Fin de la política democrática por causa de un aparato de poder nacido en principio para hacerla efectiva. Y es que por encima de la medicalización de los cuerpos y el control de la salud pública sigue reinando el dogma economicista: la rentabilización del beneficio. No hay una educación social para la autonomía individual, sino que la educación se supedita a las exigencias de las multinacionales: ¿paro? ¿asocialidad? ¿incultura? Son los daños colaterales del progreso capitalista, que aúna explotación económica y vigilancia social.

En el siglo XVI, La Boetie, autor del *Contra Uno*, se exclama: “¿Es esto vivir felizmente? ¿Se llama a esto vivir? ¿Hay en el mundo nada tan insoportable como esto, no digo ya para un hombre libre, bien nacido, sino para uno que tenga únicamente sentido común o, tan sólo, la faz humana? ¿Qué condición es más miserable que la de vivir así, en que no se es nada, poseyendo otro su alegría, su libertad, su cuerpo y su vida?”.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Compendio de todas ellas es el *panóptico* ideado por J. Bentham, el mismo buen señor que consideraba la reivindicación de los derechos humanos un disparate en zancos.

⁶⁵ *Estrategias de poder*.

¿Qué alegría cabe si otro se arroga el poder sobre nuestra vida, nuestro cuerpo y nuestra libertad? A estas cuestiones ha dedicado Gilles Deleuze algunas reflexiones muy interesantes que, pese a su tono metafórico y perentorio, será oportuno considerar aquí. ¿En qué consiste según Deleuze la vida cotidiana en una democracia trágica? En devenir *pueblo*:

“La filosofía tiene que devenir no filosofía, para que la no filosofía devenga la tierra y el pueblo de la filosofía. (...) El pueblo es interior al pensamiento porque es un ‘devenir-pueblo’ de igual modo que el pensamiento es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado. (...) [Ambos] tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente (...) [Hay] un pueblo-venidero, un pueblo-masa, un pueblo-mundo, un pueblo-cerebro, un pueblo-caos”⁶⁶.

Pueblo y pensamiento se alían en el sentido común que resiste al imperio de la muerte, de la esclavitud, del indiscutible estado de cosas, de la indignidad. La filosofía establece aquí el principio de soberanía popular de la democracia, como la democracia presupone el principio del sentido común del pensamiento. María Zambrano apuntaba:

“Ese es el supuesto de la democracia: que toda la sociedad sea pueblo. El pueblo es el acreedor universal. Lo es en la medida en que es el heredero universal de todos los bienes intelectuales, morales, económicos, que el hombre ha descubierto y conquistado. Y como ciudadano, de la libertad, del derecho al trabajo, de la justicia, de la dignidad inherente a ser persona y de todo lo que de ello se deriva”⁶⁷.

Deleuze aboga por un pensamiento-problema en lugar de un pensamiento esencia o teorema, por un pensamiento que emerge del pueblo en lugar de ser decretado por un ministerio. El personaje colectivo de esta problematización cotidiana del vivir es la figura del Excluido –del hereje, del insurrecto, del cualquiera⁶⁸. Nuestro nombre es *Legión*. Se trata de devenir todo el mundo, se trata de crear una multitud, un mundo. Se trata de una tarea artística en la que se plantea el cosmos como una “máquina abstracta” y cada mundo como un agenciamiento concreto que la efectúa, hasta que el cosmos entero se hace arte, mundo humano. Dice Deleuze, ligando este arte con la autonomía:

“Hay una figura universal de la conciencia minoritaria, como devenir de todo el mundo, y es ese devenir el que es creación. (...) Erigiendo la figura de una conciencia universal minoritaria, uno se dirige a potencias de devenir que pertenecen a otro dominio que el del Poder y la Dominación. La variación continua constituye el devenir minoritario de todo el mundo, por oposición al Hecho mayoritario de Alguien. El devenir minoritario como figura universal de la conciencia se llama autonomía”⁶⁹.

Aquí está todo el arsenal que cabe oponer al imperio de los hechos brutos que el Estado absoluto quiere imponernos como criterio de vida cotidiana: universalidad,

⁶⁶ *¿Qué es la filosofía?*.

⁶⁷ *Persona y democracia*.

⁶⁸ Mientras García Calvo ha hablado de la figura del “cualquiera” (*Sermón de ser y no ser*), G. Agamben reivindica el personaje del “cualsea”: “La singularidad expuesta como tal es *cual-se-quiera*, esto es, amable. (...) La singularidad no es aquí una extrema determinación del ser, sino un desflearse o un indeterminarse de sus límites: un paradójico *individuarse por indeterminación*” (*La comunidad que viene*).

⁶⁹ *Mil mesetas*.

minoría, creación, mundo, devenir, arte, pueblo, autonomía. Contra el índice autoritario que nos insta a callar lo innumerable, lo innumerable mismo pugna por hacerse entender. Deleuze vuelve a señalar:

“Lo propio de la minoría es ejercer la potencia de lo innumerable, incluso cuando está compuesta de un solo miembro. Esa es la fórmula de las multiplicidades. Minoría como figura universal, o devenir todo el mundo”⁷⁰.

Pero, ¿por qué minoría? Porque la minoría se opone a la potencia matemática de la regla de la mayoría, a la reducción al por mayor que la matemática realiza del movimiento democrático⁷¹: devenir-pueblo y devenir-mundo contra ser-uno y ser-nada. Así pues, siguen diciendo Deleuze y Guattari:

“Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia, a la máquina de sobrecodificación”⁷².

Lo que la micropolítica cotidiana pone en cuestión es la macropolítica del Estado separado, que introduce en todas las divisiones del trabajo la distinción suprema de lo intelectual y lo manual, de lo teórico y lo práctico, copiada de la diferencia entre gobernantes y gobernados que rige nuestras costumbres diarias. En este sentido Deleuze apunta: “A menudo se ha definido el Estado por un ‘monopolio de la violencia’, pero esta definición remite a otra, que determina el Estado como ‘estado de Derecho’ (*Rechtsstaat*)” (*Mil mesetas*). Antes ya vimos en qué consiste la violencia de la objetividad estatal: en la usurpación del ámbito inesencial intersubjetivo por la omnipotencia instrumental. Ahora bien, si el Estado moderno ha podido legitimar este estado de cosas ha sido porque se ha erigido en garante trascendental y separado del derecho a la vida de los individuos, causando paradójicamente la represión de ese mismo derecho humano que pretendía asegurar.

En este sentido cabe destacar el diagnóstico que Deleuze realiza de los males que amenazan a un aparato que nació para la democracia y que muchas veces a lo largo de estos siglos se ha vuelto contra ella. Este análisis viene a poner en cuestión la filosofía práctica de Kant y por supuesto toda la filosofía del derecho de Hegel. Dice Deleuze:

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ En una verdadera democracia, en cuyo ámbito se discuten opiniones y donde no hay *episteme* o *techné* política alguna, la regla de la mayoría en las votaciones para la toma de decisiones presupone justamente la potencialidad primera de la minoría. Es decir, al no haber *episteme* que agote lo supuestamente decible, todo se puede decir y todo se puede discutir. Este es el razonamiento de Castoriadis: “Señalemos de pasada este punto absolutamente fundamental: el postulado de equivalencia, *prima facie*, de todas las *doxai* es la *única* justificación de la regla de las mayorías (no procedimental: hay que terminar la discusión en un momento dado; bastaría entonces echarla a suerte)” (*El ascenso de la insignificancia*). La decisión asamblearia es una creación de todo el mundo, y no una mera regla procedimental establecida numérica y determinantemente por la mayoría. Sólo así, la decisión tomada por la mayoría no agota el devenir minoritario que puede cambiar radicalmente de nuevo dicha decisión. Si ya sabemos lo que se puede decir y lo que no, si la decisión es un mero baremo procedimental de una *episteme* ya establecida, bastaría efectivamente con echar a suerte cuáles opiniones insustanciales son las elegidas sin la menor consecuencia: la regla de la mayoría sería en efecto equivalente a un interminable cero infinito, una nadería que legitimaría formalmente la dictadura decisionista del saber absoluto (Schmidt). Esto es lo que suele pasar con los consensos sociales indiscutibles, cuya mayoría supuestamente indecible suprime la potencia minoritaria de ejercer la multiplicidad y tomar decisiones acordes con ésta.

⁷² *Mil mesetas*.

“La unidad de todas las facultades como centro del Cogito, es el consenso de Estado llevado al absoluto. Esa fue particularmente la gran operación de la ‘crítica’ kantiana, asumida y desarrollada por el hegelianismo (...) La razón pura se confunde con el Estado de derecho al igual que el Estado de hecho es el devenir de la razón”⁷³.

El Estado de derecho absoluto concluye en la obediencia, en el imperativo categórico, en el fin de la historia (es decir, en el fin de la autonomía individual y de la creación social): no hay filosofía sino adoración de lo real, no hay democracia sino gestión de lo absoluto establecido. ¿Qué propone la filosofía práctica kantiana? Toda la supuesta autonomía formal del imperativo categórico deja de ser tal cuando la recta intención de las acciones queda subordinada al ideal ultramundano del sumo bien: Dios, garante de la felicidad. Y todo el autogobierno republicano del Estado de derecho deja de ser tal cuando sitúa su digno objetivo de paz perpetua en esta perspectiva eterna: “Quien suministra esta *garantía* es, nada menos, que la gran artista de la *naturaleza* (*naturadaedala rerum*) (...) se la llama indistintamente *destino* (...) o *providencia*” (*Sobre la paz perpetua*).

La trascendentalización del derecho humano operada por la teología moral kantiana introduce una religión de las costumbres allí donde de la política sólo queda “la forma de la publicidad” (*ibidem*). De modo que a pesar de todos sus esfuerzos por conservar la autonomía, la razón práctica de Kant desemboca en la pura heteronomía de la esperanza providencial:

“De esta manera, a través del concepto de sumo bien como objeto y fin final de la razón pura práctica, la ley moral conduce hacia la *religión*, esto es, al conocimiento de todos los mandatos divinos, no como sanciones u ordenanzas arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de cualquier voluntad libre por sí misma, las cuales han de ser consideradas pese a todo como mandatos del ser supremo, pues nosotros no podemos esperar conseguir el sumo bien, cuyo auspicio constituye un objeto de nuestro afán convertido en deber por la ley moral, sino a partir de una voluntad moralmente perfecta (santa y bondadosa) al tiempo que omnipotente y, por lo tanto, mediante la concordancia con esa voluntad”⁷⁴.

Lo cual tiene por lo menos dos consecuencias: la primera es que en lugar de formar ciudadanos se combate por la santidad, y la segunda es que la religión de las buenas intenciones suprime la política de la libertad de acción. En este contexto, el derecho no es más que puro sello burocrático de una soberanía popular inexistente.

Una filosofía del derecho auténticamente democrático a la autonomía no la encontraremos sino mirando para atrás, hacia las obras éticas y políticas de Spinoza. No hay en ellas edificación mediante un pensamiento objetivo omnicompreensivo de un Estado de justicia absoluta, sino que es el pensamiento fragmentario que los cuerpos humanos se transmiten el que configura justamente el Estado democrático, cuya entraña está formada, pues, por el derecho de autonomía de cada cual, para cuya salvaguarda se encuentra en lo posible instituido. Como estos temas serán tratados al final de este capítulo cabe limitarse ahora a transcribir el derecho a la autonomía ética y política según lo entiende Spinoza:

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Crítica de la razón práctica*.

“Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia”⁷⁵.

El caso de Hegel es más complejo y no puede ser considerado *in extenso* aquí. Pero no cabe duda de que toda la filosofía hegeliana constituye una apología de ese Estado de derecho que ha dado lugar, en el siglo XX, a la administración jerárquica y burocrática de los intereses vitales de los ciudadanos. Decía Schopenhauer que a partir de Hegel tendríamos que cambiar la canónica definición antropológica de hombre como animal racional por la de “licenciado en Derecho”; sin llegar a estas humoradas, lo cierto es que cabe sostener que el Estado hegeliano supone la consagración en la historia política de Occidente de la separación entre la institución del Estado y lo humano.

Contra esta separación, quien ha escrito las páginas más garbosas ha sido el perspicaz Castoriadis, que además de referirse a la división entre dirigentes y dirigidos, o entre representantes y representados, ha ido al meollo de la cuestión y ha profundizado en la separación que sustenta todas las demás, a saber: la separación tajante entre una esfera privada (ética) y otra pública (política). A juicio del filósofo greco-francés sólo dos pensadores se han atrevido a diluir esta división fundamentada en el prejuicio de lo indecible y lo intransmisible: Spinoza, mediante el vínculo reflexivo entre ética y política –que constituye la perspectiva de este trabajo-, y Hegel, pero en éste la eticidad desaparece finalmente ante la Razón de la historia, convirtiendo la política de hecho en mera adoración de lo que acontece.

Esta separación entre interioridad/ exterioridad humana sirve para dividir un gobierno separado (o una estrecha esfera política, exterior y pública) del resto de la vida social, principalmente del trabajo y la producción que, dígame lo que se diga, están hoy absolutamente privatizadas, incluso en el ejercicio de la burocracia funcional, cuyo sistema se rige, cómo no, por la jerarquía del orden y la obediencia. Queda el ocio, pero éste no constituye más que un derivado más o menos *relajado* del tiempo de trabajo y de producción, reducido miserablemente al consumo.

La abolición de esta separación no significa, evidentemente, dar la bienvenida a una identidad indiferenciada de cada uno de nosotros respecto a los demás. No se trata de regresar a una sociedad homogénea o totalitaria. La abolición de la división actual entre los intereses inmediatos y la universalidad política implicaría llevar a cabo una *revolución de la vida cotidiana* que acabe tanto con la profesionalización de la política como con la jerarquización y burocratización de la sociedad. Por un lado, se trata pues de extender la politización de la sociedad a base de discutir, elaborar, decidir, aplicar y controlar autónomamente nuestras leyes. Por otro, añade Castoriadis, se trata de establecer una “sociedad igualitaria que no uniformice a todo el mundo, sino que sitúe las diferencias inter-individuales más allá del mando o de los ingresos” (*La exigencia revolucionaria*). Y más allá de las diferencias culturales, cabría añadir hoy.

Aquí la revolución o el momento revolucionario -centro de la tragedia democrática, según acota Zambrano- significa lo siguiente, según Castoriadis:

⁷⁵ *Ética*.

“Ese estado de recalentamiento y fusión de la sociedad que acompaña a la movilización general de todas las categorías y estratos, además de la demolición de todas las barreras establecidas. No es sino esta característica la que hace comprensible la liberación y la multiplicación extraordinarias del potencial creador de la sociedad en los períodos revolucionarios, la ruptura de los ciclos repetitivos de la vida social y la *apertura* repentina de la historia”⁷⁶.

Mayo del 68, cuyo lema más conocido (“*La imaginación al poder*”) fue extraído de las ideas de Castoriadis, supuso por ejemplo uno de esos momentos que abren y crean historia. En el auge de los movimientos feministas y juveniles (además de otros, como los anti-racistas o los homosexuales) que formaron buena parte de esa protesta, el viejo instigador de la revista *Socialisme ou barbarie* vio movimientos cotidianos de hondo calado revolucionario, por cuanto atacan “estratos antropológicamente más profundos que los atacados por el movimiento obrero” del XIX (*La exigencia revolucionaria*). Es el caso de la organización familiar, las relaciones sexuales y sociales o el intercambio intergeneracional.

Finalmente, cabe mencionar al otro gran grupúsculo agitador de la segunda mitad de la vigésima centuria: los situacionistas (Debord, Vaneigem, Jorn). Resumiendo muy brevemente sus ideas principales daremos fin a este discurso sobre la vida cotidiana que nos ha enfrentado a los poderes no siempre democráticos del Estado.

La sociedad del espectáculo: éste es el intolerable estado de cosas que el capitalismo ha implantado. “El espectáculo”, escribe Guy Debord, “no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatizada por las imágenes” (*La sociedad del espectáculo*). La crítica situacionista manifiesta lo siguiente: como las imágenes cristalizadas matan la imaginación y dejan sin tiempo al juicio mismo, las relaciones sociales mediatizadas por ellas se vacían de reflexión y conducen a una especie de totalitarismo informativo o *entertainment* insustancial que suprime el diálogo y el lenguaje crítico de la comunicación. En respuesta a esta “colonización económica de la vida” mediatizada por el dominio audiovisual, los situacionistas reivindican unir teoría y práctica en un arte que reconquiste el terreno de la política cotidiana: que ya no pasa por la gestión de lo que hay sino por su transformación ininterrumpida. Se trataría, según Vaneigem, de educarse en el amor y el conocimiento de lo vivo para no echar definitivamente a perder el día.

