

Joaquín E. Brotons

IDEA TRÁGICA  
DE LA  
DEMOCRACIA

# **IDEA TRÁGICA DE LA DEMOCRACIA**

**Joaquín E. Brotons**

*“La idea de democracia es una idea más amplia y más completa de lo que se pueda ejemplificar en el Estado, aun en el mejor de los casos. Para que se realice, debe afectar a todos los modos de asociación humana, a la familia, a la escuela, a la industria, a la religión. Incluso en lo que se refiere a las medidas políticas, las instituciones gubernamentales no son sino un mecanismo para proporcionar a una idea canales de actuación efectiva. (...) El viejo dicho de que la cura de los males de la democracia es más democracia no vale de nada si significa que los males pueden remediarse con la introducción de más mecanismos del mismo tipo que el que ya existe, o mediante su refinamiento y perfeccionamiento. La frase también puede indicar la necesidad de retornar a la idea misma de democracia, de esclarecer nuestra forma de entenderla y de profundizar en ella, y de traducir nuestra comprensión de su significado en una crítica y transformación de sus manifestaciones políticas”.*

John Dewey, *La opinión pública y sus problemas*

## PRESENTACIÓN Y AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es fruto de mis estudios posteriores a mi Licenciatura en Derecho en la UPF de Barcelona (1992-96), y está dedicado igualmente a todas las personas con las que traté de estos temas en el periodo que abarca desde mi Master de Humanidades en la Facultad de Humanidades de la misma UPF (1996-99) hasta la elaboración y lectura de esta tesis doctoral en la Facultad de Filosofía de la UAB (1999-03).

Los textos complementarios son posteriores a 2003, salvo Esquema de Idea trágica de la democracia y Antropología de la tragedia, que son los dos primeros capítulos de la versión original de *Idea trágica de la democracia*, escritos, pues, desde la primavera de 2002 hasta septiembre de 2003. Antropología de la tragedia ha aparecido en 2009 en la revista electrónica *Astrolabio* del Departamento de Filosofía Política de la Facultad de Filosofía de la UB. Agradezco a Josep Pradas su publicación.

Los fantasmas del sentido común es un artículo parcialmente publicado en el número de la revista *Archipiélago* dedicado a Cornelius Castoriadis a principios de 2004. Agradezco a Amador Fernández-Savater su publicación.

La imaginación creadora es el texto de la ponencia que leí en el Seminario sobre Castoriadis que yo mismo organicé en el CCCB en febrero de 2004. Agradezco a los responsables del Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona que acogieran positivamente mi propuesta.

Filosofía trágica también para la ciencia es un texto publicado en la revista electrónica *Kiliedro* en la primavera de 2007. Agradezco a Juan Rivera su edición.

Ética de la intelección es el texto de la ponencia que leí en febrero de 2008 en el IES Figueras Pachecho de Alicante en un Seminario de Filosofía organizado por la Sociedad de Filosofía de la Provincia de Alicante (SFPA), entonces fundada. Agradezco a sus miembros su invitación.

La democracia como régimen trágico data de enero de 2009 y es un texto leído como ponencia en el IES La Torreta de Elche dentro de un nuevo Seminario de Filosofía organizado por la misma SFPA.

Autonomía de la conciencia y religión y Economía general conectada son textos inéditos escritos en 2009 y 2010 respectivamente.

Todos los textos, así como sus títulos, han sido revisados desde su primera publicación o redacción.

Debo agradecer el magisterio y la generosidad académica del profesor Víctor Gómez Pin de la Facultad de Filosofía de la UAB. También debo agradecer el apoyo que me han prestado siempre mi familia y amigos. *In memoriam*, a mi padre.

# INDICE

## **I. INTRODUCCIÓN**

## **II. NOSOTROS, LOS MORTALES**

1. Caosmos y alteridad.
2. Imaginación y sentido común.
3. Conciencia y autonomía.

## **III. LA DEMOCRACIA, EN SERIO**

1. El animal inacabado.
2. El sentido político de la sociedad.
3. La realidad social y el individuo autónomo.
4. Economía general y trabajo creador.
5. Vida cotidiana y revolución.
6. Educación ciudadana y amor libre.
7. Ley: equidad y utopía.
8. Democracia: derechos y comunidad.

## **IV. CAOSMOPOLITISMO**

1. La cultura del humanismo por venir.
2. Sabiduría trágica.

## **V. TEXTOS COMPLEMENTARIOS**

1. Esquema de *Idea trágica de la democracia*

- Antropología
- Ontología
- Gnoseología
- El problema de la conciencia

- Política
- Caosmopolitismo

## 2. Antropología de la tragedia

- Libertad radical
- Humanismo trágico

## 3. Los fantasmas del sentido común

- A través de la imaginación
- Contra el fantasma absoluto del sujeto

## 4. La imaginación creadora

- Introducción: “la loca de la casa”
- Aristóteles: *Acerca del alma*
- Kant: *Crítica del juicio*
- Castoriadis: imaginario radical y colectivo anónimo

## 5. Ética de la intelección

## 6. Filosofía trágica también para la ciencia

## 7. La democracia como régimen trágico

## 8. Autonomía de la conciencia y religión

## 9. Economía general conectada

## I. INTRODUCCIÓN

“A decir verdad, nos preparamos contra la preparación de la muerte”.

M. de Montaigne, *Ensayos*

1. Tras obtener el Grado en Derecho por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona en 1996, especializándome en el último año en Filosofía del Derecho, opté por decantar mis estudios posteriores a lo que realmente me atraía: la filosofía moral y política, más que la meramente jurídica. Sin moverme de la UPF opté entonces por cursar un Master dirigido a la sazón por el profesor Eugenio Trías en la Facultad de Humanidades, donde leí al cabo de los cursos mi trabajo de investigación *Ensayo sobre el sentido común (dirigido a la multitud)* en junio de 1999, que fue aprobado por un tribunal formado por los profesores Francisco Fernández Buey, en calidad de presidente, Rafael Argullol y Agustín González. Se trata de un trabajo primerizo sobre las implicaciones éticas y políticas de una filosofía trágica, tal como puede entenderse en Nietzsche o en la obra del pensador francés Clément Rosset. Aquel trabajo, que pivota sobre la noción de sentido común desde una perspectiva trágica, está, pues, en el origen de este libro.

El tribunal aprobó la tesina pero me instó a profundizar en los fundamentos filosóficos de sus posiciones. Fue de esta forma como me puse en contacto con el profesor Víctor Gómez Pin, catedrático de Filosofía, a quien conocía por algunos libros suyos. Entonces me trasladé a la Universidad Autónoma de Barcelona, asistiendo como oyente durante dos semestres de dos años seguidos a las clases de doctorado de la Facultad de Filosofía que el profesor Gómez Pin impartía en primavera. Esos dos cursos, que intentaban poner en relación la física y la cosmología aristotélicas o la geometría euclideana con los problemas de la ciencia moderna (incluyendo en estos a Galileo y a Newton, a la mecánica cuántica, a Einstein, y a la biología darwinista) no tenían mucho que ver con la investigación que me interesaba realizar, la cual, partiendo de mi tesina, trataría de profundizar en las relaciones entre filosofía y democracia. Pero aquellos cursos me iban a otorgar unos buenos cimientos filosóficos y una mínima comprensión de los problemas científicos de gran valor para mi trabajo, en concreto en lo referente al estudio de la



*Metafísica* de Aristóteles y de la filosofía kantiana en general.

Muy amablemente Víctor Gómez Pin aceptó entonces dirigirme la tesis, que fue leída y aprobada siguiendo los procedimientos académicos al uso en septiembre de 2003 por un tribunal formado por los profesores Tomás Ibáñez (catedrático de Psicología Social y presidente del tribunal), Gerard Vilar, Santiago López Petit, Josefina Birulés y Javier Echeverría. Este libro es una versión corregida y ampliada de aquella tesis doctoral.

2. Dentro de la filosofía política y moral que podríamos llamar contemporánea, mi insatisfacción con las teorías vigentes provenía de mis años de estudios jurídicos, en los que había podido realizar una primera toma de contacto con los discursos de pensadores como Rawls, Habermas y otros clásicos y contemporáneos tanto de la filosofía moral y política como de la del derecho.

Más adelante, durante el curso de doctorado en Humanidades antes mencionado, me adentré en la filosofía política clásica: Maquiavelo, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Marx, Stuart Mill. Pero mi insatisfacción por lo que consideraba en estos autores un olvido de la matriz propiamente filosófica del régimen democrático fue en aumento, salvando la honrosa, por no decir enigmática, excepción de Baruch Spinoza.

Pero no fue hasta que di con Cornelius Castoriadis cuando estas intuiciones se me hicieron patentes y me abrieron la puerta de la presente investigación. Encontré en Castoriadis un análisis inédito y exhaustivo de lo que yo consideraba a estas alturas urgente e imprescindible: la puesta en relación de la actividad filosófica como exigencia racional con la política democrática como práctica de la libertad. Sobre la relación entre filosofía y democracia ha escrito Cornelius 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 autocrítica, de interrogación que no conoce ni acepta ningún límite. Creación, pues, al mismo tiempo de la democracia y de la filosofía. Pues, así como el filósofo no acepta límite alguno externo a su pensamiento, del mismo modo la democracia no reconoce límites externos a su poder instituyente, sus

únicos límites resultan de su autolimitación”. Así pues, lo que me interesó en el estudio de la democracia fue esta cuestión precisa: su vínculo con una determinada concepción de la filosofía, plenamente materialista, y trágica. Lo que se trataba de elucidar era, pues, el por qué, el cómo y las consecuencias teórico-prácticas del nexo entre filosofía y democracia.

3. El libro se divide en tres partes, más esta introducción. En la **primera parte**, empiezo con una refutación de la ontología del ser como ser-determinado y una refutación de la temporalidad como tiempo-repetición. Ello me hizo considerar por tanto al mundo (a la materia) como *caosmos*, neologismo de cuño joyceano, y alteridad. También me permitía el planteamiento trágico del ideal del hombre libre como aquel que, en palabras de Spinoza, “en nada piensa menos que en la muerte y cuya toda su sabiduría es una meditación sobre la vida” (*Ética*). Desde luego este trabajo no es una descripción de los regímenes democráticos realmente existentes, pero tampoco es un simple programa utópico: porque precisamente trata de poner de manifiesto en virtud de qué emergió *realmente* una vez la democracia y, por tanto, cómo podemos hacer hoy mismo, realmente, que funcione mejor.

El libro parte, pues, de una perspectiva *trágica* que me parece mejor asimismo que la puramente historicista: la imposibilidad de religación entre el deseo humano y lo que llamamos realidad. En esta brecha insalvable, en este abismo fin fondo, radica la tragedia de los humanos, quienes por tanto se ven compelidos unos y otros a *ponerse en juego*. Así pues, lo que llamamos originariamente “la verdad del ser” no es la congruencia espacial de la razón y la realidad, sino el *exceso* de cualquier ser respecto de sí mismo, a-ser o por-ser, alteridad y auto-alteración, temporalidad que permite la creación propiamente dicha, es decir, la creación humana, la formación *ex nihilo* de otros seres que (el ser-determinado). Por tanto, lo que primeramente hay en el mundo (caosmos) es por-ser, inocencia del devenir, alteridad. Estos son correlatos metalógicos de la “segunda inocencia” del ateísmo que propugnaba Nietzsche, la cual intenta desculpabilizar ese deseo humano originariamente irrealizable.

En esta primera parte analizo un concepto que tomo prestado, como tantos otros, del filósofo greco-francés Cornelius Castoriadis: la metacontingencia. La tesis es que los hombres advenimos a un mundo metacontingente, lo cual enfatiza el “más bien” de la clásica pregunta metafísica. Es decir: hay ser *más bien* que nada, y ello niega la nada, pero indetermina al ser, según el diagnóstico de Giorgio Agamben. Esto significa antropológicamente que es la ruptura con la primera omnipotencia psíquica del niño la que abre, más allá de la necesidad y más acá de la contingencia, las posibilidades propiamente humanas de lo que llamamos vida y libertad –semejantes entre ellas sobre el abismo de la desemejanza radical.

El capítulo sigue con la cuestión de la verdad, ligándola con el deseo humano plenamente corporal de vida autónoma. Luego se analiza el concepto de imaginación como lo que acompaña al sentido común en la intelección activa de lo real. Así en el Aristóteles de *Del alma*, y parcialmente en las *Críticas del juicio*, y de *la razón pura*, en Kant. Por sentido común se entiende aquí la “sensibilidad primera, elemental u originaria” (Aristóteles), lo que Kant pone en relación con la sociabilidad del gusto como aquel juicio que permite su “universal comunicabilidad”. Tomo, pues, al sentido común como principio de intelección humana y de comunicación intersubjetiva propiamente dichas, que no pueden darse sin esas “sensaciones sin materia” que proporciona la imaginación, las cuales son llamadas por Aristóteles “fantasmas”, por Kant “ideas estéticas”, por Spinoza “narraciones mentales de la naturaleza”, por Nietzsche “metáforas mitologizantes” y por Deleuze “conceptos incorpóreos”.

De esta guisa, hablo pues de una “captación pensante” (Castoriadis) subyacente y condicionante-incondicional de la razón discursiva. *Nous* siempre antes, junto y después que *logos*. Esto *corporeiza*, por así decir, a la razón, permitiendo asumir por tanto el carácter fragmentario e intersubjetivo de lo que podemos llamar “saber”, pues como Castoriadis señala acertadamente en otra parte el cuerpo de cada cual es bisagra de lo que en él es también no-sujeto. Esta idea de sabiduría trágica es más coherente, por lo demás, con lo que significa el término *ciencia*. La tesis es, pues, que no hay conocimiento epistémico exhaustivo, categórico y atemporal que pueda decir, con Hegel, que todo lo real es racional y todo lo racional es real. Antes bien, se trata de asumir ese no-saber originario

(como lo llama Bataille), o ignorancia radical, que mantiene abierta la brecha entre razón y realidad, pero que pugna precisamente por eso mismo por interrogar ilimitadamente a lo real, e interrogarse, dotando de sentido y valor a nuestra posible acción creadora. De ahí que Castoriadis haya afirmado que el sentido racional de la realidad supone una “trascendencia inmanente”, o en palabras del ilustrado francés La Mettrie, un “conocimiento simbólico”.