6. Educación ciudadana y *philia*

Contra las pretensiones del Estado de conducirse por sí solo sobre las vidas individuales, tratando de llevarnos a una justicia inmortal que no nos pertenece, nosotros los mortales somos la democracia. Y si digo casi es porque nosotros somos cuerpos conscientes, y los cuerpos son como puentes a otros cuerpos, y no hay más esencia política y humana que las palabras y los actos fugaces de esta intersubjetividad social-histórica. Por eso las preguntas anteriormente suscitadas continúan en el aire: ¿cómo relacionarse? Si no hay rumbo ni patrón, ¿cómo guiarse?. ¿Adónde ir?

⁷⁶ *La exigencia revolucionaria*.

La herramienta y la argamasa que fraguan el sentido político de la sociedad y su autoinstitución colectiva es la educación. Allí donde filosofía y democracia se encuentran dando lugar a la creación de la justicia democrática, al reconocimiento de lo humano por lo humano y a la formación de los individuos, allí ejerce su poder la educación, lo que los griegos antiguos llamaban *paideia*: “cuidado de la comunidad humana en su conjunto” (Platón). Y hay que decir que la salud de la democracia, la vida buena de sus ciudadanos, depende por entero del estado de la educación, de sus fines y sus valores, de su consideración respecto a los objetos y de su manera de relacionar a los sujetos. Si queremos vivir en democracia, obviamente la educación tendrá que ser de, por y para la democracia, tal como sostiene Aristóteles:

“Más importante que todo lo mencionado para que perduren los regímenes, y por lo cual hoy día se interesan poco todos, es el recibir una educación acorde con los sistemas políticos”⁷⁷.

Una educación democrática, de la que ya se han esbozado algunos aspectos relevantes tales como la socialización de la psique o la institución de individuos autónomos capaces de pensar libremente, tiene como objetivo prioritario la posibilidad misma de institución democrática de la sociedad. Pero para ello es indispensable la creación de individuos capaces de semejante tarea. Según Aristóteles, este rasgo institucional o instituyente –y no cabe referirse aquí únicamente a la escuela, ni siquiera a la familia en concreto, aunque en cierto modo las presuponga obligatoriamente– cumple además la siguiente función:

“El caso es que, siendo [la ciudad] una multiplicidad, hay que hacerla una y común mediante la educación”⁷⁸.

Es decir, la educación constituye algo así como el ‘medio’ y el ‘fin’ mismo de la sociedad, lo que la humaniza en la pluralidad de los individuos y lo que al mismo tiempo la mantiene unida como tal. La premisa de la tarea educativa es la siguiente: para ser hombre, al hombre no le basta con ser hombre, tiene que ser algo más que hombre. Quiero decir que al tigre le basta y le sobra con ser animal felino, no tiene tiempo por qué preocuparse, igual que al delfín le basta con ser delfín, y al geranio con ser geranio. En cambio, al animal humano que ha fracasado en su ser animal le falta algo para ser hombre, el hombre es siempre algo más y algo menos que un animal, lo uno por lo otro. Al animal libre le falta liberarse para ser hombre: le falta ser humanizado y, por tanto, también ser humanizador. Por eso los hombres son un puente y no una meta, o algo más que hombres (lo que Nietzsche llamó superhombres). La educación, instrumento de la socialización de la psique, constituye pues una tarea ética y política, define menos una ciencia establecida que un arte de la tentativa y del error, el cual parte de una tradición que pone de manifiesto además un proyecto de civilización de la sociedad. “Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen” dice Spinoza (*Tratado político*), y esto constituye su posibilidad de emanciparse socialmente de cuantos vínculos fatales –naturales, económicos, de grupo, históricos, etc.– lo quieren encerrar o esclavizar.

“Añádase a ello”, sugiere Spinoza, “que sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente” (*ibidem*). La educación supone el

⁷⁷ *Política*.

⁷⁸ *Ibidem*.

principal modo de mutua ayuda que los hombres pueden dispensarse entre sí. Si se replica que lo primero es asegurarse el alimento y el cobijo dejando la cultura para más tarde, diremos que para asegurarse la existencia, los hombres deben cooperar, diremos que es su mismo desvalimiento lo que les urge a la cooperación, siendo esta cooperación basada en la pura semejanza humana la primera lección radical de la educación. ¿Por qué entonces la democracia? Porque es el único régimen que nace de lo que otros regímenes políticos o más bien religiosos reprimieron y ocultaron: el imaginario radical, la raíz fantástica y común de la razón, la interrogación pensante que pone en cuestión las condiciones mismas de satisfacer el urgente e insoslayable (es cierto) deseo de sustentar la vida, pero también el no menos urgente y crítico deseo de cultivar la mente. De modo que en cierto sentido, según arguye Castoriadis:

“Puede decirse que una sociedad democrática es una inmensa institución de educación y de auto-educación permanentes de sus ciudadanos, y que no podría vivir sin ellas. Pues una sociedad democrática, en tanto que sociedad *reflexiva*, ha de apelar constantemente a la actividad y a la opinión lúcidas de todos los ciudadanos”⁷⁹.

Allí donde la psique socializada se convierte en el individuo autónomo capaz de pensar libremente aparece el *ciudadano*, que significa etimológicamente “hijo de la ley y del lenguaje”. Como de la ley hablaremos luego, cabe insistir ahora un poco más en la cuestión del lenguaje y de la imaginación.

La primera tarea de la educación del recién nacido consiste en reencauzar las fuerzas polimorfos de su caos psíquico por vías compatibles con una vida civilizada a escala de la humanidad entera. Castoriadis afirma que el hombre es a la vez psique, alma o inconsciente, y sociedad, y que sólo es en y por la sociedad, mediante su institución y las significaciones imaginarias sociales que la acompañan, como la psique logra ser apta para la vida:

“El lenguaje nos muestra a lo imaginario social en acción, como imaginario instituyente, introduciendo una dimensión estrictamente lógica, a la que denomino conjuntista-identitaria (todo lenguaje debe poder decir uno más uno igual a dos), y una dimensión imaginaria, puesto que en y por el lenguaje se dan las significaciones imaginarias sociales que mantienen cohesionada una sociedad”⁸⁰.

De modo que la significación imaginaria social básica de una democracia será la de la ciudadanía, o sea, la del lenguaje crítico y común que instaura el espacio social de la ciudad y el tiempo de la indeterminación histórica. La educación para la ciudadanía significa, pues, tomar conciencia de que nosotros los mortales somos los que hacemos nuestras propias leyes, y que somos animales inacabados, y que por lo tanto el destino de la ciudad depende también de nuestra reflexión y nuestro comportamiento. El espacio público de la ciudadanía significa, pues, participación en el gobierno de los asuntos comunes; así como la creación de un tiempo público, más allá de las indispensables referencias del calendario, significa el surgimiento “de una dimensión en la que la colectividad puede contemplar su propio pasado como el resultado de sus propios actos y en la que se abre un futuro indeterminado como dominio de sus actividades” (*La institución imaginaria de la sociedad*).

⁷⁹ *El ascenso de la insignificancia*.

⁸⁰ *Ibidem*.

Formación de individuos autónomos capaces de participar en el gobierno común, o en otras palabras, socialización del imaginario radical del individuo para hacerlo lo más apto posible en la vida social: tales son los objetivos de la educación dentro del reino de la finalidad posible que inaugura la democracia. O sea, se trata de educar con miras a los asuntos comunes, *paideia pros ta koina*, que según Aristóteles constituye además la dimensión esencial de la justicia, que siempre es algo más que justicia en el sentido de que es una creación humana. La educación consiste en un arte, y en el más difícil de todos ellos según admitía Kant, puesto que la sociedad -condición absoluta de la subjetividad- querría moldear y fijar para siempre a ésta, y sin embargo se arriesga a educar a los sujetos en, por y para la autonomía, y sobre todo y en primer lugar en lo tocante al lenguaje, que no ve así mutilada su dimensión imaginaria y que se ve capaz, por tanto, de reflexionar (esa manera colectiva de interrogar) y de reinventar la comunidad de diálogo.

La sociedad instituida querría suprimir las potencialidades creadoras de la sociedad instituyente mediante el establecimiento de un lenguaje puramente identitario (con respecto a qué, si la nación, Dios, la cultura grupal, el dinero, la naturaleza, etc., es lo de menos). “Pero está muy lejos de ser posible eso”, advierte Spinoza, a saber, “que todos los hombres hablen de modo prefijado” (*Tratado teológico-político*). Hoy vemos cómo una especie de teología de la información correlativa al economicismo imperante quiere esterilizar las semillas críticas de la verdadera comunicación humana, suplantando la discusión de ideas por la ‘libre’ admisión narcisista de ideologías ‘anti’ o ‘pro’, pero siempre completamente determinadas. Adorno y Horkheimer señalan:

“La libertad en la elección de la ideología, que refleja siempre la conciencia económica, se revela en todos los sectores como la libertad para siempre lo mismo. En la época de las trescientas palabras fundamentales desaparece la capacidad de llevar a cabo el esfuerzo del juicio, y con ello, la diferencia entre verdadero y falso”⁸¹.

Un mundo de 300 palabras constituye ciertamente un mundo tranquilamente controlado e indiscutible, en el que la potencia creadora de la fantasía ha sido aniquilada por la transparencia total de la pantalla dirigente⁸². Ahora bien, que la educación consista en la transmisión crítica de ideas y saberes compartidos no significa, como bien ha dicho Savater, que en lo tocante a la enseñanza básica de los niños, la escuela constituya un foro de debates o un púlpito. La educación, toda educación, pero sobre todo la escolar y la familiar comporta una disciplina, una cierta actitud paciente y conservadora y un exigente esfuerzo de atención. La educación comporta siempre una cierta jerarquía intergeneracional o intercompetente, basada en una autoridad que no deslumbra, intimida o adoctrina sino que esclarece y *da que pensar*, en una palabra, que

⁸¹ *Dialéctica de la Ilustración*.

⁸² En otro fragmento más extenso, Adorno y Horkheimer analizan esta conversión de las ideas en ideología, que distorsiona el principio de realidad del sujeto empobreciendo además su experiencia vital: “Cuanto más íntegramente se resuelve el lenguaje en pura comunicación, cuanto más plenamente se convierten las palabras, de portadoras sustanciales de significado, en puros signos carentes de cualidad, cuanto más pura y transparente hacen la transmisión del objeto deseado, tanto más opacas e impenetrables se hacen al mismo tiempo esas palabras. (...) Lo que en una sucesión establecida de letras trasciende la correlación con el acontecimiento es proscrito como oscuro y como metafísica verbal. Pero con ello la palabra, que ya sólo puede designar pero no significar, queda hasta tal punto fijada a la cosa que degenera en pura fórmula. Lo cual afecta por igual al lenguaje y al objeto. En lugar de hacer accesible el objeto a la experiencia, la palabra, ya depurada, lo expone como caso de un momento abstracto, y todo lo demás, excluido de la expresión –que ya no existe– por el imperativo despiadado de claridad, se desvanece con ello también en la realidad” (*Dialéctica de la Ilustración*).

enseña. Se trataría pues de una jerarquía a la nietzscheana, experimental, basada en el mérito discutible y no en la violencia brutal. En este sentido se expresa uno de los grandes maestros filosóficos de la imaginación, el doctor La Mettrie:

“Es verdad que tal es la vivacidad de los resortes de la imaginación, que si la atención, esa llave o madre de la naturaleza, no interviene, apenas le está permitido algo más que recorrer y rozar los objetos”⁸³.

De otro modo puede haber ‘buenas maneras’, acomodación a lo establecido, conformismo más o menos camuflado de civismo, o locuras prestigiosas, pero nunca ni desde luego *aprendizaje*, y menos aprendizaje para la participación democrática. El conservadurismo de la educación ético-política se reviste aquí con telas diferentes a las de los regímenes inmovilistas: no se trata como en éstos de imbuirse de dogmas o de sumergirse en esencias, sino de integrarse socialmente en lo ya existente pero con la capacidad resuelta de crear *nuevas* formas de existencia. La memoria y la tradición funcionan en democracia como catapultas del progreso y del proyecto de autonomía: no son barreras arquitectónicas, sino rampas de lanzamiento. Según Hanna Arendt:

“Precisamente para preservar lo que es nuevo y revolucionario en cada niño debe ser la educación conservadora, debe proteger esa novedad e introducirla como un fermento nuevo en un mundo ya viejo que, por revolucionarios que puedan ser sus actos, está, desde el punto de vista de la generación siguiente, superado y próximo a la ruina”⁸⁴.

Así pues, la educación define al arte o la cultura en sentido amplio. No consiste tanto en añadir lo humano a las cosas (definición baconiana del arte), como en lo que “el hombre añade al hombre”, según Jean Rostand. De modo que frente al desenfreno del lenguaje infantil y al adocenamiento de su mutilación social, que conducen por igual al empobrecimiento de la vida humana y de la realidad social con los perjuicios políticos de todos conocidos, ¿cuál puede ser entonces la tarea de la educación? Una suerte de arduo ejercicio de formación que asegure la aptitud del individuo para la vida social al mismo tiempo que la posibilidad de desarrollar su libre autonomía. O sea, la fabricación de ciudadanos. Por eso es de capital importancia la cuestión del lenguaje, la conservación de la raíz filosófica de cualquier lenguaje humano.

Decía Nietzsche que una sociedad que asume su mortalidad constituye una “masa popular, fresca y juvenil, lingüísticamente creadora” (*El nacimiento de la tragedia*). En esa sociedad se juntan el arte y el pueblo, el mito y la costumbre, la tragedia y el Estado.

⁸³ *El hombre máquina*. Este es uno de mis pasajes favoritos de ese libro feliz, que dada su extensión prefiero estampar aquí abajo y que viene a subrayar y ampliar esta apreciación: “Tal es el caos y la sucesión continua y rápida de nuestras ideas; éstas se persiguen como una ola empuja a otra, de manera que si la imaginación no emplea, por así decirlo, una parte de sus músculos en mantener el equilibrio sobre las cuerdas del cerebro, en sostenerse cierto tiempo sobre un objeto que va a huir y evitar caer sobre otro que aún no es hora de contemplar, nunca será digna del gran nombre de juicio. Seguirá expresando con viveza lo que ha sentido; formará a los oradores, músicos, pintores, poetas, pero nunca a un solo filósofo. Por el contrario, si desde la infancia se acostumbra a la imaginación a contenerse a sí misma, a no dejarse llevar por su propio ímpetu (que no produce sino brillantes entusiastas), a detenerse, a contener sus ideas, a darles la vuelta en todos los sentidos, para ver todas las caras de un objeto: entonces la imaginación ágil para juzgar abarcará con el razonamiento la mayor esfera de objetos, y su vivacidad, siempre de tan buen augurio en los niños, y que sólo hay que ordenar mediante el estudio y el ejercicio, no será ya más que una penetración clarividente, sin la que se hacen pocos progresos en las ciencias” (*ibídem*).

⁸⁴ La cita está extraída de *El valor de educar*, de F. Savater.

Su fruto es el individuo autónomo, aquél “al que le es lícito hacer promesas” (*La genealogía de la moral*). ¿Hacer promesas? ¿Qué significado tiene esta coletilla con la que el gran pensador alemán caracteriza al individuo autónomo? En el mismo libro dice Nietzsche: “Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas -¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?...”. Y esto porque el hombre es un animal inacabado, y sobre todo lo es respecto a lo que incumbe a su comunicación con otros hombres, es decir, respecto de su cuerpo y su lenguaje, y por tanto es un animal capaz de recordar y prever, y que puede mantener promesas que *comprometan* a los individuos en el gran arte de la política, que no define más que el arte de su vida misma.

La ciudad crea un espacio y un tiempo simbólicos en los cuales los hombres se relacionan y se reconocen, discuten y responden de sí, se protegen unos a otros y se crean un mundo humano mediante el uso de su sentido común⁸⁵. La misma palabra ‘símbolo’ hace referencia a lo que está escindido y arrojado y busca unirse y encontrarse. Eran en Grecia piezas de cerámica partidas, que buscaban sus otras piezas complementarias. *Sim-ballein*: acción de unificación y reunión de un conjunto desgarrado. Pero el simbolismo democrático de la ciudadanía actúa como sutura y reunión de esta herida sin cerrarla nunca del todo; de otro modo responderíamos a la omnipotencia rota de la mónada psíquica con un fanático e iluso simbolismo omnipotente que ha perdido pie en la realidad propiamente abismal del mundo y de los hombres. Entre la interrogación filosófica y la asamblea democrática, emerge la potencia abierta del lenguaje humano, capaz por tanto de imaginar ideales y prometer actos; o para decirlo brevemente, capaz de *dar* la palabra -palabra humana y no el Verbo transparente de Dios, palabra humana, y no el lenguaje del Ser, que el ciudadano da porque es suya.

La educación humanista configura, pues, una suerte de educación *narrativa* en consonancia con nuestra animalidad fantástica. Pero no se trata sólo de una educación que encuentra recetas a sus males en las letras, sino de una educación que plantea los problemas en todas sus vertientes antes de ofrecer una única y definitiva solución⁸⁶. Una educación, por tanto, que no interpreta herméticamente el misterio inefable de un Texto sagrado, sino que se sirve de todos los textos y objetos que a lo largo de su historia han llevado a cabo los hombres y las mujeres (constituciones, flechas, novelas, máquinas de vapor, cuentos, aviones, poemas, bombillas, etc.), para extraer de ellos material con el que crear un espacio y un tiempo públicos, un presente *in phantasma*. Por supuesto la primera palabra que cuenta es la palabra oral, y también el canto y la música, pero no resulta menos narrativa la educación de los cuerpos, cierta gimnasia que también requiere su escena y su dramatización: por ejemplo, las competiciones deportivas.

⁸⁵ “Por eso precisamente”, dice Aristóteles en la *Política*, “la igualdad en la reciprocidad es la salvaguarda de las ciudades” (Libro II, Cap. II). Esto pone en radical tela de juicio las igualdades religiosas ante Dios, o la responsabilidad trascendental que no reconoce la reciprocidad humana por anteponer aquella a la libertad inmanente de los individuos (caso de la teología moral de Levinas).

⁸⁶ Por supuesto se trata ante todo de educar el *gusto*, lo que Kant define como “sentido universal del hombre”, o sea, se trata de educar el sentido común. El gusto es una escuela para el sentido común por cuanto consiste, como ya vimos, en un placer universalmente comunicable. Y el gusto se remite tanto a las artes como a las ciencias, “que hacen al hombre, si no mejor moralmente, sin embargo, más civilizado por medio de un placer que se deja comunicar universalmente y por medio de las maneras y el refinamiento de la sociedad” (*Crítica del juicio*).

Se trata, pues, de lograr una educación completa y liberal de los seres humanos, no en convertirlos en feligreses ni en especialistas de lo dado. Si a alguna cosa podemos llamar religión en democracia, no será desde luego a las religiones místicas ni tampoco a las ideologías (la ideología es otra forma de autoencubrimiento del caos, una “noble mentira” como la de la república platónica), sino a esta educación ciudadana que mantiene religada a la sociedad. Aquí el objetivo no es lograr “algo mejor que la vida sino una vida mejor” (Savater), y por eso la finalidad humana de la política es la *vida buena* de sus ciudadanos, no la revelación administrada por autoproclamados portavoces de una verdad exacta o una justicia ultraterrenal. Por eso la democracia forma ciudadanos y no santos ni genios, cosa que ya forma parte de las capacidades innatas de cada cual y que no contribuye en lo esencial al mantenimiento creador de la sociedad. Pues no olvidemos la definición aristotélica de ciudadano:

“El ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la justicia y en el gobierno. (...) Así que quién es el ciudadano, de lo anterior resulta claro: aquel a quien le está permitido compartir el poder deliberativo y judicial, éste decimos que es ciudadano de esa ciudad, y ciudad, en una palabra, el conjunto de tales personas capacitado para una vida autosuficiente”⁸⁷.

Por fin remata Aristóteles: “La ciudad es comunidad de los hombres libres” (*Política*, Libro III, 6). Y esto porque me gustaría dejar claro que la tarea de formar ciudadanos no consiste en preparar hábiles especialistas de la producción o del consumo⁸⁸, sino en formar *personas capaces de comprometerse en un gobierno común*, dato que curiosamente vincula la libertad de las relaciones intersubjetivas con el tipo de relación no dominante entre las cosas y los hombres.

¿Qué tiene que decir aquí una educación democrática que no quiera formar sólo clientes obedientes sino auténticos seres humanos a la altura de su dignidad? En las notas dedicadas a la organización socio-económica ya se establecieron ciertos detalles que, al menos, deberíamos evitar para no convertir a las democracias occidentales en un espejismo, en algo así como un oasis multimillonario en un desierto de miseria. Ahora cabe apelar a unas líneas de Schiller en las que el poeta alemán imagina una posible educación *estética* del hombre. La educación estética consiste en:

“Transformar el negocio más nimio y el objeto más pequeño en un infinito, por el modo de tratarlo, (...) en imprimir el sello de la independencia a lo que por su naturaleza es un simple *medio* para otra cosa, (...) en poner en libertad a lo que nos rodea, aun a lo inanimado”⁸⁹.

Tal manera de relacionarse entre sí afecta y transforma asimismo la manera de relacionarnos con las cosas. Se trate de enfrentarse a ideas, valores, comportamientos o a puros objetos inanimados, una educación ciudadana significa convertir nuestra vida en un arte, tomado éste en un sentido amplio. Cuando se añade lo humano a lo humano, hasta el trabajo más sórdido puede ser creador, o hasta “el remero más pobre remar con remos de oro” (Nietzsche). No otra cosa quiso decir uno de los más grandes educadores

⁸⁷ *Política*, Libro III,2; Libro III, 1.

⁸⁸ A estos contumaces expertos en publicidad y consumo se refiere críticamente Nietzsche en una de sus consideraciones intempestivas: “Han sido creados en esa hegeliana adoración de lo real concebido como racional, es decir, han sido creados en la *divinización del éxito*”.

⁸⁹ La cita se encuentra en *Ética como amor propio*, de F. Savater.

del siglo XX, el filósofo inglés Bertrand Russell, cuando señaló que la educación consiste en “tratar las cosas de un modo distinto a la dominación”. Lo cual no resulta mal consejo para la participación política en los asuntos comunes.

Como recuerda en alguna parte Castoriadis, la *paideia* estaba considerada en Grecia como una virtud política, y el objetivo de la misma se proclamaba en los frontispicios de los edificios públicos: “vivir en y por el amor a lo bello y a la sabiduría” (Pericles). Belleza y sabiduría: esos destilados supremos de la verdad y de la justicia que no pueden ser jamás referidos a algo por siempre determinado o eterno. Los pilares de la vida democrática y filosófica eran, pues: el amor y la práctica de la belleza, el amor y la práctica de la sabiduría, y la responsabilidad del bien público y de la colectividad, esto es, de la ciudad. La filosofía no era un ejercicio privado ni la democracia una mera administración ajena de los intereses comunes, sino que ambas eran modos de vivir y de actuar.

Pero los griegos, además de mantener la esclavitud y no formar mujeres ciudadanas, tampoco llegaron a inventar la universalidad política, que es una creación de la Europa moderna. Es decir, el universalismo filosófico que no tenía en cuenta límites geográficos, de raza, de lengua, de comunidad grupal, etcétera, no logró traspasar las fronteras allende el Mediterráneo y convertirse en universalismo político. Éste fue producto del Renacimiento, posiblemente auspiciado por los movimientos proto-globalizadores del descubrimiento occidental de América y África, el viaje de Marco Polo a la China, etcétera, y hoy acelerados por la hiper-comunicación que permiten Internet y otros sistemas operativos.

De los peligros de esta hiper-comunicación se ha dicho ya alguna cosa y al final de este trabajo se analizarán sus consecuencias negativas. Por ahora, bastará con subrayar la *orientación cosmopolita* que toda educación democrática digna de ese nombre debe mantener. El sentido de la educación no ha de ser otro que fomentar, pulir, desarrollar y proteger el sentido común de los seres humanos, aquello que, como bien dice Savater *nunca falta* donde hay hombres, sea en forma de lenguaje o símbolos, de disposición racional, de conciencia del tiempo, o de sentido del humor. La educación entraña el deseo social y la tarea siguiente:

“Formar individuos autónomos capaces de participar en comunidades que sepan transformarse sin renegar de sí mismas, que se abran y se ensanchen sin perecer, que se ocupen más del desvalimiento común de los humanos que de la diversidad intrigante de formas de vivirlo o de los oropeles cosificados que lo enmascaran. Gente en fin convencida de que el principal bien que hemos de producir y aumentar es la humanidad compartida, semejante en lo fundamental a despecho de las tribus y privilegios con que también muy humanamente nos identificamos”⁹⁰.

Así pues, la educación ciudadana debe hacer hincapié en el hecho de que la democracia constituye una comunidad de desarraigados: esto es, de individuos autónomos enraizados en su propio caos y en el fondo sin fondo del mundo. Una comunidad que trata, pues, de instituir políticamente la hospitalidad ética entre los hombres, y que para ello se nutre de esa “pasión del desencanto que mantiene unidos – en una tensión insoluble- el rigor de la forma y la posibilidad de acoger `huéspedes inesperados’”, tal como ha escrito con valentía el pensador italiano Giacomo

⁹⁰ *El valor de educar.*

Marramao⁹¹. Pues los ciudadanos somos nosotros los mortales, abiertos a lo desconocido y a los desconocidos.

Fue Foucault el que ya estableció como rasgos preponderantes de la democracia griega –que no es nuestro modelo, sino nuestro posible germen- la hospitalidad y el teatro trágico. Al decir de Castoriadis, éste mostraba a todos “no discursivamente, sino por *presentación*, que el ser es caos” (*El ascenso de la insignificancia*), caos como quiebra entre las intenciones y las acciones humanas y su resultado o realización real, caos también dentro del hombre, como *hybris*; caos finalmente radical de cuyo abismo no puede sino nacer un orden que es orden a través de la catástrofe humana, de la experiencia universal e imparcial del fracaso.

Esta catástrofe y sus remedios provisionales a nuestro alcance también tienen que ser enseñados por una educación ciudadana, si no es esto lo que verdaderamente tiene que enseñar a través de todos los recursos indirectos, discursivos o presentificantes, de que disponga. Es esta experiencia la que debe orientar la educación hacia una universalidad democrática, de cariz si se quiere pesimista o desencantada, pero de proyección activa y positiva. Es esto lo que puede, por lo demás, despertar la conciencia del animal insomne, y susurrarle que, aunque siga sin dormir, mantiene incólume el derecho de soñar:

*To die, to sleep,
To sleep --perchance to dream. Ay, there's the rub⁹².*

Queda una cosa más que comentar sobre el tema de la educación. Se trata del vínculo *afectivo* que puede unir a la comunidad de desarraigados. Desde Aristóteles, este vínculo fue la amistad (“Consideremos, pues, que la amistad es el mayor de los bienes en las ciudades, ya que con ella se reducirán al mínimo los enfrentamientos civiles”, *Política*), hasta tal punto que la ciudad, en lugar de una gran familia, constituía más bien una sociedad de amigos o de iguales. Epicuro, Erasmo, Montaigne, Voltaire, Nietzsche, Bataille han sido a lo largo de la historia de la filosofía algunos de los máximos valedores de este sentimiento humano. Los griegos lo conocían como *philia*.

La amistad formaba la savia de la comunidad de los hombres libres en tanto que iguales, es decir, formaba la entraña de la comunidad desarraigada de los ciudadanos⁹³. Pero Castoriadis sostiene que amistad no es una buena traducción de *philia*. Dice que quizá sería mejor traducirla por el mismo deseo del que surgen la filosofía y la democracia, a saber, por ese *amor libre* que es fundamento de todos los demás amores, y que es libre porque es indeterminado, no en el sentido cristiano del amor al prójimo, que oculta en realidad una obediencia a Dios, sino de amor indeterminado como tal. Es decir, amor a lo irreparable más bien que a lo necesario, amor inconcreto más bien que contingente, *amor fati*, amor intelectual, “sensación de los comunes” (Aristóteles), sensibilidad elemental u originaria. Dice Castoriadis:

“La *philia* de Aristóteles no es la ‘amistad’ de los traductores y los moralistas. Es el género del que la amistad, el amor, el afecto parental o filial, etc., no son sino especies.

⁹¹ Se toman las citas de *El valor de educar*.

⁹² Shakespeare, *Hamlet*, Acto III, Escena I: “Morir, dormir/ Dormir... ¡Soñar acaso! ¡Qué difícil!”.

⁹³ Inmanencia, amistad, opinión: estos tres rasgos definen la democracia griega, según Deleuze, quien además recuerda la condición extranjera de la mayoría de los filósofos de Atenas –esos metecos.

Philia es el lazo que une el afecto y la valorización recíprocas. Y su forma suprema no puede existir sino en la igualdad, la cual, en la sociedad política, implica la libertad, es decir lo que hemos llamado autonomía”⁹⁴.

El amor libre expresa el reconocimiento recíproco de lo humano por lo humano, la virtud política de la prudencia, la educación, la confrontación con el ideal de libertad humana, el anhelo de reconciliación, la autonomía. Por eso decía Spinoza que en democracia no se puede obligar a nadie no sólo a ser feliz sino tampoco a la amistad. En cambio, sin amor libre, sin *philia*, sin lo que tal vez modernamente llamaríamos fraternidad o solidaridad, no hay democracia ni ciudadanía dignas de los hombres, y mucho menos filosofía. Ésta quizá forma la especie *solitaria* de ese amor, pero en el pánico terrible de la última soledad tiene el coraje suficiente para decir o intentar decir, como Antígona a Creonte:

“**Creonte**- Tienes que saber que jamás el enemigo, ni aun muerto, es amigo.

Antígona-Tienes que saber que nací no para compartir con otros odio, sino para compartir amor”.

7. Equidad y derechos humanos

Hasta ahora se han destacado los aspectos más relevantes de la institución autónoma de la sociedad: lo que está en juego, lo que significa, lo que configura, cómo se organiza económicamente, qué conlleva en la práctica diaria y cuál es su herramienta principal. Ahora, finalmente, cabe centrarse en dos o tres cuestiones no menos esenciales: ¿cómo mantener la unidad de la sociedad? ¿qué significa la ley democrática?. Castoriadis recuerda:

“Lo importante en la Grecia antigua es el movimiento efectivo de instauración de la democracia que es al mismo tiempo una filosofía en acto y que está acompañada por el nacimiento de la filosofía en el sentido estricto del término. Cuando el *demos* instaura la democracia *hace* filosofía: plantea la cuestión del origen y del fundamento de la ley”⁹⁵.

A partir de los siglos XI y XII, en toda la Europa proto-renacentista vuelve a surgir este movimiento filosófico-democrático, que se acelera en el siglo XVII (los *levellers* ingleses) y que en el XVIII asume unas proporciones insólitas con las revoluciones americana y francesa. En los siglos XIX y XX, algunos herederos del proyecto ilustrado promueven movimientos como el obrero, o la revuelta del 68 (mujeres, juventud, ecologismo, etc.). Hoy en día, las protestas por *otra* mundialización implican también una filosofía en acto o, como se ha dicho una *poesía en acción*: o sea, un nuevo impulso democratizador. Pero en demasiadas ocasiones éste se ve lastrado por algunas limitaciones teóricas que arrastramos desde el siglo XVI: la consideración del hombre como un individuo monádico, la mutilación del imaginario por impregnaciones religiosas o ideológicas en la concepción de la razón, el dominio de la lógica identitaria que hoy impera en las “culturas”, etcétera.

⁹⁴ *La exigencia revolucionaria.*

⁹⁵ *Los dominios del hombre.*

El proyecto ilustrado o de emancipación se halla, pues, en una encrucijada. Sean cuales sean los pros y los contras de su despliegue histórico de los últimos siglos, lo cierto es que el proyecto de autonomía, en cuanto supone la defunción de cualquier teología política e incluso de cualquier filosofía política *exterior* a la actividad autoinstituyente de la sociedad, se encuentra en una encrucijada trágica. En efecto, la muerte de Dios supone la muerte de toda teología racional-política y además de toda idea de soberanía nacional. Pero “la vida exige unos hombres reunidos y los hombres sólo se reúnen por un caudillo o por una tragedia”, advierte Bataille en *El Estado y el problema del fascismo*).

Ésta es la pregunta radical que se hizo toda su vida intelectual el profesor Kant, la pregunta que subyace en sus tres interrogantes claves: “¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?”: esto es, ¿qué puede unir las distintas voluntades de los hombres? Kant postulaba la unidad sistemática de los fines como respuesta al ansia de saber y a la urgencia del hacer, y por supuesto a la incertidumbre del esperar, para de tal modo “por lo menos, no correr el peligro de considerar como completamente vano aquel esfuerzo [de la intención moral] en sus efectos” (*Crítica del juicio*), y llegar así a ser dignos del Hombre como fin final de la creación. Dicha unidad ejercía su dominio sobre las relaciones sociales y, finalmente, convertía el conocimiento racional de cosas esparcidas en una sabiduría divina y completa destinada a la felicidad del reino providencial de Dios. Pero de este modo la perspectiva eterna de la religión liquida a la actividad política, y toda la autonomía moral se transforma en heteronomía estatal.