En este primer capítulo, tras analizar la relación entre deseo, intelección, sentido común e imaginación, se resiguen, como ha sido dicho, los pasos de los autores que incidieron en la entraña imaginativa de la razón humana. Pero tan importante como esa entraña es subrayar su aspecto *socializador*, que permite moldear dicha sensibilidad primera para la vida común a través de la práctica ética y política de los mortales. Pues de esa socialización emergen las conciencias inter-individuales, “haces inextricables de remisiones a otra cosa que” (Castoriadis), crestas del fondo magmático de la institución imaginaria de la sociedad. Son las conciencias las que *encarnan*, pues, la trascendencia inmanente humana; son casi como experimentos andantes que ponen en juego la incipiente comunidad civil de los hombres con respecto al siempre a la vista ideal de autonomía.

La consecuencia de esto es que no hay epistemología plausible en torno a una ciencia política, sino una *búsqueda común de la verdad* en y por cuyo interrogar, acaso laberíntico, se produce la convivencia política. Lo que puede haber es por tanto una puesta en juego de nuestros cuerpos inacabados, una exhibición de un necesario inacabamiento refractario a la benevolencia del “gobernante” (como se verá), un múltiple hacer creador en cuya raíz imaginaria se comparte comunicativamente la alegría de vivir que sobreviene cuando se asume plenamente nuestra existencia metacontingente. Y cuando hablamos de alegría de vivir, también decimos alegría de pensar, de conocer y de manejar útiles y signos: este experimentado saber trágico, también en política, es la “ciencia jovial” de la que nos habló Nietzsche, empleando el término ciencia en un sentido *sui generis*.

4. En la **segunda parte** trato de elucidar lo que llamaré una *multipolítica*.

Es la parte más extensa del trabajo y la que trata de poner a prueba las ideas del capítulo anterior. En ella se van analizando sucesivamente el objeto y los modos de la institución ético-política del ideal de autonomía individual y colectiva de la sociedad. Retomando reflexiones anteriores, son criticados tanto el dominio de la religión y del economicismo como la sobreinstitución del Estado de derecho absoluto, que no instituyen una trascendencia inmanente democrática sino que implican más bien una inmanencia bruta trascendentalizada.

Tres convicciones ideales básicas sostienen todo esta segunda parte del libro: a) la politización de la existencia hacia una experiencia de la libertad, b) el carácter relativamente comunicable de lo supuestamente “indecible” y c) la crítica a la represión –que no socialización– del imaginario radical operada tanto en el pensamiento filosófico heredado como en la práctica social realmente existente.

Estas tres convicciones se asientan a su vez sobre dos principios que me parecen ineludibles. El primero es que el hombre, para decirlo con Nietzsche, es un animal inacabado, un puente y no una meta: en suma, un sujeto creador de fines. El otro principio es si cabe más fundamental, si es que no es la condición *sine qua non* de cualquier teoría de la práctica democrática que se precie. Este principio puede enunciarse de la siguiente manera: la conciencia humana supone *la puesta en cuestión de las condiciones y modos de satisfacción mismos de nuestras necesidades, la consideración de que los humanos, por mortales, tenemos necesidades por así decir extra-biológicas, propiamente intelectuales, propiamente prácticas, que acompañan, sobrepasan y a veces incluso son contrarias a las necesidades biológicas apremiantes de alimentarse y cobijarse.*

Lo que me interesaba en este capítulo era recorrer toda esta problemática desde diversos frentes. Para empezar, en cuanto a la mencionada politización de la existencia, me gustaría remitirme ahora a las viejas palabras del filósofo griego Demócrito, recogidas por Sexto Empírico: “Por convención es lo dulce, por convención lo amargo, por convención lo caliente, por convención lo frío, por convención el color, pero en realidad hay sólo átomos y vacío”. O sea, por decirlo hiperbólicamente, para Demócrito *todo* es política. Cuando Demócrito dice “por convención” debe entenderse “respecto a nosotros”, o sea, respecto a los hombres, o lo que es “según la opinión”, es decir, según la manifestación y confrontación

pública del juicio de gusto de cada cual, para emplear los términos kantianos de la *Crítica del juicio*. Y eso es lo que me interesaba desarrollar en este capítulo como politización de la existencia: en suma, la puesta en juego común y más o menos explícita –en todo caso comunicativa- de la interrogación filosófica *ilimitada*, que sitúa el contenido propio de la reflexión y deliberación políticas en un horizonte irrevocablemente abierto, y activado conjuntamente en cada caso por la conciencia corporal de cada cual.

Esta consideración de lo público enlaza con la segunda de las convicciones mencionadas. Aquello de lo que según Wittgenstein no se puede hablar, pienso que no sólo no hay que callar sino que puede *decirse*, y se debe porque se quiere decirlo, no homogéneamente, desde luego, pero sí relativa y compartidamente. En este punto analizo la cuestión de la creación del sentido político de la sociedad que nos autoinstituye como sociedad justa, no desde luego como un espacio heterónimo de congruencia categórica y atemporal entre razón y realidad, sino justamente como la creación de lugares humanos (es decir, habitables, y hablables) en los que podamos reconocernos recíprocamente como iguales y libres, confrontándonos, pues, con el ideal de autonomía que nuestros cuerpos pensantes encarnan.

Y en seguida paso a explicar la tercera de las convicciones señaladas: la represión del imaginario radical operada en las sociedades heterónomas, y la sustitución de dicho imaginario por una omnipotencia objetiva que violentamente desemboca en la santificación de cualquier medio tangible, y por tanto en la subordinación -cuando no eliminación- de la política a cualquier religión de la guerra santa. De ahí que Hanna Arendt y María Zambrano, entre otros autores, insistieran en que el Hombre abstractamente considerado es a-político, pues la política se encuentra más bien en el “entre-sí” inesencial y común de lo que significativamente, más allá de la relación medios-fines, causa-efecto, o de implicación lógica del principio de identidad, quiere comunicarse.

De ahí el término multipolítica: pues, como señala en otro lugar Zambrano, el pensamiento, lejos de ser un principio de homogeneización social, introduce la multiplicidad de la ciudad. O como conmovedoramente dice Hanna Arendt, la política es espacialidad, espaciamento de los hombres-mujeres que no se ordenan y obedecen mecánicamente, sino que

se hablan y se escuchan y se preguntan, que cuentan y cantan. Esto constituye lo que llamaré en el trabajo comunidad de diálogo, o intersubjetividad histórico-social, cuya tarea, en suma, no es producir más objetos sino más humanidad.

En cuanto a la represión del imaginario radical, en concreto, me gustaría citar ahora un párrafo de Castoriadis que explica muy bien cómo reprimiendo el pensamiento puede reprimirse la libertad de acción, la actividad libre: “La socialización de la psique”, señala Castoriadis, “–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 la *impotencia* de ese pensamiento [ese pensamiento capaz de poner en cuestión las condiciones mismas de la satisfacción de unas necesidades primariamente extra-biológicas, recordemos], por lo tanto del *pensamiento* como única limitación de los *actos* (...), y esto se hizo siempre mediante una *mutilación* de la imaginación radical”.

Castoriadis apunta al problema, diría, más desgarrador de nuestro tiempo: la represión de la potencia de ponerse fines se hace trasladando al ámbito social una omnipotencia de los medios con las nefastas consecuencias de todos conocidas: la guerra santa en los casos graves, o, en los menos, la compulsión consumista de objetos-perfectamente-idénticos-y-cerrados-en-sí-mismos, apenas aliviada por esa pseudogratificación intelectual que proporciona el ocio controlado. Y no es que no nos guste el entretenimiento, podríamos decir, pero es que acabamos volviéndonos locos por no poder preguntar ni trastocar lo establecido, por ejemplo, en esos no lugares, tal como señalaron Adorno y Horkheimer, o más recientemente Marc Augé.

Y afirmo esto intempestivamente porque esta es la *encrucijada* en la que se encuentra hoy tanto la individualidad social de los hombres como “creadores de fines” (Kant) como la universalidad política de la democracia que es capaz de poner en cuestión incluso las condiciones o modos de satisfacción de las necesidades más elementales de los mortales.

Un adecuado nexo entre ambos aspectos de la libertad es lo único que puede hacer frente en serio a la citada represión.

A lo largo de esta segunda parte se van abordando, pues, cuestiones como la justicia, la doble dimensión instituida e instituyente de la realidad social, la formación de subjetividad del individuo autónomo, una economía política general, la educación ciudadana o la triple relación entre Estado, vida cotidiana y ley equitativa (derechos); todo ello compendiado, en suma, en la noción de multipolítica, que vendría a subrayar filosóficamente el *sentido* de la democracia como aquél régimen trágico en el que el poder es detentado verdaderamente por todos en condiciones de libertad e igualdad, sin garantías ajenas a la propia actividad libre de la multitud pensante.

Mi tesis básica es por tanto que en democracia no puede haber separación entre nacidos-para-gobernar y nacidos-para-ser-gobernados, ni tampoco separación entre trabajo intelectual o trabajo manual, entre teoría y práctica, entre intelección y ejecución, entre palabra y acto, y por tanto, entre exterioridad e interioridad humanas. El dilema político al que nos vemos abocados hoy no reside en la falsa antítesis entre individuo y sociedad, sino en cómo se plantea la relación entre la intimidad psíquica irreductible de cada cual y la sociabilidad de su misma existencia corporal a la que, por tanto, permanece abierta, por un lado; y en cómo se plantea esa relación concretamente entre los gobernantes y los gobernados. De lo que se trataba, pues, era de profundizar en el *núcleo imaginario del sentido racional, práctico y político, y común* que procura mantener unidas de forma adecuada, y afectivamente, la interioridad y exterioridad humanas.

Puede que mi trabajo haya tratado de subrayar cuestiones demasiado obvias, o que su posición termine en posiciones demasiado genéricas. Pero pienso que la caja de herramientas que intenta construir y el espíritu emancipador que lo anima sirven al menos para desechar otras teorías y prácticas irrefutablemente perniciosas.

5. En la **tercera y última parte**, a modo de epílogo abordo finalmente la cuestión enunciada en el subtítulo del libro. Esta cuestión es la cultural en sentido amplio. Como es sabido, Peter Sloterdijk ha encendido en un



librito reciente la enésima luz roja al humanismo. Esta vez el diagnóstico de Sloterdijk, cual “médico de la civilización” (Nietzsche), es que el dominio de la tecnociencia y el auge de lo bioaudiovisual están poniendo en serios aprietos al humanismo secular, basado antaño en la lectura y el juicio paciente. Mi respuesta a este envite es, como ya he dicho, cultural en sentido amplio, y recibe el nombre de caosmopolitismo.

Con el caosmopolitismo se pretende dotar de un renovado sentido y valor al proyecto de autonomía colectiva e individual cuyo horizonte ya no es el del futuro providencial kantiano de La paz perpetua, ni tampoco el de la historia concebida de Hegel, sino el horizonte siempre móvil del ideal de sociedad libre que postula como premisa, y no ya como promesa, su universalidad. Un horizonte constituyente de nuevas formas de vida políticas que hasta hoy han imaginado autores como Paolo Virno o Ulrich Beck. La apuesta es pues por una cultura, tanto de nuestros intereses vitales más inmediatos como del horizonte político universal a ellos mismos de entrada vinculado, que asuma y despliegue esta perspectiva caosmopolita. Nietzsche tal vez la hubiese llamado ultramoderna.

En suma, hay en este último capítulo final de mi trabajo una especie de pragmática trascendental de la cultura humana en sentido amplio (cultura es “aptitud para fines libres”, Kant)<sup>1</sup> que desembocaría en una suerte de “sabiduría revolucionaria” (Castoriadis) de cuyos límites no se desprendiese una limitación del campo de acción. Y es que si a algo podemos seguir llamando revolución es a esta apertura repentina de la historia que rompe con los destinos establecidos de antemano o con la clausura de horizontes eternos y perspectivas eternas<sup>2</sup>.

En nuestra más radical intimidad sigue plegándose un núcleo absolutamente irrepresentable que puede ser, no obstante, representado relativa y comúnmente. Lo que une nuestra intimidad y nuestra

<sup>1</sup> Este *pragmatismo trascendental* no es, empero, el pragmatismo kantiano de Karl O. Apel. Utilizo “trascendental” en un sentido nietzscheano, tal como Savater en *Idea de Nietzsche*, si “trascendental” tiene un sentido “materialista” en Nietzsche. En cualquier caso, es un pragmatismo deudor de la máxima pragmaticista de Charles S. Peirce: “Sólo deseo poner de relieve lo imposible que resulta tener en nuestras mentes una idea que no se refiera a otra cosa que a los efectos sensibles que concebimos de las cosas. Nuestra idea de algo *es* nuestra idea de sus efectos sensibles; y si nos figuramos tener alguna otra nos engañamos, y confundimos una mera sensación que acompaña al pensamiento con una parte del pensamiento mismo”.