Muerta esta teología moral tanto como la unidad teleológica de los fines, lo único que en el proyecto de autonomía individual y colectiva puede mantener unidos a los hombres es la tragedia. En este sentido el profesor A. Campillo ha escrito unas líneas inmejorables:

“Aquello que los seres anhelan comunicar o compartir es la irreductible diferencia que les singulariza, la desgarradura que les separa a unos de otros, la impotencia que les impide trascender su propia finitud. Así, lo que se da a comunicar es la imposibilidad de la comunicación. Lo que se pone en común es la ausencia de comunidad. He aquí la tragedia. He aquí, no obstante, lo único que puede reunir a los hombres; lo único que puede incitarles a vivir soberanamente, ‘sin padre, sin patria y sin patrón’; lo único, en fin, que puede hacerles arder en común hasta el límite de la muerte”⁹⁶.

Como ya se ha visto, se comunica o mejor se intenta comunicar lo que la religión o las ideologías quieren mantener en secreto: lo indecible, el secreto de Estado, el mayor enemigo de la democracia según consideraba Spinoza. Es decir, se comunica o se intenta comunicar la imposibilidad de la comunicación total y transparente. Por eso dice Campillo que lo que se pone en común es la ausencia de comunidad, o sea, de comunidad absolutamente homogénea, esencial, lógica. No será inoportuno recordar en este punto que el término mismo de fascismo hace referencia a lo que está reunido y concentrado. Por eso la democracia supone más bien la formación de individuos capaces de pensar libremente, cuyo poder de participar mejor que de pertenecer a la comunidad hinca sus raíces en la impotencia primera del hombre. Formación de ciudadanos y no fabricación en serie de soldados: en eso consiste el quehacer democrático. Sin padre, sin patria y sin patrón, la democracia navega, pues, no tanto a la

⁹⁶ Introducción a *El Estado y el problema del fascismo*.

deriva como por propia decisión de sus tripulantes, esto es, navega unida por los derroteros que trazan las *leyes* humanas.

¿Qué es una ley humana? “La ley es término medio”, sostiene Aristóteles (*Política*). La ley es el término medio, trágico cabe decir, que une institucionalmente a los individuos autónomos que conforman la democracia. Recordemos que los hombres habitan la ciudad *in media res*: puesto que no hay ser-determinado para siempre, la actividad filosófico-política implica siempre un *estar entre sí inesencial*, una intersubjetividad exenta primordialmente de las determinaciones de la afirmación o la negación. La paradoja que se esconde aquí es la siguiente: la ley supone la posibilidad de ese tercer término que la lógica de la identidad excluía, un tercer término al que podemos apelar no con un sí ni con un no, sino con un quizá, con un *puede-ser*. Pero la ley-quizá, establecida por el diálogo y la reflexión democráticas, tiene el privilegio de determinar derivadamente lo que el pensador italiano Flores d’Arcais, en *El individuo libertario*, ha llamado comportamientos-sí y comportamientos-no, es decir, la ley establece provisionalmente lo que es justo y lo que es injusto, un esto-sí y esto-no.

Sin embargo, hay que subrayar que cualquier ley como tal no supone tanto el establecimiento de la justicia cuanto el planteamiento crítico de lo que podemos considerar bueno o malo. Esto significa que la ley es ante todo ese quizá que se atreve a impregnar con sus dudas el comportamiento-sí o el comportamiento-no que secundariamente (pero obligatoriamente) establece, otorgando pues a esa misma ley promulgada un margen de indeterminación que ya no sólo conlleva la actividad interpretativa propiamente judicial de la ley, sino la posibilidad de revocarla y cambiarla por completo. *Nomos, némesis*: la ley se emparenta etimológicamente con las zonas de penumbra, boscosas y nemorosas. He aquí la dialéctica jurídica y legislativa que impera en toda democracia, tal como sugiere Aristóteles en un pasaje de la *Política*:

“Además de estas razones, tampoco es mejor dejar inmutables las leyes escritas, porque de igual modo que en las demás artes, es también imposible poner por escrito con todo detalle la normativa política, ya que es forzoso que lo escrito sea general, y en la práctica los casos son particulares”.

Pero si resulta imposible poner por escrito con todo detalle la normativa jurídica es porque no hay ninguna lógica de la unidad del ser y del sentido que pueda homogeneizar absolutamente la sociedad, salvo mediante la coacción, la tiranía, el exterminio o medidas parecidas. La revocabilidad de las leyes no sólo está inspirada en un cierto pragmatismo liberal, sino en la estructura profunda del hombre y de la sociedad, es decir, en su caos irremediable y sin embargo creador.

La ley expresa, pues, un quizá que se atreve a decidir provisionalmente entre un comportamiento-sí y un comportamiento-no. La incertidumbre radical de la ley no sólo presupone por tanto cierta libertad individual de pensamiento, sino también cierta libertad de acción (que puede llegar incluso hasta la desobediencia civil y responsable). Pero lo más importante es que ese quizá desdeña toda pretensión de establecer por ley cuestiones más o menos doctrinales, o sea, cuestiones que incumben propiamente a la discusión de opiniones. De otro modo, se establecería por ley no sólo una justicia definitiva sino una verdad incuestionable. Aristóteles expresa escuetamente este carácter negativo de la ley democrática: “Pues dar leyes sobre asuntos que son tema de deliberación es imposible” (*Política*).

Del hecho de que la ley democrática no pueda dictaminar ni una verdad uniformizadora ni una justicia que retribuya los comportamientos según se adecúen a esa verdad, se sigue que la justicia democrática, nacida en la creación de un lugar y un tiempo públicos donde lo humano pueda reconocerse en lo humano confrontándose con su ideal de libertad, es algo más que justicia⁹⁷. Es decir, la justicia democrática significa algo más que justicia porque no es puro ajustamiento categórico del caos inicial. Y recordemos que categoría, término que incluye la palabra *ágora*, significa acusar, poner de manifiesto. Una justicia categórica (semejante al *Fiat lux* religioso o el espacio-luz de la ontología unitaria) iluminaría de arriba abajo la ciudad sin dejar ningún resquicio de sombra en sus calles. Pero después de todo, el orden democrático no ha logrado ni logrará nunca cerrar el pozo sin fondo de los mortales ni del mundo: en los intersticios del tejido social que hilan las leyes y los comportamientos humanos, siempre están al acecho la *hybris* y el caos. A esta cuestión se refiere con lucidez vigorosa Castoriadis en el siguiente pasaje:

“Por una parte, la sociedad no puede existir sin la ley. Por otra, la ley –ninguna ley- no agota ni agotará jamás la cuestión de la *justicia*. Aún podríamos decir más: en uno de sus aspectos la ley –el derecho- es lo *contrario* de la justicia, pero sin ese contrario no podría haber justicia. La sociedad, una vez abandona la heteronomía religiosa, ya sea la tradicional u otra, la sociedad autónoma, no podrá vivir sino en el seno de este *distanciamiento* ineludible –y gracias a él-, que la dispone a su propia cuestión, la cuestión de la justicia. *Una sociedad justa es una sociedad donde la cuestión de la justicia se mantiene abierta constantemente* –dicho de otro modo, donde existe siempre la posibilidad socialmente efectiva de interrogarse a propósito de la ley y de su fundamento. He aquí una manera distinta de decir que se encuentra constantemente envuelta en el movimiento de su auto-institución explícita”⁹⁸.

La institución autónoma de la sociedad no inaugura, pues, el espacio donde el ser coincidiría con la verdad, sino que configura una espacialidad abierta a la potencia indeterminada y creadora de la actividad histórico-social. La ley democrática no establece *una* justicia sino que en cierto modo es ella misma el distanciamiento de esa supuesta justicia única y definitiva: pero sin ese distanciamiento no habría justicia verdaderamente humana –la otra, la que significa algo así como una congruencia ubicua y atemporal, no pertenece desde luego a este mundo. Esa justicia trágica que es algo más que justicia se llama *equidad*, y fue definida por el genio filosófico de Aristóteles del siguiente modo: “Justicia y mejor que la justicia”.

De modo que la incertidumbre última de la ley deja abierta la posibilidad de la libertad: libertad que expresa ese “mejor que la justicia” que no cierra el camino a la acción autoinstituyente.

Ahora bien, si bien la ley no puede ajustar el caos desbordante del mundo, ni puede por tanto arreglarlo ni solucionarlo -como bien recuerda Clément Rosset-, puede sin

⁹⁷ “Estamos tan habituados a entender la ley y el derecho”, señala Arendt, “en el sentido de los diez mandamientos y prohibiciones, cuyo único sentido consiste en exigir la obediencia, que fácilmente dejamos caer en el olvido el originario carácter espacial de la ley. Cada ley crea antes que nada un espacio en el que entra en vigor y este espacio es el mundo en que podemos gobernar en libertad” (*¿Qué es la política?*).

⁹⁸ *La exigencia revolucionaria*.

embargo *enmendarlo*, no ya sólo en el sentido de rechazar todo aquello que lo oculte (religión, economía restringida, Estado absoluto, tiranías ideológicas o lógicas-ontologías unitarias), sino también en el sentido de tratar de extraer de ese pozo el mejor orden humano posible de acuerdo con ese desacuerdo primordial. Se trata por tanto de una *mejoría* que niega las tentaciones nihilistas de la injusticia tanto como quebranta las pretensiones de una justicia absoluta. No se trata pues de hacer justicia y de que perezca el mundo. No se trata de solventarlo todo de un plumazo, sino de saber quiénes somos y qué podemos hacer: he aquí la gran tarea de la filosofía que nuestras negligentes democracias parecen haber olvidado y a la que este trabajo ha querido insuflar nuevas energías. Según Castoriadis la equidad fundamenta la creación de la democracia, esto es:

“La creación de la posibilidad –y de la realidad- de la libertad de palabra, de pensamiento, de examen y de cuestionamiento sin límites, y esta creación establece el *logos* como vehículo de la palabra y del pensamiento en el seno de la colectividad. Es una creación que corre pareja con los dos rasgos fundamentales del ciudadano: la *isegoria*, igual derecho de cada uno a hablar con toda libertad, y la *parreshia*, el compromiso que cada cual asume de hablar realmente con toda libertad cuando se trata de asuntos públicos”⁹⁹.

Hay por tanto una formación democrática de la libertad de pensamiento y de acción que configuran el espacio intersubjetivo y el entre-tiempo de la comunidad de diálogo. ¿Qué relación existe entre ésta y la ley? El diálogo no es una lluvia caída del cielo que hay que filtrar para hacerla potable, sino el río en que nos bañamos todos los días los mortales. Quiere decirse que la comunidad dialogante *legisla* el espacio crítico donde la intimidad y soledad inmanentes de cada cual ansían ser reconocidas como tales, y en el que por tanto es posible la igual participación política de los ciudadanos, etimológicamente hijos de la ley y del lenguaje. Por eso ni hay comunidad homogénea ni privacidad separada de la política, al menos en lo que se refiere a las raíces humanas y universales del ciudadano. Lo que hay es una crisis abierta entre los hombres que pugnan por reconocerse en su diversidad de opiniones, por comunicarse en su variedad de gustos y por extender comúnmente en lo posible su libertad.

La ley de la comunidad de diálogo presupone, pues, cierta imparcialidad (cuyo origen es atribuido por Arendt a los poemas homéricos) y un cierto reconocimiento en lo tocante a la multiplicidad de los puntos de vista –esa absoluta soledad a que nos condena nuestro punto de vista (Nietzsche)¹⁰⁰. Pero si no nos hablamos para no matarnos sino que no nos matamos porque ya nos hablamos, es porque la comunidad de diálogo abre el espacio de la libertad interactiva que da rostro humano a esa *mejoría* posible que permite la ley. Reconocida en los dos últimos siglos específicamente como libertad de ir y venir, asociación, manifestación, prensa, agrupación, o desobediencia

⁹⁹ *Los dominios del hombre*.

¹⁰⁰ Este reconocimiento o imparcialidad permite hacernos soportable esta condena. En lo tocante a la *polis* griega H. Arendt ha dicho: “Lo decisivo no es que se pudiera dar la vuelta a los argumentos y volver las afirmaciones del revés, sino que se obtuviera realmente la facultad de ver los temas desde distintos lados. (...) La facultad de mirar el mismo tema desde los más diversos ángulos reside en el mundo humano, capacita para intercambiar el propio y natural punto de vista con el de los demás junto a los que se está en el mundo y consigue, así, una verdadera libertad de movimiento en el mundo de lo espiritual, paralela a la que se da en el de lo físico. Este recíproco convencer y persuadir, que era el auténtico comportamiento político de los ciudadanos libres de la polis, suponía un tipo de libertad que no estaba inmutablemente vinculada, ni espiritual ni físicamente, al propio punto de vista o posición” (*¿Qué es la política?*).

civil, esta libertad interactiva escenifica el libre y plural pensamiento de los ciudadanos, y en esta escenificación (correlato narrativo de la sociedad) puede crear nuevos aspectos/formas/figuras de la realidad con la potencia del imaginario radical que la ley establecida no ha suprimido.

En la encrucijada entre ley, libertad y acción se encuentra la *expresión*, que no sólo piensa lo que quiere sino que quiere hacer lo que piensa. Contra el cinismo, la duplicidad instituida, el escepticismo conformista, o la tiranía más atroz, la expresión humana intenta decir, aunque sea balbuciendo, lo que algunos querían eliminar para siempre: su gusto, su opinión, su inocencia. Pero de esta manera, la libertad individual puede paradójicamente no quedar inmutablemente ligada al propio punto de vista y crear una ley común que aporte una medida humana al caos reinante. Tal vez por eso Aristóteles definía a la ley como “razón sin apetito” (*Política*). En cualquier caso, entre lo instituyente y lo instituido, la *institución* de la sociedad autónoma y de los individuos autónomos puede preservarnos tanto de la locura redentora de los colectivismos varios como de la locura monádica del individuo-sustancia. Pues la ley democrática expresa esta libertad pública de intentar comunicar lo más propio, que a fin de cuentas no supone más que el sentido común que nos permite vivir cuerdamente unidos.

Desde luego, pensar libremente supone actuar ya en el seno de la colectividad plural, así como toda acción presupone en cierto modo una visión teórica de la pluralidad colectiva. Filosofía y democracia se nutren mutuamente. Pero en este punto cabe señalar un componente de la convivencia política al que apenas se ha hecho mención. Se trata del *componente utópico*, ligado a la potencialidad revolucionaria de la actividad filosófico-política mencionada páginas atrás. Dice Deleuze:

“Como ponía de manifiesto Kant, el concepto de revolución no reside en el modo en que ésta puede ser llevada adelante en un campo social necesariamente relativo, sino en el ‘entusiasmo’ con el que es pensada en un plano de inmanencia absoluto, como una presentación de lo infinito en el aquí y ahora, que no comporta nada racional o ni siquiera razonable. (...) La revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en el que ésta apela a la tierra nueva, al pueblo nuevo”¹⁰¹.

La utopía define ese entusiasmo moral que vivifica la impotencia inocente de los hombres. Representa el componente ideal de la actividad política, el elemento a conservar en una educación ilustrada, y finalmente interpela por una sociedad libre que en nada piense menos que en la muerte eterna, y cuya actividad sea una actividad libre para la intensificación de la vida mortal. Y es este mismo entusiasmo moral (utópico en un sentido pesimista¹⁰², pero optimista en un sentido trágico) el que lamentablemente se está aparcando y marginando en nuestras sociedades, en favor de una devoción casi religiosa por el ininterrumpido progreso de la técnica.

Para acabar, a modo de resumen, analizaremos brevemente el pensamiento político de Spinoza.

Según Aristóteles, “fundamento básico del sistema democrático es la libertad” (*Política*). Aunque al maestro estagirita le cueste asumir plenamente esta libertad por

¹⁰¹ ¿Qué es la filosofía?.

¹⁰² En un artículo sobre la *Utopía* de Tomás Moro, F. Savater ha caracterizado el anhelo utópico como imaginación *seca*, esto es, anti-ilusa.

cuanto sigue teniendo el ojo puesto en el ser-determinado de su *Metafísica*, en otro párrafo de su tratado político nos dice al menos en qué *no* consiste la democracia:

“[En] impedir a los que sobresalen y eliminar a los sensatos, no permitir ni banquetes comunitarios ni asociaciones, ni educación, ni ninguna otra cosa similar, sino evitar todo aquello de donde suelen brotar estas dos cualidades: resolución y confianza; prohibir además la existencia de escuelas y de otros círculos culturales y facilitar cuanto esté orientado a que todos se desconozcan lo más posible unos a otros (pues el conocimiento engendra en mayor grado la mutua confianza); también, que los habitantes de la ciudad estén siempre a la vista y charlen en sus puertas (pues así pueden ocultar con menos facilidad a qué se dedican y se acostumbrarán a pensar poco, siendo siempre sumisos)”¹⁰³.