<sup>2</sup> Como dice Savater: “A fin de cuentas, hay algo situado más allá del bien y del mal, algo, sin embargo, que también está *más acá*, produciendo la opción de bien y mal; algo que necesita valorar y crear valores, pero que no consiente en quedar *encerrado* en tales valores y que los rompe al crecer como rompe el niño el traje del año pasado que le está estrecho; y ese algo es sumamente plural, diverso, cambiante, plástico, contradictorio, por lo que los valores — que en metafísica sueñan con ser innumerables, universales y eternos— no pueden tampoco ser de otra manera” (*Idea de Nietzsche*).

sociabilidad es una potencia intelectual-corporal nuclearmente indeterminable que descarta, por eso mismo, la opción que apenas cabe llamar democrática de la separación entre lo representante y lo representado “unidos” por la operación de sobreinstituir la libertad compartida. La pragmática trascendental de la multipolítica recusa esta opción por la inmortalidad institucionalmente clausurante que conlleva, y, por decirlo así, opta en cambio por un simbolismo inmanente de la mortalidad acorde con la trascendencia inmanente del arte de vivir humano -en sentido plural- que no sólo sigue teniendo a la vista el ideal de autonomía que encarnan nuestros cuerpos, sino que además asume hasta sus últimas consecuencias el dictamen de Spinoza según el cual “nadie, hasta la fecha, ha determinado lo que puede un cuerpo”.

Inmortalidad simbólica inmanente (a la que la ciencia, si hacemos caso a Aristóteles, contribuye de modo preminente con su conocimiento y su método) que tiene que ver con la fama o excelencia surgidos en la confrontación con ese ideal, pero que no es privilegio de cuna o de renta de unos cuantos, ni el fanstasma de ningún sujeto absoluto, sino una medida valorativa capaz de crear un orden de sentido de la multitud, revocable por éste, pues dicho orden no deja de asentarse a su vez en la pura posibilidad imaginaria, es decir, en lo puramente posible como “aquello cuyo contrario”, según Aristóteles, “no es necesariamente falso”; en definitiva, en aquello que por tanto entendemos como posible, en aquello que por tanto creamos conjuntamente como posible en nuestra circunstancia metacontingente, y que a todos pertenece.

Hay que recordar que para los Griegos, la figura del “perdedor”, hoy menospreciada o alabada a partes iguales, era visto por ellos siempre como “un posible vencedor”: y había una especie de nobleza impersonal, por decirlo así, que unía a ambos, vencedor y perdedor<sup>3</sup>. Y así sobreviene el buscado sentimiento de plenitud vital, que requiere pues del respeto. La siempre posible victoria que supone haber nacido, la aprobación incondicional e irrepresentable de nuestra mortalidad, o sea, la voluntad de vivir (o de poder, como la llamaba Nietzsche) se extiende como el

---

<sup>3</sup> No hay jerarquía entre derechos humanos, por ejemplo, pues no puede haber jerarquía intersubjetiva que dependa de alguna determinación indiscutible, sino acaso una jerarquía de la experiencia confrontada y del mérito razonable que a su vez no puede ser determinada para siempre. Un derecho no puede ser convertido en dogma, sino puesto en juego. Y es que sólo hay *una humanidad*, la cual puede *exhibir su inacabamiento* manifestándose en *múltiples* derechos. Uno y múltiple aquí se indeterminan, y así, en la puesta en juego surge la jerarquía, que no es jerarquía entre derechos humanos comunes, sino entre sus manifestaciones (admirables, discutibles, inacabadas y, en fin, mortales).

fundamento sin fondo de nuestra libertad activa, en cuya proyección política se comparte verdaderamente ese fondo de eternidad precaria posible que nos pertenece a todos sin distinción como tal dimensión trágica de humanidad.

Según Spinoza, el ideal de autonomía consiste en “esforzarnos en imaginar aquello que afirma nuestra potencia de obrar”. En cuanto al cuidado de los asuntos comunes, ese ideal podría perfilar los rasgos de una “comunidad inesencial” (Agamben). Podría consistir, pues, en el esfuerzo práctico de afirmar una comunidad potencialmente universal en cualesquiera agrupaciones particulares que a cualquier efecto puedan efectivamente determinar los ciudadanos concretos de carne y hueso. Pues no es un destino lo que nos envuelve, sino la simple convivencia, la desgarrada comunidad de la ausencia de comunidad universal o particularmente centrada u orientada.

Lo que, por lo demás, he intentado subrayar en este trabajo es que ese esfuerzo siempre será trágico, porque siempre, entre nuestro deseo y lo que llamamos realidad, persistirá abierta la grieta de lo sin fondo, el abismo de nuestra mortalidad. O sea, el enigma del mundo tout court.

Quise aproximarme a ese enigma, ir al encuentro de ese misterio y ponerlo de manifiesto. Interrogarlo. Pero la Esfinge, una y otra vez cuestionada, permanece impertérrita. En cualquier caso, no será sólo un consuelo saber que las preguntas han enriquecido suficientemente la aventura como para seguir apostando por ellas. Lo único que podemos legítimamente pedir, ahora, es que cada día que nos levantemos, esas y otras preguntas sigan vivas en nuestros corazones.

## II. NOSOTROS, LOS MORTALES

“*Bailamos en el abismo, pero cogidos de la mano*”.

F. Savater, *Despierta y lee*

### **1. Caosmos y alteridad**

Para fundamentar la perspectiva *trágica* de nuestra idea de democracia, empezaremos por poner en radical tela de juicio los dos grandes pilares filosóficos de la tradición filosófica 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 (cabe añadir *trágico*) ha comprendido de este modo ambas nociones, empezando por Demócrito y Lucrecio, 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 Platón (*El Sofista*, 256e).

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 entrevera 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” (Libro IV, 4).

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, 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” (Libro IV, 4) .

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” (Libro IV, 3).

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, percedero 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” (*Crítica de la razón pura*).

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.

¿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” (*Ética*).

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 externa. 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)” (*¿Qué es la filosofía?*).

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” (*La gaya ciencia*).

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, 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 (fisicalismo, 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” (*El hombre máquina*).

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” (*¿Qué es la filosofía?*).

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”) ha sido otra bien distinta. La crítica a esta respuesta nos permitirá introducir la obra del gran filósofo francés Cornelius Castoriadis, debelador 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'" (*Los dominios del hombre*).

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 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'” (*ibidem*).

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 ontológica.

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” (en *Contra la economía*, de A. Campillo).

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 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 caótico 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” (*Los dominios del hombre*).

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 *aiôn*, 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 hay. 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 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”.

“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 engarzará 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 que seguí en la UAB a cargo del 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 destructor, 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.

Mediante la distinción entre potencia y acto, el tiempo no resulta más que una pura enteleguía, 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 enteleguía 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 añade 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” (*La institución imaginaria de la sociedad*).

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” (*ibidem*).

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” (*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 alteración: negando la nada, pero indeterminando el ser.

## 2. Imaginación y sentido común

Ahora pro seguiremos con una resituación fundamental de la epistemología conjuntista-identitaria heredada. ¿Quiénes somos nosotros los mortales?: hombres libres en un mundo metacontingente. Cuerpo y materia, deseo y tiempo. Decía Sloterdijk que el hombre es un animal fracasado en su ser animal. Un animal desvalido. 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”( *Fenomenología del espíritu*).

¿Hay que seguir definiendo 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 esperma de la razón está también contenido en la locura integral del primer autismo” (*La institución imaginaria de la sociedad*).

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. 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 antecedió, y desde esa superficie avizora no las respuestas a su desorientación, sino las preguntas propias con las que desea orientarse.

Dejemos al mortal yendo a la deriva en la superficie del mundo, y sobrevoemos 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.

El exponente máximo de la lógica unitaria 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” (Libro IV, 6).

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 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 espaciamiento: 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” (Libro IV, 7).

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” (Libro VII, 9), dice Aristóteles.

¿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” (Libro IV, 3).

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!

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 razonamientos. 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” 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 y compartido. 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 tradicional.

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 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, curiosamente, 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” (*El ascenso de la insignificancia*).

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” (*ibidem*).

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 cual. ¿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” (*Ética*).

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 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 absoluto.

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” (*El aleluya y otros textos*).

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” (*Los dominios del hombre*).

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 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 indeferenciado 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”.

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 obrar.

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” (*La institución imaginaria de la sociedad*).

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 surfista 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 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 real.

A esa respuesta imaginada por el interrogante ilimitado que el hombre provoca con su primer asombro, llamamos verdad, sentido racional o idealidad. En el siguiente capítulo veremos las insólitas implicaciones ético-políticas, prácticas, 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 cognitivamente 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 un valor filosófico que no requiere de ningún membrete judicial o consenso sociológico para ser sostenida como tal.

Ideas puramente imaginarias, hemos dicho. Según la interpretación de Castoriadis, dos han sido los mastodontes filosóficos que descubrieron, pero luego ocultaron, la semilla creadora -intelectiva- 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 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 imaginario de la razón humana (Spinoza, La Mettrie, Nietzsche, Deleuze y Castoriadis).

Dice Aristóteles en un pasaje de *Del alma*: “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”.

Se postula en este punto una gnoseología fantástica que antepone el *nous* al *logos*, la intelección fantástica 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 *incierta* que más adelante afirmará o negará 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 que “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 (“sin materia” quiere decir una sensación producida de forma arbitraria por un estímulo exterior sin contacto directo con el mismo, y por tanto inmensurablemente relacionada con el mismo; “sin materia” quiere decir “sin órgano”, por eso al cerebro lo llamamos desde este punto de vista “mente” y a ésta antes *nous* que *logos*), 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” (*Los dominios del hombre*).

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 *eidos* 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: "Aristóteles identifica la imaginación con el 'sentido común' (sensación de los comunes) e incluye ambos en la 'sensibilidad primera', llamada también elemental u originaria" (*ibidem*).

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" (*Crítica de la razón pura*).

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 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 *Crítica de la razón pura* otras referencias claras y explícitas a la función de enlace condicionante entre la experiencia y el conocimiento que procura la imaginación. 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 apercpción), 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*”.

Las categorías kantianas constituyen, por tanto, el equivalente lógico a *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.

¿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”.

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 y trágica.

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*”.

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.

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”.

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)”.

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 *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 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 determinadamente (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 dada. 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”.

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”.

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”.

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 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 segunda. 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 Kant en la *Crítica del juicio*.

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”.

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 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, podría mostrarse fácilmente por la inclinación natural del hombre a la sociabilidad (empírica y psicológicamente)”.

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, antecedendo 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”.

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 de la *Crítica del juicio (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] 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”.

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, 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”.

Finalmente cabe preguntarse: ¿es el hombre para Kant un animal fantástico? 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 su estetización. 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, *pace* 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.

Aparte de Aristóteles y Kant, y el paréntesis mayúsculo de Spinoza, otra tradición histórica de la filosofía, la materialista, ha sido la que ha profundizado en la idea de hombre como animal filosófico, 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 Hume, de una suerte de pasión pura 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 immanente” (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 (utilizo “poético” en sentido moderno, no como animal técnico, que es lo que propiamente significa) en la historia del pensamiento filosófico ha sido Federico Nietzsche. El filósofo alemán fue el auténtico debelador 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 antagónicos de querer burlarse, lamentarse y renegar?” (*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*” (*El nacimiento de la tragedia*).

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” (*Sobre verdad y mentira*).

El principio de razón no sigue, pues, un orden lógico. Es pura imaginación de raíz fisiológica, 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” (*ibidem*).

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 fantaseante 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” (*¿Qué es la filosofía?*).

Las negativas alusiones a la noción de energía prueban el anti-

aristotelismo del concepto deleuziano, en cuanto Aristóteles (no en su biopsicología fantástica, sino en su lógica metafísica 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 alternativa 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 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 alumbrará 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 immanente y elemental ligado a la aprobación incondicional de nuestro

cuerpo. Así pues, remarca Deleuze: “No hay más criterios que los immanentes, 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” (*ibidem*).

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. Conciencia y autonomía

Es momento de recapitular lo apuntado en los apartados anteriores y de avanzar alguna conclusión útil para el siguiente capítulo del libro. Empezaremos con unas reflexiones de Cornelius Castoriadis, para acabar con algunas ideas de Spinoza. De momento, pues, Castoriadis: “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 garantía estúpidamente tranquilizadora de nuestra vida cotidiana, nos recuerda que vivimos siempre al borde del abismo” (*El ascenso de la insignificancia*). Aquí se entiende arte, después de Kant, como algo más que un *ejemplo*, aunque no del todo bien elucidado, como veremos.

¿En qué consiste realmente dar forma al caos? En una creación ontológica, responde Castoriadis, pues de otro modo seguiríamos atrapados en el finalismo kantiano. Pero aquí surge la gran cuestión: ¿cómo definir propiamente el término “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” (*ibidem*). 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” (*ibidem*).

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” (*La institución imaginaria de la sociedad*).

Sin embargo, en un primer momento esta capacidad creadora alcanza en el ser vivo humano 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” (*Los dominios del hombre*).

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 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 sujeto. 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. 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” (*La institución imaginaria de la sociedad*).

No hay, pues, sujeto absoluto ni verdad propia. 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 sucesivos, o sea, en una eternidad. Decíamos en el capítulo primero que el tiempo es ontológicamente creación, es decir, alteridad; 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 poético de lo humano, y de la razón misma en cuanto razón específicamente humana. 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 nuevas emergencias creadoras 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 filólogo alemán de los años 30 del siglo XX 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. Es el tiempo histórico, el tiempo que permite hacer historia.

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 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-fin 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 Castoriadis (*ibidem*). 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.

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*” (*ibidem*).

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*” (*ibidem*).

Así pues, cabe concluir que no hay más realidad que la realidad social (con su estrato natural, es cierto), 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 sujetos. 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 desgarrar, 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 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.

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 *cuervo* 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 empíricamente 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 investigación. 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” (*Los dominios del hombre*).

Pero ahora abordemos la cuestión de la autonomía, para acabar. Dice Spinoza en un fragmento 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 sitio 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” (*Ética*).

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], cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos” (*ibidem*).