La vida y obra del pensador holandés Baruch Spinoza estuvo consagrada por entero a luchar con la pluma y con los hechos contra estas dictaduras en las que no hay ni cultura, ni fiestas, ni educación, ni libertad, ni confianza, ni tampoco intimidad. Mientras que en el *Tratado teológico-político* expone el fin que busca (“separar la filosofía de la teología”) en la *Ética* muestra la utilidad política de tal doctrina:

“Por último, esta doctrina es también de no poca utilidad para la sociedad civil, en cuanto enseña de qué modo han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber: no para que sean siervos, sino para que hagan libremente lo mejor”.

La democracia *sub especie Spinozae* se define como “la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede” (*Tratado teológico-político*). Spinoza arguye en términos parecidos al clásico contrato natural de cuño hobbesiano el origen de la sociedad: la renuncia a un derecho natural propio en favor de la potestad de un derecho común que asegure la vida de todos. Aun así, el filósofo judío no escatima esfuerzos en señalar que la potestad suprema no puede eliminar a los hombres como tales, con lo cual éstos mantienen en vigor su derecho propio, al que no podrían renunciar del todo ni a voluntad. Es decir, la democracia instaaura la autonomía colectiva e individual.

Este derecho común está destinado a asegurar la libertad civil, y por tanto no sólo no suprime las diversas y discutibles opiniones (y deseos) de los ciudadanos sino que las presupone y las promueve. Por eso no puede haber leyes sobre asuntos deliberativos, como señalaba antes Aristóteles, que establezcan una verdad. Spinoza afirma:

“En cuanto a las sediciones, suscitadas so pretexto de religión¹⁰⁴, surgen exclusivamente porque se dan leyes sobre cuestiones teóricas y porque las opiniones –al igual que los crímenes- son juzgadas y condenadas como un delito”¹⁰⁵.

Las leyes democráticas buscan proteger y desarrollar la autonomía de los hombres y no, con la excusa de un saber religioso, “forzar a los demás a que piensen como ellos”,

¹⁰³ Libro V, 11.

¹⁰⁴ Los ataques a la religión en las obras de Spinoza son continuos, aunque haya un cierto reconocimiento del papel aglutinador del cristianismo primitivo. Pero en general la valoración resulta negativa: “La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino por mandato ajeno y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos, sino totalmente dependientes de otro” (*Tratado teológico-político*).

¹⁰⁵ *Tratado teológico-político*.

es decir, forzar a los súbditos a pensar como los amos y convertirlos así en esclavos. De modo que Spinoza afirma: “Cada individuo sólo renunciará al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y de juzgar” (*ibidem*). Toda democracia digna de ese nombre conlleva el derecho al librepensamiento. Pero hay que subrayar que se trata de un derecho ilimitado, en el sentido de que esas opiniones que se intentan expresar posan su vuelo sobre las alas de la filosofía, que implica una interrogación interminable. La libertad de pensar y juzgar por sí mismo define, pues, la libertad de filosofar y de contrastar opiniones.

La finalidad del derecho común del poder asambleario no se dirige sino a conceder a cada uno el derecho de “pensar lo que quiera y decir lo que piensa” (*ibidem*). “Los hombres, en efecto, son de tal índole que les resulta imposible vivir fuera de todo derecho común”, dice Spinoza (*Tratado político*). Pero ese derecho común sólo trata de asegurar su vida y su libertad, esto es, su autonomía. El hombre es hombre *sui iuris* y no *alterius iuris*: tal es la filosofía del derecho humano y el *iushumanismo* que el gran Spinoza defiende en todas sus obras.

Las leyes políticas no dirimen cuestiones teóricas, sino que intentan dejar practicables los caminos para la acción autónoma de los ciudadanos. A despecho de que en principio Spinoza restrinja la libertad de acción al mero cumplimiento de las leyes, si éstas son verdaderamente democráticas no pueden más que comportar la libertad de acción. De hecho, “la libertad no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar” (*Tratado político*). Nadie renuncia a su derecho hasta el punto de dejar de ser hombre, y por tanto las leyes serán tanto más democráticas cuanto más se correspondan con esa libertad de actuar, alejando por tanto la tentación teológica de homogeneizar los comportamientos justos a través del establecimiento de una verdad legal. En un pasaje Spinoza parece referirse a ello cuando señala:

“Así pues, entenderé en adelante por ‘bueno’ aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos [el hombre libre]. Y por ‘malo’, en cambio, entenderé aquello que sabemos ciertamente nos impide referirnos a dicho modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o más imperfectos, según se aproximen más o menos al modelo en cuestión”¹⁰⁶.

Para ello la ley democrática debe inscribirse dentro del reino de la finalidad posible que abre el espacio histórico de la ciudad. La ley, “que se llama con más propiedad derecho” dice Spinoza, posa su balanza en el pie de lo posible. La democracia reúne en asamblea más o menos espontánea a unos cuerpos humanos que deciden autogobernarse *en lo que pueden* –pero nadie sabe lo que puede un cuerpo, de ahí la finalidad posible de la política. O sea, que la ley asegura la autonomía no teniendo a la vista algún fin predeterminado, ni un principio indiscutible, sino considerando “las cosas como posibles” (*Tratado teológico-político*). Por eso la justicia democrática, que consiste en la “voluntad constante y perpetua de conceder a cada uno su derecho” (*ibidem*), es una justicia abierta o algo mejor que la justicia, esto es: lo que Aristóteles designaba con la palabra equidad.

Y es que la justicia expresa un ideal: no existe la adecuación perfecta entre obediencia legal y consentimiento autónomo, aunque el régimen político que más se le

¹⁰⁶ *Ética*.

aproxima es la democracia, y más que ninguno la democracia trágica. Y esto porque se trata del único régimen que acepta la imposibilidad de la congruencia perfecta entre ley y acción. La paradoja múltiple de la democracia reside en este punto: no es que la justicia resulte imposible de conseguir, sino que es imposible *plantearla* de otro modo que, dicho en términos spinozianos, como un aumento de la autonomía humana mediante la co-potenciación de los cuerpos, ligada siempre a su mortalidad e impotencia radicales, pero humanamente *superpotente* por cuanto tampoco queda supeditada a un límite de poder determinado. O en otras palabras, la ley no proyecta una meta final sino la actividad no del todo definida por la justicia política.

Por eso la justicia humana es justicia y algo mejor, algo que niega la injusticia y sobrepasa a la justicia, devolviéndola al punto de indeterminación inicial. Spinoza creyó, y en esto sus semejanzas con Cornelius Castoriadis son evidentes, que todo ello convertía a la democracia en el verdadero régimen “absoluto”, donde el poder es detentado por toda la multitud. Y “este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado”, concluye Spinoza (*Tratado político*). ¿Pero qué quiere decir aquí Estado y absoluto? ¿Hay una especie de absolutismo democrático en el fondo de las tesis de Spinoza y Castoriadis? Lo que hay es un cuestionamiento radical del Estado de derecho tal como ha sido modernamente concebido, o sea, como hipóstasis pseudorracional del fantasma absoluto del sujeto.

La democracia que defiende Spinoza no es tanto un Estado de sujetos perfectamente definidos como un movimiento de cuerpos indeterminados en sus límites, pero capaces de formar leyes provisionalmente determinadas por las que conducirse unitariamente. De alguna forma, el Estado representa el *ideal* de la sociedad libre a la que aspira la institución autónoma de la sociedad. Por eso no tiene ningún sentido considerarlo una mera oficina de gestión de lo que hay, dejando lo que puede haber a la especulación económica. Como tampoco tiene ningún sentido confundir su realidad efectivamente instituida con el ideal mismo que representa, ahogando la fuente misma de la que puede emerger la sociedad de individuos autónomos, y que es su potencia de imaginar.

Pues si se trata de un ideal absoluto lo es en el sentido de que responde a lo absoluto que en cada cual pervive aun después de la socialización de su imaginario radical: es decir, a su inocencia, a su ignorancia radical, a su intimidad quebrada. Lo que quiere decir Spinoza es que la democracia es absoluta por cuanto es el único régimen en que *todos* detentan el poder, y si todos detentan el poder es porque el poder no tiene otro fundamento que el hecho mismo de su puesta en común *para la salvaguarda de ese fundamento en cuestión*. ¿Cuál fue la respuesta de la filosofía moderna tradicional, por no hablar de los totalitarismos o dictaduras que han jalonado el devenir del siglo XX? Desechados por antiguos los reyes-filósofos de Platón y la ciudad divina de San Agustín, se trató de erigir en fundamento del poder un saber absoluto (o providencial en el caso de Kant, o real-racional en el de Hegel), que determinaba por tanto un poder absoluto. Partiendo de la culpabilidad inexpiable de los hombres, pringue teológico que éstos arrastran desde los tiempos del cristianismo, este saber *podía* salvar a los mortales de su carencia fundamental. En Kant hay un intento loable de establecer una autonomía política, pero ésta resulta imposible desde el momento mismo que el Estado de derecho está de hecho separado de los ciudadanos por su vinculación al futuro reino celestial. En Hegel, dicha separación parece más discutible, pero entonces todo desemboca en una apologética adoración de lo real supuestamente racional. En Spinoza, la autonomía

política no salva a nadie de su mortalidad, pero en cambio resulta absolutamente democrática.

Hoy en día, el ideal de los ideales lo constituye el *Estado democrático mundial*. Actualmente existen alianzas y federaciones entre estados, pero no hay una sola institución para todos que impida la guerra entre las distintas alianzas, o el aislamiento de algunos estados tiránicos, o las incursiones terroristas, o que favorezca el socorro de miles y miles de naufragos que cada día vemos chapoteando a la deriva. Para construir esa democracia mundial, lo primero será retomar la cuestión de la hospitalidad. Kant basaba sus reflexiones sobre esta disposición ética que la universalidad política pretende instituir en el “derecho de propiedad común de la superficie de la tierra” (*Sobre la paz perpetua*). Nadie tiene, pues, más derecho que otro a la propiedad de la tierra común: en el albergue del mundo, todos somos huéspedes.

Lo segundo, será recordar un argumento bien sencillo: al igual que los hombres no pueden vivir solos y aislados bajo pena de perecer, los estados no pueden subsistir por separado sin recaer en la guerra civil y la muerte. Nietzsche dice:

“En estas condiciones se hallan hoy todos los Estados, unos frente a otros; suponen las malas intenciones del vecino y se atribuyen las buenas. Pero esto es ya una *inhumanidad* tan nefasta y peor aún que la guerra; es ya una provocación y un motivo de guerra, pues achaca la inmoralidad al vecino y, por ello, parecen justificar los sentimientos hostiles. Hay que renegar de la doctrina del ejército como medio de defensa tan categóricamente como de los deseos de conquista”¹⁰⁷.

Así pues, el fundamento de la unión universal de democracias que propongo tiene su raíz en el hecho de la humanidad compartida: “por lo que toca al entendimiento y a la verdadera virtud, ninguna nación se distingue de otra”, asegura Spinoza (*Tratado político*). La universalidad humana a la que nos referimos aquí es radical, niega la existencia del ser-determinado tanto como la de Dios. Hince sus pies en el abismo sin fondo del mundo. Su expresión es el sentido común –gusto, placer o dolor- que quiere comunicarse políticamente mediante la opinión, y lo que la presupone, esto es, el deseo brotado de la razón (que como es propio de hombres, se puede equivocar).

La “unión cosmopolita” (Kant) de democracias tiende, pues, a evitar no tanto las guerras como la amenaza misma de la guerra, su dominio psicológico totalitarista y sus nefastas consecuencias sociales. Supone por tanto la decidida relativización de los rasgos idiosincráticos de los grupos, que no deben replegarse en sí mismos, sino abrirse *a los otros*. La privación de la guerra no supone una débil respuesta a las tendencias humanas de agresividad. La violencia nos pertenece en lo más íntimo, pero tampoco puede convertirse en respuesta a la violencia el querer paralizarla de algún modo mediante su objetivación social, como ya se vio páginas atrás. No, la respuesta a la violencia humana es la *paz política*. Y “la paz, en efecto, no es la privación de la guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma”, señala muy bien Spinoza (*Tratado político*). O dicho con otras palabras, la paz no nace del miedo a la muerte, sino del amor a la libertad. La paz política expresa esa potencia que no responde con una omnipotencia ilusa y fanática a la primera omnipotencia perdida del niño, sino que puede tanto la impotencia como la potencia y es por eso mismo la potencia suprema.

¹⁰⁷ *El viajero y su sombra*.

La virtud política que instituye el derecho a la hospitalidad, que Kant restringía al derecho de visita de los extranjeros, sin admitir su residencia, tiene por nombre *tolerancia*. ¿Qué tolera la tolerancia? Ante todo, nuestra humana espalda mortal. Tolerancia también la diversidad política de gustos y opiniones, puesto que de otro modo ocurre lo siguiente, como recuerda Spinoza:

“El reinado más violento se da allí donde se tiene por un crimen las opiniones que son del derecho de cada uno, al que nadie puede renunciar. Más aún, donde sucede eso, es donde más suele imperar la ira de la plebe”¹⁰⁸.

Y finalmente la tolerancia acepta la condición trágica de la justicia democrática, su apertura, su imprecisión, y su poder de autolimitación como única garantía posible de la autonomía¹⁰⁹. La democracia mundial se despliega ante nuestros ojos como “el teatro más hermoso, donde se expone (...) el mejor ejemplo de tolerancia y virtud”, señala con emoción Spinoza (*Tratado teológico-político*). Barco o teatro, hospitalidad ética o pacto político, contagio intercultural o civilización, la democracia supone algo así como la conquista y el regalo del reconocimiento recíproco que cada cual se da en tolerancia, es decir, en el efectivo ejercicio de los derechos humanos. Spinoza dice refiriéndose a ese ideal de sociedad libre:

“Porque el alma (*anima*) del Estado, son los derechos. Y, por tanto, si éstos se conservan, se conserva necesariamente el Estado. Pero los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres”¹¹⁰.

Lo que en democracia debe ser defendido con razón y con pasión, es este derecho de cada hombre a ser hombre, o sea, el derecho a su dignidad, a su vida y a su libertad. Dice Spinoza: “Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos humanos” (*Tratado político*). Al apelar al reconocimiento intersubjetivo, el derecho humano resulta a la vez individual y colectivo. Lo cual no significa que haya derechos colectivos, sino un ejercicio común de los derechos individuales. La lógica identitaria querría sellar este derecho con algún membrete determinista, que hoy sólo encuentra entre las idiosincrasias culturales o los individuos reducidos al cálculo egoísta más o menos racional. En cambio, la potencia de los derechos humanos excede virtualmente

¹⁰⁸ *Tratado teológico-político*.

¹⁰⁹ El siguiente alegato del poeta francés Paul Valéry, escrito a principios del siglo XX, constituye uno de los esbozos más penetrantes que se han hecho nunca de la tolerancia: “Estoy convencido, Señores, de que la edad de una civilización debe medirse por el número concreto de contradicciones que acumula; por el número de costumbres que en ella se encuentran y en ella, unas a otras se atenúan; por la pluralidad de las filosofías y de las estéticas que tan a menudo en una sola cabeza coexisten y cohabitan. ¿No es este, acaso, nuestro estado? ¿Acaso no están nuestros espíritus llenos de tendencias y pensamientos que se ignoran entre sí? ¿No se ve, acaso, a cada instante, cómo en una misma familia se practican distintas religiones, se unen distintas razas, distintas opciones políticas, o en un mismo individuo hay todo un tesoro de discordias latentes? Un hombre moderno, y en ello reside el carácter de la modernidad, vive familiarmente con una gran cantidad de contrarios instalados en la penumbra de su pensamiento” (citado por C. Martínez Gorriarán en “Los orígenes estéticos de las identidades”, publicado en *Claves de razón práctica*, n°80, marzo de 1998). Si se tuviese que definir lo que es el alma de un hombre, de un hombre que vive civilmente junto a otros hombres, cabría referirse a este “tesoro de discordias latentes”, penumbra dubitativa de la claridad racional. ¿No es este tesoro el mismo que Aristóteles descubrió como imaginación en *Del alma*?

¹¹⁰ *Tratado político*.

las distintas materializaciones en las que hayan podido ser instituidos. En la raíz del derecho humano tiembla lo incierto, el propio caos del mortal, y sólo de esa savia puede seguir alimentándose el proyecto de autonomía colectiva e individual que hoy se enfrenta al reto de su mundialización política.

La virtualidad potencial de los derechos humanos que conforma la entraña del ideal ilustrado es, de hecho, el dato que nos abre al espacio histórico-social de la comunidad de diálogo. Pues los derechos humanos constituyen el inacabamiento activo de las leyes que los reconocen, es decir, lo que antes fue llamado equidad o tolerancia. Allí, en ese mundo inacabado, la política y la ética pueden conservar su legado humanista y crear su gran arte de humanización. Allí los ciudadanos siguen deliberando sobre la verdad y la justicia, pues más vale perder un poco de tiempo en discusiones que matarlo definitivamente con cualquier excusa. Lo inexcusable en el hombre es su libertad, y haremos bien en discutir un rato qué hacer con ella, “pues, si mientras los romanos deliberan se pierde Sagunto”, advierte finalmente Spinoza, “al revés, mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto, perece la libertad y el bien común” (*Tratado político*).