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 y filosófico, propio y ético, libre y 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, que tanto Aristóteles como Kant vinculaban con la imaginación y la intelección creadora. 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” (*ibidem*).

La autonomía define, pues, esta co-potenciación humana que da luz a la democracia. 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, hospitalario) 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, o mejor dicho, político. 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” (*Crítica del juicio*).

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.

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 náufrago 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 y somos 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 intelectual de nuestra imaginación, la potencia práctica de nuestro cuerpo-, que nos saca a la calle para celebrar juntos la vida y la libertad. Hablemos de esto en el siguiente capítulo.



### III. LA DEMOCRACIA, EN SERIO

*“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 caber 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?*

## 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*.

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 perspectiva* 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 apacigüe 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.

Por eso, de algún modo, fabricarse una conciencia es adquirir 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”<sup>4</sup>.

Ahora bien, 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

---

<sup>4</sup> *El Tiempo y el Otro.*

una garantía semejante, porque la conciencia sigue siendo también 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 realidad<sup>5</sup>.

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*).

## 2. El sentido político de la sociedad

Vamos a intentar realizar una primera aproximación teórica a la relación

---

<sup>5</sup> 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-asi 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”.

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”<sup>6</sup>.

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. 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 habla<sup>7</sup>, 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:

---

<sup>6</sup> *Los dominios del hombre.*

<sup>7</sup> 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”.

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”<sup>8</sup>.

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 verdad<sup>9</sup>) 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, pues 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

---

<sup>8</sup> *La gaya ciencia*.

<sup>9</sup> Para Bataille lo incomunicable es la intimidad irreducible 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 aleluya 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*).

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 medio<sup>10</sup>: 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: “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”<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> ¿Qué es la política?.



Después de todo, es el *interés* humano por lo humano lo que rompe con cualquier realidad determinadamente 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”<sup>12</sup>.

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, hincra 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”<sup>13</sup>.

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

---

<sup>12</sup> *Política*, Libro II, 2.

<sup>13</sup> *La comunidad que viene*.

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: “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”<sup>14</sup>.

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* necesidad<sup>15</sup>. A diferencia de lo postulado por todo

<sup>14</sup> *Persona y democracia*.

<sup>15</sup> 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 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,

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: “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”<sup>16</sup>.

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

---

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 necesitarlos 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: y 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.

<sup>16</sup> *Los dominios del hombre*.

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”<sup>17</sup>.

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 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 humana<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> *La institución imaginaria de la sociedad.*

<sup>18</sup> 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 immanente se sostiene en la metacontingencia. Aquí se rechaza

¿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”<sup>19</sup>.

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.

---

tanto los idealismos metafísicos del ser-determinado como todo el pelaje de pseudomaterialismos, dialécticos o positivistas, igualmente deterministas.

<sup>19</sup> *Los dominios del hombre.*

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-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”<sup>20</sup>.

No hay por tanto justicia preestablecida o acción destinada a un fin determinado<sup>21</sup>, sino posibilidad de libertad. En esta tesitura, la intersubjetividad histórico-social traza un plano de inmanencia 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”<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> *El ascenso de la insignificancia.*

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> *El ascenso de la insignificancia.*

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 sociedad<sup>23</sup>. 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, 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 *eidós* ontológico, otro sí-mismo diferente en otro mundo”<sup>24</sup>.

La autonomía humana no hace efectivos unos valores sustantivos predeterminados, sino que en cierto modo los crea, a partir de un primer estrato natural<sup>25</sup>, 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*

<sup>23</sup> 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*).

<sup>24</sup> *Los dominios del hombre*.

<sup>25</sup> 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 apunta* 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*).

*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 pública<sup>26</sup>. 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”<sup>27</sup>.

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 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

<sup>26</sup> 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”.

<sup>27</sup> *Persona y democracia*.



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”<sup>28</sup>.

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 la revolución filosófica, que estriba también en convertir a los individuos en portadores del sentido racional de la realidad”<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> ¿*Qué es la política?*.

<sup>29</sup> *Diccionario filosófico*.

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 en 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 buscada<sup>30</sup>. Y es que en ese corazón impotente sigue rugiendo el 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”<sup>31</sup>.

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 arrepentimiento<sup>32</sup>.

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

---

<sup>30</sup> 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 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*).

<sup>31</sup> *La comunidad que viene*.

<sup>32</sup> 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).

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 Bud*, 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 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.

### **3. La realidad social y el individuo autónomo**

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 hincra 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”<sup>33</sup>.

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 autocrítica, 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”<sup>34</sup>.

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 ejemplo, el Texto que funda una religión, que debe ser verdadero en cuanto es divino, y que simplemente da lugar a una

---

<sup>33</sup> *El ascenso de la insignificancia.*

<sup>34</sup> *Ibidem.*

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”<sup>35</sup>.

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”<sup>36</sup>.

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 semejanza sobre la que se asienta la sociedad, al pozo sin fondo que el mismo hombre es, consistió para la religión heterónoma en relacionar y

---

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Los dominios del hombre*.

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.

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`”<sup>37</sup>.

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”<sup>38</sup>.

Así pues, somos nosotros los mortales quienes hacemos nuestras propias leyes. Este fue el lema de la constitución americana: *we, the people*; y cabría añadir hoy, tal como en los conciertos de protesta contra la pobreza de África de finales del siglo XX: *we, the world*. Los Griegos decían: “La

---

<sup>37</sup> *El ascenso de la insignificancia.*

<sup>38</sup> *Ibidem.*

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?”<sup>39</sup>.

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 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 filosófico 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”<sup>40</sup>.

Es decir, la democracia implica también en cierto modo una unidad, pero

---

<sup>39</sup> *Los dominios del hombre.*

<sup>40</sup> *Persona y democracia.*



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 signitiva. 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.

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)”<sup>41</sup>.

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. Tal operación 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

---

<sup>41</sup> *La institución imaginaria de la sociedad.*

social y que esta equivalencia mediatice el acceso a las significaciones<sup>742</sup>.

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, es 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 la conciencia es haz inextricable de remisiones, y no el réceptaculo 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

---

<sup>42</sup> *Ibidem.*

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 carga<sup>43</sup>.

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”<sup>44</sup>.

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 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

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> *La institución imaginaria de la sociedad.*

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)”<sup>45</sup>.

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 imaginario<sup>46</sup>. El resultado es el individuo capaz de pensar libremente en un espacio público donde se encuentra con una pluralidad de pensamientos y opiniones. Este

---

<sup>45</sup> *La exigencia revolucionaria*.

<sup>46</sup> 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”.

*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 preestablecido<sup>47</sup>, 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 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”<sup>48</sup>.

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*

---

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> *El miedo a la libertad*.

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 pre-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 ciudad<sup>49</sup>, 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 instituible. 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, pues, de la imaginación y vinculado a la interrogación filosófica<sup>50</sup>. He aquí, por tanto, el vínculo indisoluble de la filosofía con la democracia, y el nacimiento del individuo histórico-social.

---

<sup>49</sup> 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*, Planeta, Barcelona, 1995).

<sup>50</sup> 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 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.



#### 4. Economía general y trabajo creador

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 política? ¿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, o negocio, que se distinguía de la *crematística* en cuanto ésta suponía una actividad no consistente en la administración de unos recursos financieros sino en la actividad financiera consistente en el mero beneficio y lucro financieros, no productivos, sino espúreos. 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.

¿Responde nuestro actual sistema económico occidental a las necesidades políticas humanas? 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 por sí solo no logra transformar este plano de inmanencia en un verdadero plano digamos materialista, y más bien tiende a ocupar como una nueva religión trascendente el terreno correspondiente a la práctica ético-política de la democracia. En lugar de una trascendencia inmanente filosófico-política, el capitalismo tiende a establecer una pseudo-inmanencia cuya nueva garantía trascendental viene dada por el (siempre futuro) 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 pseudorracionalidad económica del trabajo capitalista ha dado pie, según 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”<sup>51</sup>.

Y es que en la liberación de los vínculos naturales que el capitalismo ha propiciado mediante el dominio técnico, se ha olvidado de lo que es 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 por sí solo verdaderamente a las necesidades económicas humanas. Según Bataille, éstas se pueden dividir en dos principios: el *principio de utilidad* y el *principio de pérdida*. Estos principios pueden configurar una organización económica de la sociedad auténticamente política, 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 manifiestan por ejemplo en las fiestas, los deportes, las construcciones suntuarias, las joyas, las artes, los lutos, las revoluciones, los arrebatos eróticos.

El profesor Antonio Campillo, de la Universidad de Murcia, 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,

---

<sup>51</sup> El miedo a la libertad.

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”<sup>52</sup>.

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

¿Nos suenan estos principios al actual *vademecum* del sistema capitalista? Deberían parecerse a los principios de ahorro e inversión, consumo y gasto. Pero la ganancia y el dispendio de la economía general no se basan en los principios de escasez 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*, como 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 rememorar 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 política.

¿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”<sup>53</sup>.

El trabajo pone de manifiesto la intimidad perdida del hombre, pone de

---

<sup>52</sup> *Contra la economía.*

<sup>53</sup> *Ibidem.*

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 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 potente<sup>54</sup>.

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”<sup>55</sup>.

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

<sup>54</sup> 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. Pero esto es religión.

<sup>55</sup> *El miedo a la libertad*.

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 la tendencia de dominio pseudorracional del capitalismo con la autonomía individual y colectiva? Lo cierto es que no<sup>56</sup>. Sin entrar en más detalles de los que a este trabajo corresponde elucidar, podemos corroborar la incompatibilidad de las tendencias capitalistas pseudorracionales 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’ pseudorracional, 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”<sup>57</sup>.

El capitalismo pseudorracional 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 caracteriza propiamente a lo que llamamos, desde Hanna Arendt, totalitarismo. En parte semejante al totalitarismo (anti-) político, el economicismo “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”<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> 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*). Se sabe mejor ahora cuando la eventual explotación fue instituida por el Estado, incluso por el Estado del bienestar. Sobre la pobreza, Aristóteles en su *Política*: “La pobreza engendra la guerra civil”. Spinoza: la extrema desigualdad económica puede llevar a la pérdida de la igualdad (política), “condición primordial de la sociedad”.

<sup>57</sup> *Los dominios del hombre*.

<sup>58</sup> *Dialéctica de la Ilustración*.

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 de 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 tendencia del capitalismo es arbitraria y demente porque no se plantea de principio qué fin puede dar mejor respuesta a la pregunta primordial: qué sentido darle a nuestro insoslayable hacer, cómo vivir bien y no sólo cómo sobrevivir. Aristóteles sabía muy bien lo que decía cuando distinguió entre economía y crematística (especulación). Friedman, cuando citaba la “condición” buscada por Adam Smith, no solo se refería al bienestar material sino también a los valores humanos.

Una economía verdaderamente política tiene que ser, por tanto, una economía autónoma, esto es, en sentido literal una *autogestión*. “La auto-organización es asimismo auto-organización de las *condiciones* social e históricamente heredadas en las que ésta se desarrolla”<sup>59</sup>, señala concretamente Castoriadis (*La exigencia revolucionaria*). Pues resulta que, al pasar por alto este primer paso, la mera ansia de supervivencia o de supervivencia ampliada que nos asegura la sociedad del espectáculo (Debord) es la que, en el momento actual, puede llevarnos a un callejón sin salida político, en cuanto a la convivencia, o incluso respecto de la supervivencia misma<sup>60</sup>.

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

---

<sup>59</sup> Para Castoriadis, la auto-organización de las condiciones que desarrolla la autogestión podría presuponer, asimismo, la igualdad de los ingresos o de los salarios. De otro modo la mayor o menor cantidad de salario acabaría determinando qué necesidades deben ser satisfechas. Esta es una hipótesis atrevida, una mera provocación, que simplemente queda aquí apuntada. En todo caso, lo que es criticable del economicismo es que reduciría la producción de bienes de consumo a la necesidad de quien tiene más salario si únicamente el salario determinara el modo de producir. Es cuando esto ocurre cuando el trabajo se convierte en puro trabajo restringido y no en trabajo creador. No significaría el despliegue de una vocación que expresaría la *calidad humana* en un trabajo libre, sino sobretrabajo, renta o beneficio particular (exclusivamente pecuniario), impuesto censitario (Deleuze). Por su parte, la renta básica ya planteada en su día por Condorcet y Paine, entre otros, tendría entonces más que ver en efecto con una perspectiva que potenciara lo que Unamuno llamaba la “libre elección de la vocación”, el tema de la circunstancia y vocación orteguianas, y no tanto con una efectiva uniformidad salarial.

<sup>60</sup> La cuestión es parecida al problema de “socializar la pobreza” planteado en la *Política* de Aristóteles. Ahora bien, ¿oponerse a que la economía solo trate de ampliar el bienestar material es querer “socializar la pobreza”? Quizá es lo contrario. Lo que en cualquier caso es criticable es la pretensión de aumentar la riqueza de la sociedad sin tener en cuenta que la riqueza *social* sólo puede *aumentar* realmente si aumenta la *riqueza general de todos* y se mantiene la sociedad por sí misma. Esto señala la relevancia de poner en cuestión las necesidades y los fines de la economía y el concepto mismo de riqueza social de tal modo que fuera más bien la riqueza la que se socializara.

humanidad, y que plantea: ¿cómo cambiar radicalmente el modo de vida de la sociedad, moderando la marcha desenfrenada del consumo, logrando una vida decente pero frugal, transformando 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 ecologismo. 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, pero, a diferencia de éste, ofreciendo un diagnóstico certero y una alternativa viable: “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”<sup>61</sup>.

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 el capítulo anterior 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 posibles que excluyen por tanto la belicosidad social que la economía restringida presupone y provoca. Podemos tener por experiencia histórica orientaciones y directrices, pero no hay un fin inmutable, que es la otra

---

<sup>61</sup> *La institución imaginaria de la sociedad.*



cara de la arbitrariedad y que introduciría la violencia en el espacio social, tal como Arendt señaló en estas líneas: “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 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”<sup>62</sup>.