Y ahí va el gran navío democrático, surcando las aguas del mar infinito, sin patrón ni límite determinado, trazando rumbos que aumentan la libertad compartida. Hágase nuestra voluntad y no la Tuya, le dice la comunidad democrática a cualquier aprendiz de tirano. Pues la democracia somos nosotros mismos los mortales, y como tales queremos vivir. ¿Tenemos un destino común? ¿Es la muerte nuestro destino? Para acabar trataremos de responder a estas preguntas.

El filósofo alemán Martin Heidegger ofreció en sus obras un destino para el hombre, y ese destino residía en el espíritu del pueblo, en el ser de su lenguaje (una variación como otra del ser-determinado). Tras instar al Estado a “disolver las opiniones públicas elementales y posibilitar al máximo, mediante la educación, la individualidad del ver y del observar”, tarea que una democracia no recusaría, Heidegger suprime esa misma individualidad cuando señala: “Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común” (*Ser y tiempo*).

El conocido nacionalsocialismo de Heidegger no fue un capricho estético del profesor wuttemburgués, sino una declarada opción política y filosófica por la cual la convivencia de los destinos individuales quedaría “guiada de antemano” mediante el destino común. Qué importa que éste se libere en el compartir y en la lucha si de antemano ha establecido para siempre su perspectiva eterna. Aunque, de hecho, nunca se supo muy bien cuál era el destino común que proponía el nazismo o el pensamiento de Heidegger, pues nunca se sabe muy bien a qué se refieren los nacionalistas cuando señalan extasiados a ese horizonte determinado.

Desde luego, el rumbo que marca la democracia es otro muy distinto. Tres o cuatro autores nos servirán para esbozar algunas de sus posibles referencias. Como señala Zambrano, no es el destino sino simplemente comunidad lo que nos envuelve:

“Vivimos en estado de alerta, sintiéndonos parte de todo lo que acontece, aunque sea como minúsculos actores en la trama de la historia y aun en la trama de la vida de todos

los hombres. No es el destino, sino simplemente comunidad –la convivencia- lo que sentimos nos envuelve: sabemos que convivimos con todos los que aquí viven y aun con los que vivieron. El planeta entero es nuestra casa”¹¹¹.

¿Cuáles son los rasgos de esta convivencia universal, de esta simple comunidad democrática? Bataille apelaba a ella en sus análisis sobre la comunicación humana en términos de *comunidad infinita*, una comunidad acéfala, sin Gran Timonel que la conduzca, infinita en el sentido lucreciano de la expresión, o incluso eterna, dicho *sub especie Spinozae*¹¹², de la que el profesor Campillo afirma lo siguiente:

“Se trata de una comunidad abierta, infinita, que atraviesa todas las fronteras y todas las generaciones y que reúne a cuantos han tenido el coraje de ponerse a sí mismos en juego”¹¹³.

No hay, pues, un destino común en lo universal, sino una universal comunidad de destinos individuales. Pero si no hay destino común de semejante índole es porque, en su fondo sin fondo, la comunidad democrática sigue siendo una comunidad *irrepresentable*. Agamben ha esclarecido este punto del siguiente modo:

“Frente a la hipócrita ficción de lo insustituible del singular, que en nuestra cultura sirve sólo para garantizar su universal representabilidad, la *Baddiya* [el autor introduce aquí cierto hinduismo propedéutico] opone una incondicionada posibilidad de sustitución, sin representantes ni representación posibles, una comunidad absolutamente irrepresentable”¹¹⁴.

A quien ataca Agamben en estas líneas es al individuo-sustancia en el que se sostienen tanto el fatalismo socioeconómico de nuestros días como el poder absoluto del Estado. Por eso aboga el pensador italiano por una comunidad sin identidad, inesencial, pues a fin de cuentas la *única identidad* que *todos* los mortales podemos compartir es

¹¹¹ *Persona y democracia*.

¹¹² La eternidad es aquí infinitud, no inmortalidad. Desde luego Spinoza se encuentra de este modo con algunos escollos difíciles de sortear, sobre todo en lo tocante a la duración de la acción humana. ¿Hay una duración eterna? Este problema podría ser planteado satisfactoriamente aduciendo: la duración de la acción *sub specie eternitatis* es creación, porque surge de ese tercer género de conocimiento que la *Ética* denomina amor intelectual y que se sostiene en lo indeterminado. Póngase esto en relación con el *nous* aristotélico, “sensación de los comunes” anterior al *logos* y potencialmente fantástico. De ahí que Spinoza afirme con toda razón que podemos tener una especie de sentimiento de eternidad, al que Aristóteles añadiría la coletilla de “fantásticamente creador”, y nosotros simbólico. Se trata de una cuestión más o menos parecida a la del nietzscheano eterno retorno, que como vimos en otro lugar cabe más atribuir al deseo humano mismo que al logro de sus imposibles realizaciones. Freud no decía cosa muy distinta cuando aseguraba, sin ánimo de consolar, que en la relación con nuestro inconsciente el yo se siente a menudo inmortal.

Por supuesto, el mismo cuerpo mortal que puede sentirse momentáneamente eterno (la creación debe ser comprendida aquí en la raíz del sentido humano de la palabra, como “captación pensante” –Aristóteles- o “entendimiento” –Spinoza-), es el que también avisa constantemente al hombre de que puede morir. Sin esta radical alteridad temporal no puede haber propiamente creación (al estar todo determinado), exceso del efecto sobre la causa, emergencia de lo nuevo, y por tanto tampoco sensación de infinitud o eternidad. En tal *tensión trágica* viven los seres humanos y la comunidad infinita que éstos ponen en juego: es decir, la cultura humana de la democracia.

¹¹³ *Contra la economía*.

¹¹⁴ *La comunidad que viene*.

nuestra *semejanza* humana, que se balancea sobre la desemejanza del abismo y de nuestra misma mortalidad¹¹⁵. Una comunidad en la que:

“...las singularidades hagan comunidad sin reivindicar una identidad, [en la que] los hombres se co-pertenezcan sin una condición representable de pertenencia (ni siquiera en la forma de un simple presupuesto)”¹¹⁶.

En este mismo sentido se pregunta Octavio Paz: “¿Es quimera pensar en una sociedad que reconcilie el poema y al acto, que sea palabra viva y palabra vivida, creación de la comunidad y comunidad creadora? (...) Esa pregunta es la pregunta” (*El arco y la lira*). Según el poeta mexicano se trata de poetizar la vida social y socializar la palabra poética. De crear una sociedad de animales poéticos que sean capaces de mantener encendida la llama trágica de la creación de humanidad. De este modo semejanza y singularidad quedan entrecruzadas: “La idea cardinal del movimiento revolucionario de la era moderna, es la creación de una sociedad universal que, al abolir las opresiones, despliegue simultáneamente la identidad o semejanza original de todos los hombres y la radical diferencia o singularidad de cada uno” (*ibidem*).

¿Adónde va, pues, la revolución democrática y filosófica? ¿Adónde se dirige nuestra actividad autoinstituyente si no hay fin predeterminado? No por cierto a su autodestrucción, aunque la libertad política asume este riesgo y por eso se trata de una libertad trágica. Fue Lichtenberg quien señaló que en un futuro la humanidad entera asumiría una única religión: el spinozismo, religión del humanismo y la democracia. Se trataría sin duda de la religión de esta vida y no la de la muerte. Se trataría sin duda de la fiesta democrática que la libertad celebra en la asunción incondicional de su cuerpo mortal. Sería el anhelo no de otra vida, o de un futuro reconciliado, sino el anhelo de la dignidad presente y compartida, cifra del misterio humano que en las largas noches de la alta mar sigue rumoreando su oleaje de fondo. Ahí navega nuestro gran navío democrático, cuyo nombre es *Derechos del hombre*.

¹¹⁵ Las identidades tan de moda actualmente no podrán atrapar con sus concretas determinaciones el enigma completo del que nacen: “Lo que se les escapa, es el enigma del mundo *tout court*, que se extiende detrás del mundo común social, como a-ser, es decir, como provisión inagotable de alteridad, y como desafío irreductible a toda significación establecida. Lo que también se les escapa, es el ser mismo de la sociedad en tanto sociedad instituyente, es decir, finalmente en tanto fuente y origen de alteridad, o autoalteración perpetua” señala Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad*.

¹¹⁶ *La comunidad que viene*.

EPÍLOGO: LA SABIDURÍA TRÁGICA

“Bien se denomine ‘civilización’ o ‘humanismo’ o ‘progreso’ a aquello en lo que ahora se busca el rasgo que distingue a los europeos... el movimiento democrático de Europa... una especie esencialmente supranacional y nómada de ser humano... máximo de arte y de fuerza de adaptación”.

F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

1. Teoría del caopolitismo

Hablando de un antepasado, Borges anota: “Le tocaron, como a todos los hombres, malos tiempos en que vivir”. No se refería el escritor argentino a las tormentas, lluvias y otras alteraciones del clima. Animales fracasados, animales insatisfechos e inacabados, los seres humanos no pueden por menos que formar sociedades complejas, sociedades agónicas, sociedades *en crisis*. En este contexto urge elaborar y poner en práctica una sabiduría trágica que nos oriente mejor entre las frondosidades y páramos de nuestro tiempo.

¿Cuál es la crisis principal de nuestros días? Sin duda lo que se ha dado en llamar mundialización, y las consecuencias que ésta está acarreado en la naturaleza del humanismo. Castoriadis ha apuntado la existencia de una triple crisis humanista. En primer lugar, una *crisis educativa*, una ausencia del porqué de la educación:

“Pero desde hace unos veinte años, el sistema educativo occidental, ha entrado en una fase de disgregación acelerada. Sufre una crisis de contenidos: ¿qué se transmite, y qué *debe* transmitirse, y según qué criterios? Es decir: una crisis de ‘programas’ y una crisis de *aquello en vista de lo cual* se definen estos programas”¹.

En segundo lugar, una *crisis cultural*, fácilmente perceptible en nuestras sociedades de *lobbies* y *hobbies* en las que la cultura ya no vive en una tradición ni forma a individuos libres, sino que es “objeto de un saber museístico y de curiosidades mundanas y turísticas reguladas por las modas”, dice Castoriadis. En este contexto, la cultura no forma ciudadanos sino que se incluye como un elemento más del currículum profesional de individuos que simplemente buscan aumentar sus beneficios económicos. En último lugar, una *crisis política*, crisis por tanto del vínculo político entre la sociedad civil y las instituciones representativas:

“Ahora bien, la forma más idónea de captar la crisis de las sociedades occidentales contemporáneas es haciendo referencia a esta dimensión: el hundimiento de la autorrepresentación de la sociedad, el hecho de que estas sociedades ya no pueden ponerse *como* “algo” (más que de modo exterior y descriptivo), o que aquello como lo que estas sociedades se ponen a sí mismas se hunde, se aplana, se vacía, se contradice. Esto no es sino otra forma de decir que hay una crisis de las significaciones imaginarias sociales, que éstas ya no procuran a los individuos las normas, valores, puntos de referencia, motivaciones que les permitan hacer que la sociedad funcione y, a la vez, mantenerse ellos mismos en un equilibrio más o menos soportable”².

Lo que Castoriadis está poniendo de manifiesto es la ausencia cada vez más galopante de vida humana significativa, tanto colectiva como individual. Lo que la crisis actual pone al descubierto es la carencia de un *mundo* que dé sentido a la educación, que forme una cultura y que permita la autoinstitución autónoma de la sociedad. Hasta ahora habíamos pensado que ese mundo nunca nos iba a faltar: lo habíamos dado por descontado, hasta que nos hemos dado cuenta de que más bien lo

¹ *El ascenso de la insignificancia*.

² *Ibidem*.

tenemos que dar nosotros mismos. Es decir, hasta que hemos sabido trágicamente que más bien tenemos que construirlo.

He aquí el dilema abierto por el proceso secular de mundialización que recorre el planeta entero. ¿Qué mundialización? ¿Qué criterio humano que la guíe, la acompañe y la dote de sustancia?

Idea caopolita de la democracia propone tres respuestas abiertas a la crisis de nuestras sociedades. Éstas son: una orientación caopolita en el terreno de la educación, un humanismo trágico en el terreno de la cultura y la civilización, y una sabiduría trágica que pueda llenar de sentido a las actividades diarias de la vida y la política. Por supuesto, estos tres niveles pueden y deben relacionarse y mezclarse entre sí, y de hecho no forman sino el conjunto indiscernible de lo que tiene que orientar la educación, lo que tiene que contener la cultura y lo que tiene que instituir la sociedad. El proyecto que recoge este conjunto de ideas y prácticas y que lo pretende ejercer abiertamente es el proyecto de autonomía individual y colectiva.

Empecemos con la teoría y práctica del caopolitismo. Sin duda éste revela el punto donde la falta de un mundo, en nuestra actualidad posmoderna, se hace más acuciante. Hasta ahora, en el mejor de los casos, se pensó que la sociedad y los ciudadanos formaban un cosmos bien reglado y dirigido. El gran estandarte de esta opinión fue sin duda el Kant de sus últimos días, que retomó las declaraciones cosmopolitas de un Demócrito, de un Sócrates o de un Diógenes para elaborar una teoría providencialista del progreso civilizatorio humano.

Pero el proyecto ilustrado se ha encontrado en el siglo XX con las peores consecuencias de este malentendido providencialista. Así pues, lo que hay, como ha quedado meridianamente claro en este trabajo, no es un cosmos, sino un caos del que los hombres podemos formar un orden más o menos frágil y provisional. En un bello artículo Savater escribe:

“Cada uno de los microcosmos que quiere sostenerse cosmopolitamente exige del orden que tenga raíces ya ordenadas, que provenga genealógicamente de un orden inamovible preexistente, sea el de la tierra, el de la sangre, el de la religión, el de los dotes genéticos, el del decurso histórico dotado de sentido, etcétera”³.

Por lo tanto, la respuesta al abismo que se ha abierto a nuestros pies no puede residir en estos pequeños microcosmos plenamente cerrados y acabados en sí mismos sino en una amplia *visión caopolita* de lo que nos rodea en lo local y de lo que nos incumbe en lo global. La globalización ha seguido hasta ahora una senda únicamente económica, teletransportada por el espectáculo capitalista, cuyo balance no resulta del todo positivo en lo que respecta a las cifras de hambre e ignorancia extendidas. La respuesta local a esta expansión económica ha consistido únicamente en el repliegue nacionalista, tanto de las viejas soberanías nacionales como de las regiones con ínfulas de Estado-nación, cuya supuesta proximidad institucional no puede asegurar empero, por su misma idiosincrasia (y por estar íntimamente supeditada, además, a la especulación financiera) la vida y los derechos de *todos* los individuos que las habitan o pueden habitarlas.

³ *Despierta y lee.*

Tanto el corporativismo como el nacionalismo han intentado ofrecer un mundo al hombre, pero lo han hecho anulando las capacidades individuales de éste bajo el manto del grupo, se encuentre éste tejido con la fina tela del individuo-sustancia o con la capa gruesa de la patria. Una vez más, el ser-determinado ejerce aquí su nefasto poderío, ahogando la potencia subversiva y creadora de los animales fantásticos.

Un diagnóstico fiable de esta situación nos lo ofrecieron Adorno y Horkheimer al acabar la 2ª guerra mundial:

“La libertad formal de cada uno está garantizada. Oficialmente, nadie debe rendir cuentas sobre lo que piensa. A cambio, cada uno está desde el principio encerrado en un sistema de iglesias, círculos, asociaciones profesionales y otras relaciones, que constituyen el instrumento más sensible de control social. Quien no se quiera arruinar, debe imaginárselas para no resultar demasiado ligero en la balanza graduada de dicho sistema. De otro modo pierde terreno en la vida y termina por hundirse. El hecho de que en toda carrera, pero especialmente en las profesiones liberales, los conocimientos específicos del ramo se hallen por lo general relacionados con una actitud conformista, puede suscitar fácilmente la ilusión de que ello es debido sólo y exclusivamente a los mismos conocimientos específicos. En realidad, forma parte de la planificación irracional de esta sociedad el que ella reproduzca, en cierto modo, sólo la vida de los que le son fieles”⁴.

Como queda dicho, para no convertir al mundo en una iglesia que pueda expulsar a los herejes que no se doblegan ante este sistema conformista, tampoco el nacionalismo puede ofrecer una respuesta satisfactoria, pues lo único que hace es reproducir los mismos gestos corporativistas, pero a escala más pequeña. No en vano, el propio Adorno criticaba furibundamente el absurdo nacionalista poniéndolo como ejemplo supremo de “pensamiento identificante”. Identifíquese con su iglesia y será salvado: exclaman al unísono el Fondo Monetario Internacional y las identidades culturales.

De modo que una mundialización caopolita tiene que consistir en una mundialización atea y autónoma (no teológica ni heterónoma), que tanto en lo global como en lo local trate de formar individuos autónomos cuya finalidad busque la autoinstitución de la sociedad. Después de todo, el mundo caopolita no establece una justicia preestablecida, sino que tiene que consistir en la creación de lugares donde poder reconocernos unos a otros en todos los niveles, incluso en el terreno abierto a la posibilidad de recibir “huéspedes inesperados” (Marramao). Pues la comunidad trágica de la democracia supone, tanto como el nacer del niño, un *advenir*, un arribar siempre a tierras extranjeras. Y ese *advenir* contiene en sí todo el principio humano de la libertad intersubjetiva. Savater lo ha resumido de esta guisa:

“El lema de la ciudadanía que proviene del caos dice así: cada hombre no debe contentarse con reconocer la humanidad de los otros, sino que ha de aprender a reconocer su propia humanidad en la de los otros, pues se parece más a ellos que al hipostasiado fantasma de sí mismo”⁵.

La comunidad acosmista y desarraigada de la democracia no sustituye, pues, la omnipotencia rota del niño mediante la fabricación de objetos plenamente identificados

⁴ *Dialéctica de la Ilustración*.

⁵ *Despierta y lee*.

en sí mismos y prestos a ser consumidos, sino que “se basa en el designio de que lo que a los hombres conviene no es producir más cosas, sino más humanidad”, concluye Savater. ¿Pero qué significa crear humanidad? Significa crear cultura, dotar de contenido significativo a la convivencia humana. A esta tarea responde lo que denominamos humanismo trágico.

2. Humanismo trágico

Al empezar este trabajo mencionamos el librito donde Sloterdijk acusa la crisis humanista de nuestras sociedades audiovisuales, que han perdido la paciencia y el gusto de las lecturas que antaño formaban la aptitud de los individuos para la vida civilizada. Lo que algunos pretenden ahora es sustituir esta formación educativa por la fabricación en serie de robots post-humanos: diseñados en laboratorios y reproducibles genéticamente.

De entrada suscribimos las palabras de Federico Nietzsche: “Antes de que exista un poco de cultura el único camino para llegar a eso es el camino cosmopolita” (*Consideraciones intempestivas*). En otra parte insiste el filósofo-poeta:

“En cualquier caso, si la humanidad no ha de caminar hacia su perdición y ha de gobernarse de un modo autoconsciente, es preciso, ante todo, que llegue a conocer las condiciones de una cultura superior a todos los grados alcanzados hasta hoy”⁶.

Esa cultura superior que ha de permitir el gobierno consciente de la humanidad (lo que en otra parte llama Nietzsche la cultura de un pueblo sometida al gobierno del arte), no es otra que la cultura caopolita que hoy podemos proponer como proyecto de civilización. En la introducción a este trabajo sostuvimos como nódulo del humanismo trágico el encuentro entre filosofía vitalista y política democrática. Analicemos ahora en detalle este nexo. En un apunte de su última obra Deleuze propone:

“La tarea de la filosofía no consiste en contemplar lo eterno, ni en reflejar la historia, sino en diagnosticar nuestros devenires actuales: un devenir-revolucionario, un devenir-democrático, un devenir-griego”⁷.

Todos los ciudadanos somos educadores en la medida en que todos somos mortales y hombres que viven en sociedad. Nietzsche llamaba en este sentido al filósofo “médico de la civilización”. La tarea filosófica consiste, pues, en inventar nuevos modos de existencia inmanentes, en *crear nuevas y mejores formas de vida humana*. En una palabra, en producir más humanidad.

¿Qué relación guarda con ello la actividad democrática? Esta tesis ha querido expresarlo de la forma más amplia y matizada posible, pero quizá no resulte inoportuno recordarlo una vez más. Lo ha dicho Savater en un epigrama: “La filosofía expresa el *significado* de la democracia” (*Diccionario filosófico*). En el fondo se trata de tomarse en serio la revolución democrática en sus dos vertientes principales: la participación igualitaria en la soberanía colectiva, y la soberanía efectiva de cada cual sobre sí mismo,

⁶ *Humano, demasiado humano*.

⁷ *¿Qué es la filosofía?*.

o sea, se trata de tomarse realmente en serio el proyecto ilustrado de vida autónoma, tanto individual como colectiva, para lo cual la filosofía nos ofrece el alimento y la orientación.

¿Qué se entendió hasta ahora por humanismo? ¿Se trata el humanismo trágico de algo sustancialmente diferente? No, desde luego. Por una parte, lo trágico del humanismo caopolita viene a recusar las pretensiones providencialistas del progreso kantiano o del hegelianismo que hasta ahora han dominado las relaciones humanas. Por otra parte, ¿qué podemos hacer culturalmente en un momento en que los libros o bien se convierten en fetiches de prestigio social o bien son marginados en favor de la televisión, los ordenadores y las “técnicas educativas orales”? En este sentido me temo que el humanismo trágico no resulta menos lector que el humanismo clásico y secular, y desde luego permanece, como éste, irreductiblemente laico, o si cabe decididamente ateo.

Ahora bien, aquí están Internet, los programas televisivos, los juegos de ordenador, la música ambiental y el deporte hiper-profesionalizado. ¿Qué puede proponer un proyecto cultural que sigue creyendo en las bondades humanistas de la lectura y del ejercicio crítico e imaginativo de la razón, aunque asuma que éstos no solucionan ningún problema? En una entrevista al antropólogo Marc Augé, éste ofrecía como respuesta a los no-lugares de nuestra sociedad (parques temáticos, aeropuertos, autopistas, centros comerciales) la siguiente idea: “Hay que resimbolizarlos de nuevo”. Por lo tanto, no cabe más que hacer un esfuerzo de imaginación que permita humanizar y civilizar en la medida de lo posible esta nueva tierra audiovisual⁸.

Pongamos el caso paradigmático de la televisión. Castoriadis empieza elevando la pregunta que a todos nos hierve en la cabeza:

“Alguien que ha pasado su infancia y adolescencia viendo la televisión cuarenta horas por semana, ¿podría leer *El idiota* o un libro actual semejante? ¿Podría acaso tener acceso a la vida y al tiempo novelescos, demostrar la receptividad y libertad necesarias para sumergirse en una gran novela, sin dejar de desarrollar una actividad autónoma?”⁹.

⁸ ¿Con qué criterios? Quizá nos vendrá bien para situarnos frente a la última tendencia *post* del otoño pasado leer con atención esta extensa reflexión sobre la condición humana de Cornelius Castoriadis: “Nacimiento, muerte, sueño, deseo, azar, proliferación indefinida de los entes, identidad y alteridad de los sujetos, inmensidad del espacio, retorno de las estaciones e irreversibilidad del tiempo: en un sentido, son nombrados, designados, captados desde siempre por el lenguaje y, en otro sentido, son siempre nuevos, otros, situados también en un más allá. Manifestación ella misma del surgimiento del ser, la humanidad rompe desde el comienzo la simple regulación biológica, aparentemente ‘cerrada en sí misma’ para nosotros. El hombre es el único ser vivo que rompe el cerco de información, de representación y de conocimiento dentro del cual está cualquier otro ser vivo. Simultáneamente (en una escisión absoluta y en una solidaridad absoluta) surge la mónada psíquica esencialmente ‘demente’, irreal, creación de una vez por todas y fuente de una creación perpetuamente continuada, el abismo que hay en nosotros mismos, flujo representativo/afectivo/intencional, indeterminado e indomeñable, psique en sí misma radicalmente inepta para la vida, y surge lo historicosocial, creación de una vez por todas de la significación y de la institución, y fuente de una creación continuada, el abismo como imaginario social o sociedad instituyente, origen de la creación como historia, de la creación/destrucción de las significaciones y de las instituciones particulares” (*Los dominios del hombre*).

⁹ *La exigencia revolucionaria*.

Porque lo cierto es que, por mucha pedantería que se le quiera atribuir en esta cita al filósofo greco-francés, la lectura implica un ejercicio muchísimo más autónomo que la mera recepción pasiva, y tan a menudo acrítica, de imágenes (dando por sentado que las películas cinematográficas constituyen algo así como una excepción en el terreno audiovisual, pues son imágenes narrativamente enlazadas en las que, por tanto, sigue subyaciendo de algún modo esa vida y tiempo novelescos a los que se refiere el autor).

Leer grandes libros y ver mucha televisión no constituyen tareas en principio incompatibles, aunque cada vez más, dada la deriva de contenidos actuales de la televisión (jese mal gusto por el `realismo`, producto sin duda del miedo que causan las imágenes al matar la imaginación!), resultan ciertamente conflictivas. ¿Qué propone Castoriadis? Desde luego no la vuelta a un monacal *ora et labora* que ni es actividad filosófica ni mucho menos democrática, sino lo siguiente:

“La transformación de la técnica televisiva, de suerte que facilite la comunicación entre individuos y les permita participar de una red de intercambios en lugar de aglomerarlos pasivamente en torno a polos emisores”¹⁰.

Se trata, pues, de reinventar una socialidad positiva que desarrolle las potencialidades educativas, tanto para niños como para adultos, de la televisión, y hacer frente de este modo a la actual hiper-socialización externa de sujetos privadamente aislados, cada cual con su drama que contar y sus quince minutos de gloria. Se trata de retomar la batalla por la cultura, en el sentido que apunta Castoriadis:

“La cuestión de la `cultura` no es aquí contemplada como dimensión del problema político; podemos incluso permitirnos afirmar que el problema político es un componente de la cuestión de la cultura en su sentido más amplio”¹¹.

Cultura significa aquí la *paideia* amplia de los griegos, la *educación de ciudadanos democráticos para la mundialización caopolita*. Significa revalorizar todo aquello que rebasa la dimensión conjuntista-identitaria (funcional-instrumental) de la sociedad, y que otorga un sentido a la vida humana, incluyendo dicha dimensión. Kant cifraba este sentido común de la sociedad en el “arte bello, cultura de las facultades del espíritu, por medio de aquellos conocimientos previos que se llaman *humaniora*, probablemente porque humanidad significa sociabilidad” (*Crítica del juicio*). A despecho de su sistema finalista, el profesor alemán reconoce en una nota a pie de página de la misma obra: “No queda, pues, más que el valor que nosotros mismos damos a nuestra vida, no sólo por lo que hacemos, sino por lo que hacemos conformemente a fin, de un modo tan independiente de la naturaleza que la existencia misma de la naturaleza no puede ser fin más que bajo esta condición”, o sea, bajo la condición de que el verdadero creador de fines indeterminados o posibles es el sujeto humano en su relación con los demás¹².

El humanismo trágico sólo se separa del clasicismo secular en esta cuestión crucial de la ausencia de cosmos preestablecido. Sin embargo, ello no quiere decir que

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² En este punto, para decirlo una vez más, radica la tarea de desculpabilización de la inocencia humana. Así lo anota Rosset en su estupendo libro *La fuerza mayor*: “La inocencia del devenir es su azar –la inocencia de la vida es su independencia con respecto a la naturaleza, el hecho de que no conozca ni tenga que responder de ninguna naturaleza”.

tengamos que hacer *tabula rasa* del legado humanista que nos llega del pasado. Pues esta hipertrofia de la memoria promueve, según Castoriadis, una nueva heteronomía, la que proviene del dominio tecnológico de nuestros días. “Tanto la memoria viva del pasado como el proyecto de un porvenir valorizado desaparecen simultáneamente”, a causa de este negligente olvido, señala el pensador greco-francés (*La exigencia revolucionaria*). La actual economía ha querido privilegiar las exigencias sociales proclives a sus necesidades, desvalorizando el verdadero progreso humano (parece mentira que se tenga la sinvergonzonería de decir que se trata de dar de comer a todos cuando el hambre de la superpoblación mundial sigue aumentando, porque al contrario de las cruzadas contra la droga, las hipotéticas cruzadas contra el hambre no dan rentabilidad empresarial). Pero la primera exigencia social no es la que postula el capitalismo, sino la exigencia filosófico-democrática, histórica y cultural de la autonomía. Como Castoriadis señala:

“No habrá transformación social radical, nueva sociedad, sociedad autónoma, sino en y por medio de una nueva conciencia histórica que implique, simultáneamente, una restauración del valor de la tradición y una actitud nueva frente a dicha tradición, un nuevo tipo de articulación entre ésta y las tareas del presente/porvenir”¹³.

Hay que reconquistar, pues, las posiciones de la tradición humanista, y lanzarse desde ellas a la exploración cultural del presente histórico, abierto a la sociedad del porvenir. Pero ello no supone, como tantos han jaleado, la vuelta a las culturas tradicionales, a las pequeñas comunidades europeas que dieron nacimiento a los Estados-nación. No supone regresar a los valores indígenas, o respetar la identidad cultural de los caníbales, o convertirse a la fe de Alá. Savater señala:

“Es tarea actual y prioritaria del filósofo tomar intelectualmente partido por la civilización humana única frente a lo que en cada una de las diversas culturas se opone a ella”¹⁴.

Esta elección, elección por la otredad que existe en nosotros, otredad que a nosotros llega incorporada en otros seres humanos, y otredad de un tiempo pasado y de otro que aún está por venir, es la *elección creadora* de civilización que la filosofía y la democracia llevan a cabo. Es decir, es la elección decisiva por el reconocimiento recíproco entre individuos autónomos, libres e iguales, en una sociedad justa; reconocimiento que no consiste por lo demás en una simple operación mental sino principalmente en afecto.

Se trata, pues, de una elección por la universalidad de la vida mortal, y por tanto por el ansia de reconciliación humana. Se trata de dotar de *valor* a los hoy tan falseados consensos mediáticos¹⁵, es decir, de recuperar la sustancia de la política. En este sentido Deleuze se pregunta y sugiere:

¹³ *La exigencia revolucionaria*.

¹⁴ *Diccionario filosófico*.

¹⁵ Por ejemplo, cabe referirse a esas risas enlatadas que pululan por los programas de televisión o en los programas de los partidos políticos, siempre dispuestos a desdenar con displicencia el sentido común que irrevocablemente los une a los demás. “Lo diabólico en la risa falsa”, dicen Adorno y Horkheimer, “radica justamente en el hecho de que ella parodia eficazmente incluso lo mejor: la reconciliación. El placer, en cambio, es severo: *res severa verum gaudium*” (*Dialéctica de la Ilustración*).

“¿Cabe decir que la filosofía se reterritorializa en el Estado democrático moderno y en los derechos del hombre? Pero porque no existe ningún Estado democrático universal, este movimiento implica la particularidad de un Estado, de un derecho, o el espíritu de un pueblo capaz de expresar los derechos del hombre ‘en’ su Estado, y de perfilar la sociedad moderna de los hermanos”¹⁶.

Estas últimas particularidades empujan la galerna a la que tiene que enfrentarse el proyecto de civilización del gran navío democrático. Así pues, la filosofía no puede reducirse, como quería Heidegger, a la expresión del espíritu de un pueblo determinado, sino que, en cambio, debe expresar el espíritu ilimitado de una posible nación humana. Y ésta debe ser hoy la primera elección de cualquier tarea política, a saber: la autoinstitución de sociedades que hagan local y globalmente efectivos *para todos* los derechos humanos.

Y sin embargo, no existe todavía tal Estado democrático universal. Por eso el humanismo trágico que sostiene este trabajo debe postular no un saber acabado, sino un saber abierto a la acción autónoma y al pensamiento libre de los hombres. Esto es, una sabiduría trágica orientada caopolíticamente a la democratización mundial que propone este ensayo.

3. Sabiduría revolucionaria

Cabe postular, después de estas consideraciones, una “sabiduría revolucionaria”, un saber cuyo límite no implica directamente la limitación del campo de acción. Aquí cobra toda su significación el límite ignorante del saber humano, punto de encuentro de los cuerpos y móvil de desculpabilización de la voluntad humana. ¿Pero cuál es este campo de acción que extiende la sabiduría revolucionaria? ¿Qué implicaciones intelectuales y vitales tiene el no-saber abierto por el saber trágico?

El hecho de que la democracia constituya una comunidad de desarraigados abierta a posibles nuevos habitantes, constata que la democracia constituye algo así como un *work in progress* inacabado. La vía libre que dicha creación abre encuentra su lema en un apunte de Nietzsche: “Vemos casi nuestro ideal en una especie de *nomadismo* intelectual” (*El viajero y su sombra*). Actualmente, cuando las tan masivas y publicitadas migraciones de las últimas décadas han descubierto a tantos y tantos nómadas forzosos, escapando de la miseria y de la incompetencia, es hora de redescubrir nuestra verdadera condición humana, y acomodarla a ese ideal nietzscheano. Pues lo propio del hombre es ir y venir, no brotar como las plantas o permanecer siempre en el mismo grupo como el resto de los animales. Contra los que quieren cerrar fronteras y elevar muros entre los países, es hora de mezclarse democráticamente y contagiarse de humanidad¹⁷.