El monopolio de la objetividad que el economicismo 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 y perversión 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 en nuestras sociedades? El sociólogo alemán Ulrich Beck, refiriéndose a los “parados felices”, a las mujeres, a los migrantes, al llamado trabajo vivo, señala: “Estamos ante los pioneros de una nueva forma de vida, los cuales, por una parte, se toman en serio la individualización, al tiempo que la reclaman como condición para su seguridad básica, y, por la otra, están dispuestos a realizar, sobre este telón de fondo, actividades múltiples que, bajo el actual primado del trabajo asalariado, siguen estando criminalizadas. Creo que nos encontramos básicamente en una fase de desarrollo en la que, por motivos múltiples, ya no se puede aceptar el monopolio del trabajo asalariado en todos los ámbitos, es decir, en los de la búsqueda de sentido, de la seguridad social, de la formación de la propia identidad, de las condiciones para la participación en la democracia, por lo que se impone una pluralización de las actividades, aunque esto suponga una mayor actividad del individuo. Y los que, alegando tales motivos, son demonizados como los gorriones del Estado asistencial, en mi opinión serían los pioneros de una modalidad de existencia polifacética que utiliza formas de trabajo plurales para construir sobre ellas una existencia propia”<sup>63</sup>. Beck llega a reclamar más adelante una renta básica no como

---

<sup>62</sup> *¿Qué es la política?*

<sup>63</sup> *Libertad o capitalismo.*

limosna estatal sino como *dinero cívico* para el trabajo social, un ingreso universal garantizado para “empresarios de otra índole”.

¿Empresarios de otra índole? Tal vez no venga mal recordar para ellos y para todos la definición de *praxis* que Castoriadis brinda en un pasaje de *La institución imaginaria de la sociedad*: “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”. Castoriadis es verdaderamente un pragmatista europeo, quizá el único, seguro el más grande. No entiendo que los empresarios de otra índole pudieran ser realmente parados estatales a costa del contribuyente, ni que el dinero cívico no pudiera recibirse como desgravación fiscal por coste profesional (para el riesgo profesional, existirían las compañías de seguro como mejor *seguro de empleo*) de tal modo que la acción libre y común de los empresarios de otra índole fuera realmente la característica principal de su actividad.

Pero, sigue Castoriadis: “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”<sup>64</sup>. O sea que,

<sup>64</sup> Castoriadis (*La institución imaginaria de la sociedad*). ¿No será el hacer humano, al igual que la razón humana, un hacer que reúne la acción en un haz inextricable de teoría y práctica o, mejor dicho, de intelección imaginaria y práctica racional? Al igual que la razón antepone el *nous* al *logos* (reuniendo abstracción y sensibilidad en el

en cualquier caso, como ya nos advirtió Nietzsche, será más bien el querer hacer y no el trabajo forzoso lo que nos hará libres.

## 5. Vida cotidiana y revolución

No hay rumbo, pues, prefijado a la actividad filosófico-democrática. Por eso 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 instrumental. Ahora se trata de hablar del Estado en su forma absoluta o trascendental, que convierte al Estado en 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?”<sup>65</sup>.

La vida cotidiana democrática descubre que son los *modos* de comer, darse cobijo, trabajar, amarse, formar una familia o decidir el propio destino los que constituyen la raíz del problema político. ¿Cuál ha sido la respuesta del Estado, en su forma contemporánea, ya avanzadamente democrática, ante la perspectiva que le abría este poder de los individuos? Ha sido la representación del papel sustitutorio del 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 salvación ya no de las almas incorpóreas sino concretamente de los cuerpos.

---

fantasma “sensible sin materia”), ¿no será la acción que reúne imaginación y *praxis* lo que antecede y da un sentido y un contenido humano a la *técnica*? Inversamente, así como el pensamiento necesita de la lógica, la interacción social requiere también del plan técnico, pero no subordinándose enteramente a él.

<sup>65</sup> *Estrategias de poder.*

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. Mientras antaño la religión procuraba mediante su poder eclesiástico la salvación de las almas, ahora el Estado, mediante la gestión técnica de un poder epistemológico surgido de un saber exhaustivo, 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 teológica sigue anegando el campo de la autonomía individual y colectiva de la sociedad.

De modo que lo que pone de manifiesto la vigilancia, el control y la corrección de los comportamientos cotidianos por parte del Estado moderno es una formación de individuos sometidos al control biopolítico de sus cuerpos, tal como señala Foucault: “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”<sup>66</sup>.

Cabe insistir en que el poder epistemológico e indiscutible en el que se sustenta esta medicalización del cuerpo social, por emplear esta metáfora, 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 biopolítica así administrada (otra cosa son sus posibles variaciones autonomistas) pasa por alto como si tal cosa el dato pálido evidente de que el hombre tiene necesidades *primarias* que exceden la mera supervivencia animal.

Reduce, pues, la libertad de nuestros cuerpos a su mero código genético: parece que para algunos el ADN puede ya decir lo que puede un cuerpo, proporcionando un sustituto tranquilizador a la perturbadora intimidad

---

<sup>66</sup> *Ibidem.*

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, policía<sup>67</sup>), 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”<sup>68</sup>. 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 supuestamente libre de la publicidad y del consumo. Fin de la política democrática por causa de un aparato de poder nacido en principio para hacerla efectiva.

En el siglo XVI, La Boetie, autor del *Contra Uno*, exclamaba: “¿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?”. ¿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. Veámoslo.

¿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-

<sup>67</sup> Compendio de todas ellas es el *panóptico* ideado por Bentham, autor que consideraba la reivindicación de los derechos humanos como un disparate en zancos. Aunque huelga decir que dicha reivindicación por parte de dictaduras panópticas como la Cuba castrista o el Irán de los ayatolas los convierten en efecto en un disparate en zancos.

<sup>68</sup> *Estrategias de poder*.

mundo, un pueblo-cerebro, un pueblo-caos”<sup>69</sup>.

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”<sup>70</sup>.

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 cualquiera<sup>71</sup>. Se trata de devenir todo el mundo, se trata de crear una multitud, un mundo. Se trata de una tarea 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”<sup>72</sup>.

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

---

<sup>69</sup> ¿Qué es la filosofía?

<sup>70</sup> Persona y democracia.

<sup>71</sup> Mientras García Calvo ha hablado de la figura del “cualquiera” (*Sermón de ser y no ser*), Agamben reivindica el personaje del “cualseá”: “La singularidad expuesta como tal es *cual-se-quiera*, esto es, amable. (...) La singularidad no es aquí una extrema determinación del ser, sino un desflecarse o un indeterminarse de sus límites: un paradjico *individuarse por indeterminación*” (*La comunidad que viene*).

<sup>72</sup> *Mil mesetas*.

devenir, arte, pueblo, autonomía. Contra el índice autoritario que nos insta a callar lo innombrable, lo innombrable 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”<sup>73</sup>.

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 democrático<sup>74</sup>: 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”<sup>75</sup>.

Lo que la política 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’ (*Rechtstaat*)” (*Mil mesetas*). Antes ya vimos en qué consiste la violencia de la objetividad estatal: en la usurpación del ámbito inesencial intersubjetivo por una 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

---

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> 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). Pero, en fin, 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.

<sup>75</sup> *Mil mesetas*.

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: “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”<sup>76</sup>.

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

---

<sup>76</sup> *Ibidem*.



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<sup>77</sup>.

Esto tiene por lo menos dos consecuencias: la primera es que en lugar de formar ciudadanos Kant 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 omnicomprendivo de un Estado de justicia absoluta, sino que en ellas 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: “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<sup>78</sup>”.

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, contemporáneamente, 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

---

<sup>77</sup> *Critica de la razón práctica.*

<sup>78</sup> *Ética.*

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), heredada de Maquiavelo. A juicio de Castoriadis sólo dos pensadores modernos se han atrevido a diluir esta división, fundamentada en el prejuicio de lo indecible y de 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, dígase 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, o en el ocio reducido miserablemente al consumo, como un derivado más del tiempo de trabajo.

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, como ha sido dicho, llevar a cabo una revolución de la vida cotidiana que acabase 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: “La ruptura de los ciclos repetitivos de la vida social y la *apertura* repentina de la historia”<sup>79</sup>.

En el punto anterior mencionamos la crítica de Debord a la sociedad del espectáculo: “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 al economicismo puso de manifiesto lo siguiente, a saber, que como las imágenes cristalizadas matan la imaginación y dejan sin tiempo al juicio mismo, las relaciones sociales por ellas mediatizadas se vacían de reflexión y conducen a una especie de totalitarismo informativo o *entertainment* banalizado que suprime el lenguaje crítico de la comunicación. En respuesta a esta “colonización económica de la vida” mediatizada por el dominio audiovisual, los situacionistas reivindicaron unir teoría y práctica en un arte sin obras de arte cuya función fuese reconquistar el terreno de la política cotidiana, que ya no pasaría por la gestión de lo que hay sino por su transformación ininterrumpida. Algunas propuestas autonomistas vigentes están volviendo a poner sobre el tapete la capacidad de una revolución cotidiana que sin “tomar el poder” sea capaz sin embargo de cambiar las maneras de vivir y de construir experiencia y subjetividad. Esto lo veremos en el siguiente capítulo, junto a otros análisis surgidos en los últimos años. En todo caso, a la pregunta siempre abierta de qué hacer, podemos suscribir con Hanna Arendt esta idea de Raoul Vaneigem: “educarse en el amor y el conocimiento de lo vivo” para no echar definitivamente a perder el día.

## **6. Educación ciudadana y amor libre**

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?

---

<sup>79</sup> *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”<sup>80</sup>.

Una educación democrática, de la que ya se han esbozado algunos aspectos relevantes tales como una cierta socialización o la institución de individuos autónomos capaces de pensar libremente, tiene como objetivo prioritario la posibilidad misma de instituir democráticamente 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 necesariamente- cumple además la siguiente función: “El caso es que, siendo [la ciudad] una multiplicidad, hay que hacerla una y común mediante la educación”<sup>81</sup>.

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

---

<sup>80</sup> *Política*.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

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 socialización, constituye pues una tarea ética y política, define menos una ciencia establecida que un arte de la tentativa y del error que 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 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.

Allí donde la psique socializada se convierte en el individuo autónomo capaz de pensar libremente aparece el *ciudadano*, que significa históricamente “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 polimorfas 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”<sup>82</sup>.

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 instauro el espacio de la cooperación social y el tiempo histórico de la indeterminación creadora. 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 cuidado 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*).

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

---

<sup>82</sup> *Ibidem*.

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’ asunción 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”<sup>83</sup>.

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 dirigente<sup>84</sup>. 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 enseña. Se trata pues de una

<sup>83</sup> *Dialéctica de la Ilustración*.

<sup>84</sup> 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*).

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”<sup>85</sup>.

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 esencialistas: 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”<sup>86</sup>.

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, la tarea de la educación ha de consistir en una suerte de arduo

<sup>85</sup> *El hombre máquina*. Este es uno de mis pasajes favoritos de este libro polémico, 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” (*ibidem*).

<sup>86</sup> La cita está extraída de *El valor de educar*, de F. Savater.



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. Tomarse en serio, pues, la libertad del lenguaje (Virno).

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. 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 la práctica libre 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 común<sup>87</sup>. 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. *Simballein*: 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

<sup>87</sup> “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).

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*, pues ante todo se trata de educar nuestra necesidad de gusto, nuestra necesidad extra-biológica fantástica. Una educación que plantea los problemas en todas sus vertientes, que enseña lo que puede ser conocimiento científico, cómo y por qué, y lo que puede ser sabiduría práctica, cómo y por qué<sup>88</sup>. Una educación que en sí misma supone el planteamiento de todo para qué. 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.

Se trata, pues, de desplegar una educación científica 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. “Confianza, no religión”, como escribe John Dewey (*reliance, not religion*)<sup>89</sup>. 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

---

<sup>88</sup> Por supuesto se trata ante todo de educar la *necesidad del 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 la 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*).

<sup>89</sup> *Human nature and conduct*.

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”<sup>90</sup>.

Y al fin remata Aristóteles: “La ciudad es comunidad de los hombres libres” (*Política*, Libro III, 6). Y es que la tarea de formar ciudadanos no consiste en preparar hábiles especialistas de la producción o del consumo<sup>91</sup>, 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. En suma, formar ciudadanos exige en primer lugar tomarse en serio la libertad de lenguaje, una y otra vez.

¿Qué tiene que decir en este punto una educación democrática que no quiera formar sólo clientes obedientes sino auténticos individuos 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 podemos apelar a unas líneas de Schiller en las que el poeta alemán imagina una posible educación *estética* del hombre. La educación estética consistiría 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”<sup>92</sup>.

Desde luego, esta educación estética superaría la mera contemplación estética de la *Crítica del juicio* de Kant, ya analizada en el capítulo anterior. Pues tal manera de relacionarse entre sí afecta y transforma asimismo la manera de relacionarnos con las *cosas*. Se trate, pues, de

<sup>90</sup> *Política*, Libro III,2; Libro III, 1.

<sup>91</sup> 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*”.

<sup>92</sup> La cita se encuentra en *Ética como amor propio*, de F. Savater.

enfrentarse a ideas, valores, comportamientos o a puros objetos inanimados, una educación ciudadana significa convertir nuestra vida en un arte, tomado éste en el sentido amplio por el cual se añade lo humano a lo humano. De ahí que, por ejemplo, algunos defiendan “los derechos de los animales”, cuando en realidad se trataría en todo caso de extender, se puede discutir cómo y por qué, el respeto a la dignidad humana, de rebote, incluso hasta a una piedra. Es esa educación para la *humanidad* la que podría permitir hasta “al remero más pobre remar con remos de oro” (Nietzsche).