¹⁶ ¿Qué es la filosofía?

¹⁷ A los que se oponen a la inmigración sin hacer nada por mejorar las condiciones de vida de los países de donde huyen los inmigrantes, criminalmente llamados “ilegales”, cabe recordarles las palabras de Spinoza, filósofo de familia judía expulsada de España y a su vez expulsado de la comunidad judía de Amsterdam: “Por el contrario, [en las sociedades democráticas] hay que idear los medios de que el número de ciudadanos pueda crecer más fácilmente y afluya gran cantidad de hombres” (*Tratado político*). Podemos añadir que difícilmente se arreglarán las condiciones de vida de los países emisores de emigración sin cambiar antes las condiciones de vida de los países receptores de inmigración. Y desde

La figura imaginaria del ciudadano caopolita, que a lo largo de este trabajo ha sido sucesivamente náufrago, surfer y navegante, es el *nómada*. Pues bien, contra las veleidades absolutistas de cualquier índole, dice Deleuze:

“Para el *nómada* el lugar no está delimitado; lo absoluto no aparece, pues, en el lugar, sino que se confunde con el lugar no limitado; la unión de los dos, del lugar y de lo absoluto, no consiste en una globalización o una universalización centradas, orientadas, sino en una sucesión infinita de operaciones locales”¹⁸.

Para caracterizar al nomadismo Deleuze se remite a una práctica artística sin secretos, a un plano de inmanencia o consistencia inmanente de líneas de fuga creadoras, a un espacio liso de desplazamiento. El nomadismo supone un movimiento revolucionario basado en prácticas cotidianas que ponen en entredicho el sistema establecido, tales como la proliferación de radios libres, el tejido de redes comunitarias en barrios y ciudades, el uso alternativo de Internet mediante el *software libre* (ideado por Richard Stallman), las algaradas psicogeográficas de cuño neosituacionista (como las del grupo Luther Blisset, hoy Wu Ming), el hedonismo políticamente subversivo (léase la *Política del rebelde* de Michel Onfray), la ecología urbana (Murray Bookchin), la anti-psiquiatría, la crítica de los efectos nocivos de la tecnología (encauzada por el colectivo francés *Encyclopédie des Nuisances*), la crítica del capitalismo de espíritu (Paolo Virno), la agonía perturbadora de la mejor música rock (Sonic Youth, por citar un grupo reciente), etcétera, etcétera.

Todas estas actividades *nómadas* no deben hacernos olvidar una cosa: se trata de instituir la igual participación de todos en el gobierno de los asuntos comunes, así como de hacer efectiva la autonomía individual de cada cual. Los movimientos del 68 que han desembocado en el actual y aglutinador movimiento de globalización política parecían haberse convertido en alternativas igual de estancadas que el sistema que pretendían transformar. Afortunadamente, se ha impuesto la sensatez. Una clara reivindicación política recorre esencialmente el nomadismo globalizador, aunque siguen existiendo algunas tentaciones escapistas: cierto prurito lúdico por parecer enrollado incluso cuando más cabreado se está, o bien la más difícil cuestión de cómo articular el pensamiento general con las acciones puntuales.

¿En qué consiste, pues, ser *nómada*? Cabe remitirse a la lectura de *Los trazos de la canción* de Bruce Chatwin: además de constituir un placer literario considerable, deja tantos caminos abiertos como los que dejaban los aborígenes australianos en sus andanzas cantarinas con respecto a las otras tribus del continente austral. Pero para definir la figura del *nómada* qué mejor que darle la voz al poeta, en este caso a Silvia Guiard, miembro del Grupo Surrealista de Madrid, cuyo hermoso poema “Los insaciables”¹⁹ dice fragmentariamente así:

“Seremos todavía los Voraces, los Inclementes, los Inadaptados.

La rabia está en nosotros, y nosotros en ella, como ese coletazo furibundo que nos pone de pie.

luego, la solución no pasará por aumentar las cárceles y la policía, sino más bien por una política y una educación universalistas que algún cambio tendrán que producir también en la organización económica.

¹⁸ *Mil mesetas*.

¹⁹ *Indicios de Salamandra*, VVAA.

No sé alimentarme de otra cosa más que de la carne de las cosas pasionalmente vivas y mortalmente heridas por el rayo de la pasión.

Seremos todavía los Salvajes, los Primitivos, los Encantadores.

Cuando todo nos lanza al matadero, avanzar, con un brazo de acción y otro de sueño.

Seremos los Buscadores de Oro en la penumbra, los Navegantes de la Catarata, los Insaciados, sí, los Insaciados”

¿Qué pide la insaciabilidad nómada? Pide vivir, y a poder ser, vivir bien y vivir mejor. Tal fue el ideal de vida buena de la filosofía materialista y el ideal del bien común de la ciudad democrática. Pero cabe preguntarse de nuevo: ¿qué afronta verdaderamente el movimiento de mundialización política?

El filósofo italiano Giorgio Agamben define la actual crisis mundialista de la siguiente manera:

“La política contemporánea es el desolador *experimentum linguae* que desarticula y disuelve a lo ancho de todo el planeta tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidades y comunidades”²⁰.

Se comprende muy bien lo que quiere decir el pensador italiano: en Cataluña, por ejemplo, vivimos con dos lenguas. No sólo se hablan en la calle, ni en el rellano de las escaleras de vecinos, sino también dentro de las casas. El gobierno que dice representar a esta comunidad ha querido imponer como lengua de uso público una sola de las dos, en virtud de excusas más o menos pseudo-rationales que no viene al caso contra-argumentar. Pero lo decisivo aquí no es qué lengua se habla o se deja de hablar, sino de qué se habla y con qué contenidos se educa. Lo decisivo aquí es qué valores se transmiten. Por muchas leyes impositoras que se promulguen, nadie salvará ni un solo idioma y mucho menos ni un solo hombre, que es lo que realmente importa aquí. Posiblemente, las lenguas con más hablantes en el planeta irán convirtiéndose en las *linguae francae* de la democracia mundial, entre ellas ese idioma español públicamente deslegitimado por un gobierno que dice representar a varios millones de personas que lo hablan. Ahora, hoy mismo, mañana, todo el mundo tiene derecho *no* a su lugar, sino a *crear junto a otros un lugar humano*, donde reconocernos en nuestro ideal, que es la libertad, sabiendo por lo mismo que no somos omnipotentes y que por tanto el rechazo del imperialismo absoluto con pequeños absolutos que reclaman su imperio obstruye por igual dicha libertad. “Nadie tiene originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra” (*Sobre la paz perpetua*), dijo Kant hace 200 años, y haremos siempre bien en recordarlo.

No será, pues, con el regreso a viejas identidades periclitadas como edificaremos entre todos este nuevo solar. En este nuevo campo de la verdad la batalla sigue siendo la misma: la vida contra la muerte, la democracia contra el totalitarismo. ¿Qué puede aportar vital e intelectualmente la sabiduría trágica en esta nueva “guerra de los espíritus” (Nietzsche) que abre el siglo XXI? Erich Fromm señala que en nuestras sociedades:

“Ser ‘emotivo’ se ha vuelto sinónimo de ser enfermizo o desequilibrado. Al aceptar esta norma, el individuo se ha debilitado grandemente; su pensamiento ha resultado empobrecido y achatado”²¹.

²⁰ *La comunidad que viene.*

Contra esta sociedad adocenada *Idea caopolita de la democracia* propone la adquisición paulatina de una sabiduría trágica. Por cuanto se trata de un saber que acepta su reverso de no-saber, permite además dos cosas: la primera, no agotar el campo de experimentación vital y política que establece la institución común, y la segunda, conservar la sombra mortal de los cuerpos vivos y de la propia institución política. De ahí que Castoriadis advierta:

“En una democracia el pueblo *puede* hacer cualquier cosa y debe saber que *no debe* hacer cualquier cosa. La democracia es el régimen de la autolimitación y es, pues, también el régimen del riesgo histórico –otra manera de decir que es el régimen de la libertad –y un régimen trágico”²².

¿Qué está en juego aquí? La vida, el miedo a la muerte, la libertad, la imposible inmortalidad. Savater ha escrito:

“Al nacer, no nacemos para la muerte, sino a partir de la muerte, surgiendo triunfalmente de la tumba eterna de lo que nunca fue ni será. La muerte puede borrar lo que somos, pero no el hecho de que hemos sido y de que aún estamos siendo. La vida de cada uno de nosotros, mortales, ya ha derrotado a la muerte una vez, la que más cuenta: y eso también lo sabemos, con la misma certeza que conocemos nuestro destino mortal”²³.

No nacemos para el destino común de la muerte, que todo lo deja igualmente inerte, sino para la individualización política del común viaje de nuestros destinos vitales. A este común viaje de la sociedad de los individuos autónomos cabe llamar libertad compartida. Nuestra libertad *empieza* donde empieza la libertad de los otros. Sobre esta *libertad vital* escribió Fromm unas líneas que el siglo XX apenas escuchó, y que dicen:

“Sabemos que la pobreza, la intimidación, el aislamiento, están dirigidos contra la vida: que todo lo que sirva a la libertad y desarrolle el valor y la fuerza para ser uno mismo es algo en favor de la vida. Lo que es bueno o malo para el hombre no constituye una cuestión metafísica, sino empírica [política, cabe decir] y puede ser resuelta analizando la naturaleza del hombre y el efecto que ciertas condiciones ejercen sobre él”²⁴.

¿Qué sentimiento reúne la vida y la libertad de los hombres en la sabiduría trágica compartida? La alegría de vivir, el sentimiento de plenitud vital e inmortalidad simbólica que la democracia refuerza institucionalmente. El sentimiento que sobreviene a todo hombre libre que en nada piensa menos que en la muerte porque, tratándose de un sentimiento de vida significativa, a él dedica toda su meditación y su sabiduría.

En Grecia, la fama, el renombre y el respeto constituían los ideales supremos de los individuos, ejemplificados por los héroes y por sus dioses imaginarios. Pero a diferencia de lo que sucede hoy en los Estados Unidos de América, dicho ideal debía articularse adecuadamente con la justicia social y era producto de la interrogación ilimitada y

²¹ *El miedo a la libertad*.

²² *Los dominios del hombre*.

²³ *Despierta y lee*.

²⁴ *El miedo a la libertad*.

común por la verdad. Filosofía y democracia se abrazaban estimulando el anhelo de inmortalidad, pero limitando sus pretensiones absolutas. Ante el héroe que caía derrotado se decía: “No ha sido un perdedor el derrotado, sino un posible vencedor”. No se trataba del empalagoso humanitarismo bienhechor que impregna la moralina actual de Occidente y de Oriente, del Norte y del Sur, sino de celebrar junto al ganador la victoria común y primera que todos hemos conseguido al nacer.

“A decir verdad”, sentencia Montaigne, “nos preparamos contra la preparación de la muerte (*Ensayos*). Así pues, que la llama trágica siga encendida, que el ánimo no decaiga.

BIBLIOGRAFÍA:

ADORNO, THEODOR W.; HORKHEIMER, MAX; *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998.

AGAMBEN, GIORGIO; *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 1996.

ARENDT, HANNA; *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997.

ARISTÓTELES; *Metafísica*, Espasa, Madrid, 1999;
Política, Alianza, Madrid, 1998.

AZÚA, FÉLIX DE; *Diccionario de las artes*, Planeta, Barcelona, 1995.

BATAILLE, GEORGES; *El aleluya y otros textos*, Alianza, Madrid, 1988;
El Estado y el problema del fascismo, Pre-Textos, Valencia, 1993.

BOECIO, SEVERINO; *La consolación de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1999.

BOETIE, LA; ETIENNE; *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra Uno*, Tecnos, Madrid, 2001.

CAMPILLO, ANTONIO; *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille*, Comares, Granada, 2001.

CASTORIADIS, CORNELIUS; *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, París, 1975;
La exigencia revolucionaria, Acuarela, Madrid, 2000;
Los dominios del hombre, Gedisa, Barcelona, 1998;
El ascenso de la insignificancia, Cátedra, Madrid, 1998.

CHATWIN, BRUCE; *Los trazos de la canción*, Muchnik, Barcelona, 1994.

DEBORD, GUY; *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia, 1999.

DELEUZE, GILLES; GUATTARI, FELIX; *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2000;
¿Qué es la filosofía?, Anagrama, Barcelona, 1999.

DERRIDA, JACQUES; *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, Cuatro, Valladolid, 1996.

FLORES D'ARCAIS, PAOLO; *El individuo libertario*, Seix Barral, Barcelona, 2001.

- FOUCAULT, MICHEL; *Entre filosofía y literatura*, Paidós, Barcelona, 1999;
Estrategias de poder, Paidós, Barcelona, 1999.
- FROMM, ERICH; *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 2000.
- GARCÍA CALVO, AGUSTÍN; *Sermón de ser y no ser*, Lucina, Zamora, 1995.
- HEGEL, G. W. F.; *Fenomenología del espíritu*, FCE, México D. F., 1993.
- HEIDEGGER, MARTIN; *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- KANT, INMANUEL; *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998;
Crítica de la razón práctica, Alianza, Madrid, 2000;
Crítica del juicio, Espasa, Madrid, 2001;
Sobre la paz perpetua, Tecnos, Madrid, 1998.
- LEVINAS, EMMANUEL; *El Tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993.
- LUCRECIO, TITO CARO; *De la naturaleza de las cosas*, Cátedra, Madrid, 1994.
- METTRIE, LA; JULIEN OFFROY; *El hombre máquina*, Valdemar, Madrid, 2000.
- MONTAIGNE, MICHEL DE, *Ensayos*, Cátedra, Madrid, 1996.
- NIETZSCHE, FRIEDICH; *Sobre verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, 1998;
El nacimiento de la tragedia, Alianza, Madrid, 2000;
Consideraciones intempestivas, Alianza, Madrid, 2000;
Humano, demasiado humano, Mateos, Madrid, 1993;
Aurora, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000;
El viajero y su sombra, Edaf, Madrid, 1999;
La gaya ciencia, Akal, Madrid, 1988;
Así habló Zaratustra, Alianza, Madrid, 1995;
Más allá del bien y del mal, Alianza, Madrid, 1999;
La genealogía de la moral, Alianza, Madrid, 1998;
Crepúsculo de los ídolos, Edaf, Madrid, 1993.
- PASCAL, BLAISE; *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1996.

PAZ, OCTAVIO; *El arco y la lira*, FCE, México D. F., 1992.

PLATÓN; *Diálogos*, tomo V, Gredos, Madrid, 1992.

ROSSET, CLÉMENT; *La fuerza mayor*, Acuarela, Madrid, 2000.

SÁNCHEZ FERLOSIO, RAFAEL; *El alma y la vergüenza*, Destino, Barcelona, 2000.

SAVATER, FERNANDO; *Ética como amor propio*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1988;

Diccionario filosófico, Planeta, Barcelona, 1995;

El valor de educar, Ariel, Barcelona, 2000;

Despierta y lee, Alfaguara, Madrid, 1998.

SEVERINO, EMANUELE; *El parricidio fallido*, Destino, Barcelona, 1991.

SCHELLING, F. W. J.; *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Anthropos, Barcelona, 1989.

SCHOPENHAUER, ARTHUR; *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México D. F., 1997;

Sobre la Filosofía de Universidad, Tecnos, Madrid, 1991.

SHAKESPEARE, WILLIAM; *Hamlet*, Cátedra, Madrid, 1996.

SLOTERDIJK, PETER; *Extrañamiento del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2001;

Normas para el parque humano, Siruela, Madrid, 2001.

SÓFOCLES; *Antígona*, Cátedra, Madrid, 1997.

SPINOZA, BARUCH; *Ética*, Alianza, Madrid, 1996;

Tratado teológico-político, Alianza, Madrid, 1986;

Tratado político, Alianza, Madrid, 1986.

TRÍAS, EUGENIO; *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999.

VV. AA, *Indicios de salamandra*, La Torre Magnética, Madrid, 2000.

VV. AA, *Manifiestos del humanismo*, Península, Barcelona, 1999.

WHITMAN, WALT; *Hojas de hierba*, Ediciones 29, Barcelona, 1993.

WITTGENSTEIN, LUDWIG; *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1995.

WOOLF, VIRGINIA; *Las olas*, Bruguera, Barcelona, 1980.

ZAMBRANO, MARÍA; *Persona y democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988.

A mis maestras y maestros de la escuela básica, en especial a Xavier Planas; a mis profesoras y profesores de bachillerato; y a Víctor Gómez Pin, preclarísimo varón, por su generosidad cordial