No otra cosa quiso decir uno de los más conspicuos educadores 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”<sup>93</sup>. Lo cual no resulta mal consejo para la participación política en los asuntos comunes.

En la Grecia antigua, como recuerda en alguna parte Castoriadis, la *paideia* estaba considerada 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, de pensar 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 y América modernas. 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. Esto ha sido un producto, bien es cierto que con la primera tentativa alejandrina, Roma y el cristianismo detrás, de la modernidad desde el Renacimiento.

---

<sup>93</sup> Respuestas.

Este universalismo político moderno es el que abre la *perspectiva caosmopolita* 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 caosmopolita entraña el deseo y la tarea sociales siguientes, según Savater: “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”<sup>94</sup>.

Por tanto, 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 Marramao<sup>95</sup>. 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, caos también dentro del hombre, como *hybris*; caos finalmente radical de cuyo abismo no puede sino nacer un orden que es el orden de la catástrofe humana, de la experiencia universal e imparcial del fracaso.

---

<sup>94</sup> *El valor de educar*.

<sup>95</sup> Se toman las citas de *El valor de educar*.

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 la educación a través de todos los recursos indirectos, discursivos o presentificantes, de que disponga. Es esta experiencia la que debe fomentar la educación hacia una universalidad democrática, de cariz si se quiere trágica o desencantada, pero de proyección activa y entusiasta. 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 rub<sup>96</sup>.*

Queda una cosa más que comentar sobre el problema 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. El mismo Aristóteles, Epicuro, Erasmo, Montaigne, Voltaire, Nietzsche 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 ciudadanos<sup>97</sup>. 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

<sup>96</sup> Shakespeare, *Hamlet*, Acto III, Escena I: “Morir, dormir/ Dormir... ¡Soñar acaso! ¡Qué difícil!”.

<sup>97</sup> 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.

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. *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”<sup>98</sup>.

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 que 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. Ley: equidad y utopía

El proyecto ilustrado democrático de la modernidad se halla 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 medio de un dilema. En efecto, la muerte de Dios supone la muerte de toda teología racional-política y además de toda

<sup>98</sup> *La exigencia revolucionaria.*

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*).

¿Cómo mantener la unidad de la sociedad? ¿Qué significa la ley democrática?. Castoriadis recuerda que “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* instauro la democracia *hace* filosofía: plantea la cuestión del origen y del fundamento de la ley”.

Ésta es también 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 en el 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 Antonio 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”.

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 esta u otra comunidad hincra sus raíces en su impotencia primera, y en su pertenencia radical. 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 deriva como por propia decisión de sus tripulantes, esto es, navega unida por los derroteros que trazan sus *leyes*.

¿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 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 políticamente por completo.

*Nomos, némesis*: la ley se emparenta etimológicamente con las zonas de penumbra, boscosas y nemorosas. He aquí la tarea 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 de cooperación social, sino en la estructura profunda de los hombres 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 responsable). Pero lo más importante, en este punto, es subrayar el hecho de 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 retribuye los comportamientos según se adecúan 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 justicia. 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 el exceso 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”.

La institución autónoma de la vida cotidiana 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 del colectivo anónimo. 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 política 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 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 filosófica que nuestras negligentes democracias parecen olvidar de vez en cuando 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”.

Hay por tanto una formación democrática de la libertad de pensamiento y de acción ligadas en el lenguaje que configuran la intersubjetividad espacial 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 *se legisla* como 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, “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 necesariamente 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 histórico 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). 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 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, la expresión humana (lenguaje) intenta decir, aunque sea balbuciendo, lo que algunos querrían 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*). 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 esencialistas como de la locura monádica del individuo-sustancia. Pues la ley democrática expresa esta libertad pública del lenguaje de intentar comunicar lo más propio, lo que a fin de cuentas no supone más que manifestar 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 de la pluralidad colectiva. Filosofía y democracia se nutren mutuamente. Pero en este punto cabe señalar, para acabar, un componente de la convivencia política al que apenas se ha hecho mención. Se trata de su *componente utópico* ligado a la potencialidad revolucionaria de la actividad filosófico-política cotidiana analizada 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”.

¿Qué horizonte constituyente se nos señala aquí? Emmanuel Rodríguez, en su trabajo *El gobierno imposible*, en el que pone seriamente en cuestión el régimen de trabajo salarial contemporáneo (y donde menciona una triple dimensión del derecho a la humanidad: ciudadanía universal, renta básica y trabajo como libre producción de subjetividad), se ha referido en este sentido a un horizonte de *common fare*, donde *fare* es tanto alimento como tarifa, parecido a la perspectiva moderna de equidad que trato de elucidar. El componente utópico de semejante actividad instituyente y reconocida pondría, pues, de manifiesto el entusiasmo moral que vivifica la impotencia inocente de los hombres: otra vez Billy Bud. Representa el componente ideal de la actividad política, el elemento a conservar en una educación democrática, y finalmente interpela por una sociedad libre que en nada piensa menos que en la muerte eterna, y cuya actividad es una actividad libre para la intensificación de la vida mortal.

Este mismo *entusiasmo moral* (utópico en un sentido pesimista, pero optimista en un sentido trágico) es el que lamentablemente se está aparcando y marginando en nuestras sociedades contemporáneas, en favor de una *devoción* pseudo-religiosa, cínica, oportunista y charlatana, como ha señalado el filósofo italiano Paolo Virno, cuando no por una devoción religiosa fundamentalista.

## 8. Democracia: derechos y comunidad

Acabemos este recorrido por los entresijos de la institución autónoma de la vida cotidiana con un análisis de la noción que la compendia. Según Aristóteles, “fundamento básico del sistema democrático es la libertad” (*Política*). Aunque al maestro estagirita le cueste asumir plenamente esta libertad por 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)”.

La vida y obra del pensador holandés Baruch Spinoza estuvo consagrada por entero a luchar con la pluma y con los actos contra estas dictaduras en las que no hay ni cultura, ni fiestas, ni educación, ni libertad, ni confianza, ni tampoco intimidación. 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”. Veamos esto.

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 instauro 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 religión, 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”.

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”, 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”.

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 el término 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 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, ligado 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 pensaba, 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, absoluto y multitud? ¿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. De ahí que Spinoza no haga referencia al pueblo sino a la *multitud*, noción nunca subsumible bajo ese fantasma, ni proyectada por él, cosa que en cambio le ha ocurrido con frecuencia a la misma noción de pueblo *sensu hobbesiano*. Para Virno, además, las teorías políticas clásicas del contrato social del pueblo implican siempre una teoría de la guerra civil, a diferencia de la teoría política de la multitud de Spinoza.

La democracia que defiende Spinoza, pues, no es tanto un Estado de sujetos perfectamente definidos como una acción plural de cuerpos indeterminados en sus límites, pero capaces de formar leyes provisionalmente determinadas por las que conducirse unitariamente. De alguna forma, la justicia *sub specie Spinozae* representa el *ideal* de sociedad libre a la que aspira la institución autónoma de la vida cotidiana social. Por eso no tiene ningún sentido considerar dicha institución como 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 en 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.

Bien, dicho esto, hoy en día, el ideal de los ideales lo constituiría una posible *institución democrática mundial*. Para construir esa democracia mundial, sería bueno 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 según Kant más derecho que otro a la propiedad de la tierra común: en el albergue del mundo, todos somos huéspedes. No hay pueblo elegido ni tierra promisoría, sino un pueblo-nuevo y una tierra-nueva interpeladas en la desterritorialización absoluta operada por la revolución democrática; en suma, *multitudes* nuevamente reterritorializadas en *lugares mundiales*, como veremos en el siguiente capítulo, lugares opuestos tanto a los no lugares de la lógica identitaria economicista-estatalista como a los supuestos lugares propios o naturales de la lógica identitaria nacionalista.

También sería bueno 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”.

El fundamento en cuestión de la unión mundial de democracias que proponemos tiene, pues, 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 racional (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, ya analizadas. 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.

Ahora mismo se ha hecho evidentemente urgente lo que el sociólogo alemán Ulrich Beck llama una ética de la *glocalización*, mediante la cual lo local y lo global puedan entrelazarse. La cuestión que plantea Beck es que el problema no es tanto la globalización como las nuevas formas de producción de subjetividad, o sea, la individualización desocializadora que acarrea el capitalismo posfordista y a la que el marco del Estado-nación parece no poder ofrecer apenas respuesta. De ahí que una nueva *cultura cosmopolita de la hospitalidad* se haya hecho necesaria como mínimo punto de partida ético para más profundos proyectos políticos que el mero *civismo*. Beck lo resume de la siguiente manera: “De estos y otros dilemas sólo se puede escapar recuperando la idea de la interiorización de la globalización y reformulando la cosmopolitización de los centros de

decisión nacionales y transnacionales y de los distintos escenarios políticos. Esto significa que debemos reflexionar sobre la manera en que se pueden repartir, más allá del ámbito de los Estados individuales y territorialmente definidos, los derechos de soberanía hasta ahora fijados en el ámbito nacional. Se trata de un reparto en tres direcciones distintas: hacia dentro –hacia la sociedad-, hacia abajo –a nivel local- y hacia fuera –hacia las nuevas redes de decisiones y puntos nodales de los escenarios políticos transnacionales. Al mismo tiempo, y en sentido contrario, se podrían crear también partidos cosmopolitas dentro de los Parlamentos y los ayuntamientos. De este modo se abriría paso, hasta sus últimas consecuencias, la imagen de una ‘democracia experimental’ (Schmalz-Bruns) geográficamente plural, abierta respectivamente a los centros de decisión y de poder que han surgido en el espacio transnacional”.

Como respuesta a la violencia humana, este proyecto de un orden político experimental, de paz mundial política o, como lo llamaremos a continuación, de *caosmopolitismo*, “no es la privación de la guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma”, como señala muy bien Spinoza (*Tratado político*). Quiere decirse que el horizonte de 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. Es decir, que la paz política es una privación de la guerra pero no como una guerra por otros medios, o como una paz causada por la guerra (para ponerle fin), sino como una experiencia de la libertad, porque no podría renunciar en tanto *proyecto político* ni a la intimidación de cada cual ni al deseo de socializarla sin mutilación. Pienso que Spinoza quería decir, entonces, que la paz no es sólo una no-guerra, sino una virtud práctica -y por tanto libre, si hablamos realmente de paz- surgida del coraje moral y no de la pusilanimidad ventajista.

¿Hay un camino posible de experimentación de esta cultura cosmopolita de la hospitalidad? Puede que el virtuosismo de los viejos Sofistas en cuanto *sentimentalidad democrática* nos ayude, para empezar, en esta tarea, incluso como fomento de cierto sentimiento de abundancia sobrehumana opuesto a la psicología de la escasez económica. A la virtud que la política instituye en derecho efectivo a la hospitalidad (restringida por Kant al derecho de visita de los extranjeros, sin admitir su residencia) y que el virtuosismo trata de poner en juego a través de la conversión de la

nuda existencia humana en experiencia real y compartida de afectos, intenciones, memoria y sueños de libertad, llamamos *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”. La virtud de 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 autonomía. La democracia mundial se espacia así como “el teatro más hermoso, donde se expone (...) el mejor ejemplo de tolerancia y virtud”, tal como señala con emoción Spinoza (*Tratado teológico-político*). Barco o teatro, hospitalidad ética o pacto político, contagio intercultural o civilización, el virtuosismo democrático supone, pues, una suerte de conquista y al mismo tiempo regalo del reconocimiento recíproco que cada cual se da en tolerancia, es decir, en el efectivo ejercicio de sus derechos civiles.

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”.

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-sustancia reducidos al cálculo más o menos racional. Por el contrario, la potencia de los derechos humanos excede virtualmente 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 (lo que conforma la entraña del ideal ilustrado como producción, asimismo libre, de temporalidad creadora) es, de hecho, el dato que nos abre al espacio histórico-social de la comunidad de diálogo, es decir, a una *comunicación sin dueños ni esclavos*. Pues los derechos humanos constituyen el inacabamiento activo de las leyes que los reconocen, es decir, lo que antes fue llamado equidad. Allí, en ese mundo inacabado, la política y la ética pueden conservar su legado humanista y seguir creando su gran arte de humanización. Allí puede emerger lo que hoy se encuentra sometido al control monopolista del gran capital bajo la forma de malas pasiones que ponen a trabajar a su servicio al lenguaje humano de la multitud, según la tesis de Paolo Virno. O sea, en este mundo de los derechos humanos que sabemos en verdad inacabado debe emerger el virtuosismo político que los ponga en práctica en contra de lo que Virno llama el “comunismo del capital”. En suma, debe aparecer la *república de la multitud*. 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”, como advierte Spinoza, “al revés, mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto, parece 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: nos oponemos, pues, al monopolio de la decisión política, como en seguida veremos.

Conforme a los planteamientos que han ido surgiendo a lo largo del trabajo, tal vez será bueno preguntarnos antes la siguiente cuestión: ¿tenemos los mortales un destino común? ¿Será la muerte nuestro destino? Trataremos en lo que queda 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. ¿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 specie Spinozae*, 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”.

No hay, pues, un destino común en lo universal, sino una universal comunidad de destinos individuales. Es que la universalidad no es el horizonte estatal del pueblo *sensu hobbesiano* sino una premisa lingüística de la multitud, del devenir-pueblo. Tal como sostiene Virno: “Mientras que para el pueblo la universalidad es una promesa, esto es, un fin, para la



multitud la universalidad es una premisa, éste es el punto partida inmediato. El universal-promesa se confunde con la síntesis estatal, el universal-premisa es el lenguaje”. La libertad del lenguaje constituye entonces la más radical libertad política de la república de la multitud.

Pero si no hay destino común de semejante índole es porque, en su fondo sin fondo, la comunidad democrática sigue siendo una comunidad *irrepresentable*. Y por tanto innumerable, esto es, multitudinaria. Una comunidad opuesta al individuo-sustancia en el que se sostienen tanto el determinismo socioeconómico como el poder absoluto del Estado. Por eso se trata de plantearnos como una comunidad sin identidad, inesencial, pues a fin de cuentas la *única identidad* que *todos* los mortales podemos compartir es nuestra *semejanza* humana, que se balancea sobre la desemejanza del abismo y de nuestra misma mortalidad. Como una comunidad en la que, como señala Agamben, “...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)”.

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 quedarían entrelazadas: “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*).

Ahora bien, aquello con lo que rompe esta comunidad abierta, irrepresentable, innumerable, inesencial, multitudinaria, creadora, acéfala (*sin rostro*, se ha dicho), infinita, es con el monopolio de la decisión política.

¿O pone en tela de juicio asimismo esta comunidad la regla de decisión de la mayoría/minoría, incluso si esta regla establece para su validez

*lógica* el requisito de un contenido universalmente *autonomizante* de cualquier decisión tomada? A mí me parece que, en efecto, la interrogación permanece en este punto abierta. El monopolio de la decisión política queda vaciado de posibilidad si esta comunidad puede subjetivarse políticamente, esto es claro. Pero, ¿y la regla de la mayoría, pues no cabe imaginar una república en perpetua indecisión? Esta multiplicidad sería, como ya vimos, igual a cero, igual a aquello que el decisionismo fascista de Schmitt intentaba lograr: ninguna regla. A mí me parece por tanto que no se trata de que la potencia de lo multitudinario rompa incluso con toda decisión o toda regla de mayoría/minoría, sino precisamente de que tan sólo salvaguardando -conservando- esa potencia podría construirse una experiencia de las reglas y de la decisión mediante la cual evitaríamos por lo menos que lo minoritario *sensu deleuziano* no implicase a su modo una nueva forma *flexible* de monopolio de la decisión política (como ha ocurrido a menudo en sus plasmaciones realmente existentes de cuño *posmoderno*), por no mencionar el cinismo masivo que podría ahondar fácilmente en monopolios de mayorías *sintético-sustantivas*.

En cualquier caso, pues, la pregunta respecto de las reglas y de la decisión de la multitud sigue siendo: ¿cómo? Sin ánimo de pontificar, podría apuntar empero algunas ideas. La primera sería con un término que compendia todo lo analizado en este capítulo: *multipolítica*. En efecto, frente a la macropolítica economicista-estatalista, pero también más acá de las aporías de la micropolítica minoritaria, se trataría de establecer, como ya ha sido enunciado más atrás, una política de la multitud. Y para ello necesitamos repensar las virtudes públicas sobre la premisa de lo numerable no sometido a servidumbre, o sea, sobre la premisa de ese *tertium datur* cuya razón no reprime el imaginario radical ni el colectivo. ¿Una nueva concepción de la razón que permitiese la exuberancia heterogénea de posibilidades? Machado sostenía que el sentido común es la razón que da cuenta de “la heterogeneidad del ser”. Ni “unidad” (todo/nada) ni “dualidad” (pareja binaria) ni “síntesis” (círculo o triángulo), sino potencia de apertura de la imaginación incorporada que permite decidirnos sin que: a) nos reduzcamos a individuos-números que pueden sumarse *naturalmente*, y b) sin que por ello el poder colectivo de decisión se arroge la indeterminación de *nuestros* cuerpos, físicamente indivisibles, que es de donde emerge el deseo de vivir de cada cual.

En cualquier caso, se trataría de hacer ver que la intersubjetividad social-

histórica debe también plantearse el *modo* de decidir su misma institución. Lo cual va unido obviamente al *contenido* de dicha institución, cosa que el dominio matematizante de la lógica conjuntista-identitaria (explícito hoy en un “constructivismo” tecnocientífico sin a menudo referencias ni medida humana, vale decir *políticas*, y por eso perfectamente compatible con nacionalismos y demás ideologías identitarias) suele olvidar con demasiada premura, cuando se erige en “ciencia política”.

Tal vez la puesta en juego de la tolerancia (lo que en este punto hemos llamado virtuosismo), esto es, de la cultura cosmopolita de la hospitalidad de la que hablaremos más detenidamente en el siguiente capítulo, puede abordar este asunto con más amplias miras de lo que lo haría la simple apelación a la ley o a la costumbre.

Pero en fin, ¿adónde va la revolución democrática? ¿Adónde se dirige, pues, 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, no sin humor, quien señaló que en un futuro la humanidad entera asumiría una única religión: el *spinozismo*. ¿Sería ésta una religión cosmopolita de los derechos civiles? Se trataría sin duda de la religión de esta vida y no de la muerte. Se trataría sin duda de la fiesta democrática que la libertad política 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 revolución presente y compartida, cifra del misterio humano que en las largas noches de la alta mar sigue rumoreando su oleaje de fondo.

#### IV. CAOSMOPOLITISMO

*“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*

*“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”.*

M. Zambrano, *Persona y democracia*

*“Lo que es nuevo no es que el mundo no tenga, o tenga poco, o menos sentido, sino que experimentemos explícita e intensamente la necesidad cotidiana de darle alguno: de dar sentido al mundo, no a tal pueblo o a tal raza”.*

M. Augé, *Los no lugares*

## 1. La cultura del humanismo por venir

Retomaremos en este último capítulo la cuestión de la cultura cosmopolita de la hospitalidad, pero modificando el adjetivo por otro ya empleado en la sección dedicada al problema de la educación del capítulo anterior. Hablando de un antepasado, Borges anota en algún lugar: “Le tocaron, como a todos los hombres, malos tiempos en que vivir”. Para empezar analizaremos los rasgos generales de los “malos tiempos” que nos ha tocado vivir, caracterizados básicamente por el fenómeno de la globalización.

Hace unos años Castoriadis apuntó la existencia de una triple crisis característica de la segunda mitad del siglo XX. En primer lugar, una *crisis educativa*, una ausencia del porqué de la educación, una crisis de contenidos, una falta de criterios, una disgregación acelerada de programas y una crisis de aquello en vista de lo cual se definen estos programas. 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 turísticas reguladas por las modas. En tercer y último lugar, una *crisis política*, crisis por tanto del vínculo político entre la sociedad civil y sus instituciones representativas. “Ahora bien,”, añadió Castoriadis, “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” (*El ascenso de la insignificancia*).

Aquello que la crisis actual pone al descubierto es la carencia de un *mundo* que dé sentido a la educación democrática, es decir, la urgente búsqueda en un mundo diariamente cambiante de una cultura civil más o

menos estable que permita y adiestre políticamente para la autoinstitución de la sociedad. Hasta ahora habíamos pensado que ese mundo comprensivo nunca nos iba a faltar: lo habíamos dado por descontado, hasta que nos hemos dado cuenta de forma radical, y trágica, que más bien tenemos que seguir dándonoslo nosotros mismos. También nos damos cuenta de que esta crisis actual de los malos tiempos que nos ha tocado vivir es de hecho la crisis de todos los tiempos, eso sí, más o menos agudizada en el contexto actual y revolucionario de la globalización.

El más reciente y agudo epifenómeno de esta triple crisis educativa, cultural y política, es laboral y afecta, como ellas, a *la socialización/individualización de las comunidades contemporáneas*. Como ha estudiado con interés el sociólogo norteamericano Richard Sennett, el trabajo asalariado está dejando de ser cada vez con mayor intensidad el principal medio de adquisición de nuestra identidad familiar, social y política, no porque cada vez haya menos, sino porque cada vez es más precario. Esto quiere decir que la socialización extra-laboral de subjetividades mediante la objetivación economicista y las identidades culturales está produciendo individuos cada vez más menguados en sus facultades anímicas, cada vez más corroídos en su *carácter*.

Caosmopolitismo y sabiduría trágica son las dos propuestas abiertas que en este capítulo vamos a desarrollar para abordar esta crisis secular de nuestras sociedades. Forman un conjunto de respuestas indiscernibles sobre lo que tiene que *cimentar* la educación, lo que tiene que *contener* la cultura y lo que tiene que *instituir* la sociedad.

Empecemos con la teoría y práctica del caosmopolitismo. Sin duda esta perspectiva revela el punto donde la falta de un mundo, en nuestra actualidad posmoderna líquida, se hace más acuciante, tal como han señalado entre otros Marc Augé y Zygmunt Bauman. Hasta ahora, en el mejor de los casos, la tradición ilustrada había pensado que la sociedad y los ciudadanos podían formar un cosmos bien reglado y dirigido. El gran estandarte de esta opinión fue Kant, quien retomó en la modernidad el cosmopolitismo de los Griegos (Demócrito, Protágoras, Sócrates, Diógenes, los Estoicos) para elaborar una teoría providencialista del progreso humano. Pero ésta ya no vale si no queremos que el siglo XXI, en aras de la paz, repita los fracasos del siglo XX. Como ha quedado meridianamente claro en este trabajo, no es un cosmos lo que hay o puede

haber, sino un caos del que los hombres podemos formar un orden más o menos frágil y provisional, que llamamos *caosmos*.

Savater ha escrito: “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” (*Despierta y lee*). La respuesta al abismo que se ha abierto a nuestros pies no puede residir, pues, en estos pequeños microcosmos plenamente cerrados y comprendidos en sí mismos, sino en una amplia *visión caosmopolita* (correlato de la visión trágica de la exigencia filosófica) de aquello que nos rodea en lo local y de aquello que nos incumbe en lo global.

La globalización ha seguido hasta ahora una senda únicamente económica. 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 nación, cuya supuesta mayor calidad democrática derivada de la proximidad geográfica 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. 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 del terruño. Una vez más, el ser-determinado ejerce aquí su nefasto poderío, ahogando la potencia subversiva y creadora del magma caósmico social.

Un diagnóstico fiable de la globalización economicista que venía 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” (*Dialéctica de la Ilustración*). En lo tocante al nacionalismo, Adorno lo tachó de “absurdo”.

Una visión caosmopolita para un posible nuevo sentido del mundo significa, para empezar, *politizar* la globalización. Habla Nietzsche: “Antes de que exista un poco de cultura el único camino para llegar a eso es el camino cosmopolita”. Y sigue: “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” (cita?). La politización de la comunidad acosmista y desarraigada mundial de la democracia no debe consistir, pues, en la sustitución de la omnipotencia rota del niño por la fabricación de objetos plenamente identificados en sí mismos y prestos a ser consumidos, sino que, tal como señala Savater, “se basa en el designio de que lo que a los hombres conviene no es producir más cosas, sino más humanidad”. Crear humanidad significa dotar de contenido significativo a la convivencia misma, y a los objetos que se fabrican, crear esa cultura de la hospitalidad que ahora llamamos caosmopolita. Esa cultura superior ha de permitir la producción consciente de la humanidad (lo que en otra parte llama Nietzsche la cultura de un pueblo sometida al gobierno del arte), y esto es lo que hoy podemos proponer como horizonte constituyente del proyecto ilustrado por venir, no para un pueblo, sino para *cualquiera*. La tarea ha de consistir, pues, en inventar localmente nuevos modos de existencia global, en *crear nuevas y mejores formas inmanentes de vida* a la altura de nuestro tiempo humano. A eso llamamos crear o producir más humanidad.

Después de todo, el caosmopolitismo surge precisamente como rechazo de plano de toda justicia y humanidad preestablecidas. Tiene que consistir más bien 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). 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 que buscamos. 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” (*ibidem*). Esta es la idea trágica de la democracia para una ciudadanía caosmopolita que proponemos.

Pero me temo, claro, que con esto no basta. Habrá que concretar un poco más. Muy bien. Veamos. Sloterdijk acusa la crisis del humanismo en nuestras sociedades audiovisuales, que han perdido la paciencia y el gusto de las lecturas que antaño formaban la aptitud de algunos individuos para la vida civilizada. Contra esta tendencia, en cuanto apoyada en el crecimiento hipertráfico de los aparatos administrativos de la burocracia estatal, Virno (en su caso añade al régimen empresarial del salario postfordista), tal que Bob Marley, llama al éxodo. “Ahora bien”, escribe Virno a propósito del éxodo o defección de este nuevo régimen globalizado, “precisamente en la defección y en el éxodo se expresa el sentimiento de pura pertenencia, típico, en palabras de Bataille, de la ‘comunidad de todos aquellos que no tienen comunidad’. *Defección* de las reglas dominantes que inervan roles elementales o identidades precisas, configurando subrepticios ‘a-algo’. *Éxodo* hacia un ‘lugar habitual’ que no preexiste a la experiencia gracias a la cual se determina su ubicación, ni, por lo tanto, puede reflejar ninguna costumbre pretérita (de hecho, hoy la ‘costumbre’ se ha tornado algo insólito y *desacostumbrado*, es sólo un resultado eventual, no ya un punto de partida). Así pues, un éxodo hacia formas de vida que den cuerpo y fisonomía a la pertenencia en cuanto tal (y no a formas de vida *a las que pertenecer*)” (*Virtuosismo y revolución?*).

Una vez hemos preferido -aunque tal vez es mucho presumir que lo hayamos preferido- el éxodo al éxito, podemos volver a tomarnos 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.

Con este nuevo *humanismo caosmopolita* volvemos a recusar las pretensiones providencialistas del progreso kantiano o del hegelianismo que ahora se despliegan en el dominio audiovisual de las relaciones humanas. Subvertirlas de afuera adentro, y reconquistarlas con tales

medios para un nuevo uso y otro fin, porque tampoco se trata de ningún ascetismo.

¿Qué puede proponer un proyecto cultural y político que sigue pensando que la lectura y el ejercicio crítico e imaginativo de la razón, aunque no solucionen ningún problema, constituyen la mejor escuela para la libertad? Si vale como ejemplo inicial, puedo recordar una entrevista con el antropólogo Marc Augé en la que éste ofrecía como respuesta a los *no lugares* de nuestra sociedad contemporánea que él criticaba (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 rehumanizar y recivilizar en la medida de lo posible esta nueva *terra incognita*.

Pongamos el caso paradigmático de la televisión. Castoriadis se preguntaba si 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?” (*El ascenso de la insignificancia*).

Porque lo cierto es que, por mucha pedantería que se le quiera atribuir en esta cita a Castoriadis, la *narración* (lectora u oral) implica un ejercicio muchísimo más autónomo que la mera recepción pasiva, y tan a menudo acrítica, de imágenes (aun sea con voces), 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 del progreso actual de la televisión (¡ese horrendo ‘telerrealismo’ que mutila las virtualidades de lo real al presentar una perenne realidad semi-virtual!), resultan ciertamente conflictivas. ¿Qué propone la cultura caosmopolita? Desde luego no la vuelta a un monacal *ora et labora* que ni es actividad filosófica ni mucho menos democrática, sino, por ejemplo en el caso de la televisión, lo que sugiere Castoriadis: “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” (*El ascenso de la insignificancia*).

Y más en general, una educación para la no-dominación, como vimos en Schiller y Russell; una educación de las necesidades fantásticas extra-biológicas de la experiencia humana (además de la de las biológicas), frente a la ideología del buen gusto; una sentimentalidad de la abundancia contra la psicología de la escasez; una economía política general contra la economía cívica del buen gobierno; una educación, en suma, del sentido común, cuyo correlato laboral ha sido llamado *general intellect* (aunque no lo aceptaría desde luego en mi caso si es al modo leibniziano-marxista). Todo esto puede resumir la propuesta del éxodo caosmopolita de la multitud como sustracción creadora de humanidad que no se pertenece como hipostasiado fantasma de sí misma sino como comunidad infinita.

Se trata, pues, de reinventar una socialidad comunicativa que desarrolle las potencialidades educativas, tanto para niños como para adultos, de la televisión, o del mismo internet, etcétera, y que pueda hacer frente de este modo a la actual hiper-socialización externa de sujetos privadamente pasivos, aislados, en el mejor de los casos, cada cual con su drama que contar y sus quince minutos de gloria.

Se trata de retomar la batalla por la cultura, “aptitud para fines libres” (Kant). Como señala 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” (*El ascenso de la insignificancia*). *Cultura* significa aquí la *paideia* amplia de los Griegos, la *educación de ciudadanos democráticos para la globalización caosmopolita*. Significa revalorizar todo aquello que rebasa la dimensión conjuntista-identitaria (funcional-instrumental) de la sociedad, y que otorga en cambio un sentido a la vida humana. Esto afecta tanto a dicha dimensión como al modo en que ese sentido de la vida es creado y narrado.

No tenemos, pues, por qué desdeñar la tradición del humanismo secular, sólo que ya ha habido una ruptura fundamental con ella en esta cuestión crucial de la ausencia de cosmos preestablecido. Kant cifraba el 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*). Pero a despecho de su sistema finalista, el maestro alemán reconoce en una nota a pie de página de la misma obra que tales “conocimientos previos” nos los damos nosotros mismos con independencia de naturalezas preestablecidas: “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 demás sujetos. Sin embargo, insisto, ello no quiere decir que tengamos que hacer *tabula rasa* del legado humanista que nos llega del pasado, ni tampoco de la naturaleza.

Por eso, tal como apunta Castoriadis: “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” (*El ascenso de la insignificancia*). Y para ello tienen que ser posibles narraciones caosmopolitas que fomenten las buenas pasiones *virtuosistas* (honor, milagro –como más adelante veremos-, amistad, alegría), frente al oportunismo y cinismo charlatán contemporáneos.

Hay que reconquistar, pues, las posiciones de la tradición humanista, y lanzarse desde ellas a la exploración histórica del presente, abriéndonos por tanto a la sociedad del porvenir. Pero ello no supone tampoco, como tantos han jaleado, la vuelta a las culturas tradicionales, a las pequeñas comunidades europeas o a la grandeza de los Estados-nación que surgieron de ellas. No supone regresar a los valores indígenas, o respetar la identidad cultural de los canibales, o convertirse a la fe de Alá. En una palabra, ello no significa apelar simplemente al relativismo ni al escepticismo, sino que consiste más bien, como he intentado explicar, en devenir multitud, en devenir globo.

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 de memoria y acción* creadora de la política democrática de la multitud. Es decir, es la elección decisiva por el reconocimiento recíproco entre individuos autónomos, iguales y libres. Reconocimiento sociopolítico que no consiste por lo demás en una operación mental sino principalmente también en *afecto*. ¡En amor libre! Es, pues, una elección por la universalidad de la vida mortal, y por tanto por el ansia de convivencia humana presente. Se trata de dotar de *valor genuino* a los hoy tan falseados consensos mediáticos, es decir, de sustraer la actividad política al monopolio de la decisión *separada*.

La crisis del humanismo clásico reseñada en el libro de Sloterdijk es, pues, patente, y podríamos mencionar otros fenómenos sociales que no harían sino corroborar inapelablemente el dictamen. Ahora bien, la elección como defección y éxodo de la multitud que pone en tela de juicio la vigencia de las reglas dominantes y se encamina a un “lugar habitual”, que podría por tanto, tal como se ha ido elucidando, hacer frente exitosamente a esta crisis, topa con la seria dificultad –trágica, por así decir- de lograr arribar a esa comunidad universal de pertenencia radical a partir de un entramado aporético de ciudadanía nacional-estatales, más o menos democráticas en el mejor de los casos.

En este sentido Deleuze se preguntaba y sugería en su último libro *¿Qué es la filosofía?*: “¿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”.

¿Cómo, pues, si ese Estado democrático universal no existe ni tampoco sería deseable su existencia como Estado en el que convergiera una voluntad general de un pueblo –ni siquiera de un ‘pueblo o nación humanas’, ni siquiera eso, pues los hombres son siempre “aún no acabados de nacer” (Zambrano)-, cómo, repito, podrían reterritorializarse los éxodos y defecciones mencionados, es decir, las revoluciones democráticas de la multitud, en sus lugares habituales? ¿Cómo, aun *idealmente*, perfilar la moderna sociedad de los hermanos, la fraternidad universal, la comunidad

de pertenencia radical surgida del virtuosismo? Esta es hoy la pregunta y para acabar trataré de responderla.

Desde luego, 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 multitud revolucionaria. 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*, esos derechos humanos sin los que el concepto mismo de derecho carecería de sentido. Sólo así podremos salir de las aporías estatales sin recaer en particularismos de control.

Idealmente, pienso que ha sido el sociólogo Ulrich Beck quien ha imaginado mejor la posibilidad de la desterritorialización y reterritorialización de las multitudes. Lo ha hecho mediante el concepto de *lugares mundiales*. En una palabra, se trataría de construir comunidades democráticas que lograsen desterritorializarse a base precisamente de autorreligarse como tales comunidades reterritorializadas en nuevos lugares habituales. Lugares en los que por tanto “el mundo entra y sale”, lugares en los que sale y entra el mundo. El mundo significa hoy el planeta entero. Lugares opuestos por tanto a los no lugares, asocializadores, y a los lugares “propios” o naturales hiper-socializados o excluyentemente socializadores. Lugares capaces de conservar la memoria de su acción y el gusto sensual por las costumbres, sin ocultar la posibilidad allí mismo de acciones *otras* y de lugares *otros*.

Tales serían las ciudadanía caosmopolitas -por emplear un plural realista en cuanto asume marcos determinados de ciudadanía- que dan sentido último a este trabajo. No una ciudadanía universal basada en el gobierno único y en su organización, sino una ciudadanía universalmente surgida de la *cooperación social* (allí entre quienes y donde surja) localmente asentada. Una *transciudadanía*, en fin, radicada en las libres experiencias imitativamente creadoras e intensificadoras de nuestro sentido común y vidas mortales.

## **2. Sabiduría trágica**

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 cooperación social de los individuos autónomos llamamos libertad compartida. Nuestra libertad *empieza* donde *empieza* la libertad de los otros. La libertad no acaba donde empieza el mar. Donde empieza el mar, la libertad vuelve a empezar.

Sobre esta *libertad vital* escribió Fromm en *El miedo a la libertad* 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, podríamos acotar] y puede ser resuelta analizando la naturaleza del hombre y el efecto que ciertas condiciones ejercen sobre él”.

Habla Fromm en este párrafo de pobreza, intimidación y aislamiento.

En la Grecia antigua, 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 a menudo hoy con el *celebritysm* en los Estados Unidos de América (primera democracia moderna completamente republicana), dicho ideal debía articularse adecuadamente con la justicia social y era producto de la interrogación ilimitada y común por la verdad. Filosofía y democracia se abrazaban estimulando el anhelo de inmortalidad, pero limitando sus pretensiones ilusorias. Ante el héroe que caía derrotado se decía: “No ha sido un perdedor el derrotado, sino un posible vencedor”. Posibles vencedores son hoy lo que falta. Friedman estaría de acuerdo si este es el sentido de lo que Sennett ha llamado *respeto*.

No solo respeto a la privacidad del otro, sino respeto a esa libertad que todos compartimos, que todos encarnamos. No el empalagoso humanitarismo bienhechor que impregna la moralina actual en Occidente (especialmente en Europa) sino el vigoroso humanismo que nos capacite para *celebrar juntos* la victoria común y primera que todos hemos conseguido al nacer. “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”, escribe Savater en *Despierta y lee*.

¿Qué sentimiento, pues, puede hoy condensar y revalorizar esta libertad compartida? Yo diría: la *alegría de vivir*, el sentimiento de plenitud vital e inmortalidad simbólica que la democracia trata de reforzar 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. Se trataría, como ya ha sido dicho, de una sentimentalidad capaz de adquirir una “sabiduría revolucionaria” (Castoriadis), un saber cuyo límite no implicaría directamente la limitación de su campo de acción. Aquí cobra toda su significación la apertura ignorante del saber humano, punto de encuentro de los cuerpos y móvil de desculpabilización de la voluntad humana, analizada en el primer capítulo.

¿Cuál es este campo de acción que extiende la sabiduría revolucionaria? ¿Qué implicaciones intelectuales y prácticas tiene el no-saber abierto por el saber trágico?

La vía libre que abre la sabiduría revolucionaria encuentra su lema en un apunte de Nietzsche: “Vemos casi nuestro ideal en una especie de *nomadismo* intelectual” (*El viajero y su sombra*). 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, o dentro de ellos so capa de uniformidad, es hora de mezclarse democráticamente y contagiarse de humanidad.

A este respecto, el filósofo italiano Giorgio Agamben ha indicado con un punto de amargura el efecto irrevocable de la globalización actual: “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”. Pero, ¿por qué desolador? ¿No es posible abordar este *experimentum linguae* sin reducir la diversidad constitutiva de lo humano pero tampoco sin renunciar a la exigencia racional de la democracia? Posiblemente, las lenguas con más hablantes en el planeta irán convirtiéndose en las *linguae francae* de la unión mundial de democracias. Es de desear que lo hagan sin menoscabo



de otros idiomas, relativamente minoritarios. Pero lo importante es esto: ahora, hoy mismo, mañana, todo el mundo tiene derecho *no* tanto a su lugar como a *crear junto a otros un lugar* 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 mediante pequeños absolutos minoritarios que reclaman igualmente su imperio obstruye otro tanto la libertad. “Nadie tiene originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra” (*Sobre la paz perpetua*), dijo Kant hace doscientos años, y haremos siempre bien en recordarlo.

No será, pues, con el regreso a viejas o nuevas identidades clausurantes como edificaremos entre todos este nuevo solar. En este nuevo campo de la verdad la batalla sigue siendo la misma: poner en juego lo que potencia la vida libre.

¿Qué puede aportar práctica e intelectualmente una sabiduría revolucionaria en esta nueva “guerra de los espíritus” (Nietzsche) que abre el siglo XXI?

La figura imaginaria del ciudadano caosmopolita, que a lo largo de este trabajo ha sido sucesivamente náufrago, *surfer* y navegante, es ahora la del *nómada*. Nómada marítimo, si se quiere. 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” (*Mil mesetas*). Nómada es la multitud, que *aparece* a partir de una localización absoluta descentrada y desorientada de esos dos elementos previos, el lugar y lo absoluto, unidos ahora en este tercer elemento *desencadenante*.

Deleuze caracteriza al nomadismo intelectual nietzscheano remitiéndose a una práctica artística sin secretos, a un plano de inmanencia o a una consistencia inmanente de líneas de fuga creadoras, a un espacio liso de desplazamiento. No igual a cero, añadiría yo. El nomadismo intelectual supone una suerte de movimiento revolucionario cotidiano que pone en entredicho las parálisis del sistema establecido.

Añade Deleuze: “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” (*¿Qué es la filosofía?*). Filosofar será pues, entre otras cosas, diagnosticar *devenires-nómadas*, como ya los podemos llamar. Sin embargo, esto no debe hacernos olvidar una cosa: se trata de instituir la igual participación de todos en el cuidado de los asuntos comunes, así como de hacer efectiva la autonomía individual de cada cual. Digo esto porque la mayor parte de los movimientos sociales surgidos en los siglos XIX y XX sostuvo una falsa concepción de la libertad, una concepción de la libertad como mera liberación de un ser-determinado previo y no como emancipación mediante la libre acción de nueva subjetividad política. Que es precisamente lo que se trataba de movilizar.

Para mantener la *lucidez activa* entre tan a veces inextricables encrucijadas considero que una actitud de *espera imprevista* (Virno), ligada a cierta capacidad de olvido, constituye un rasgo esencial de esta sabiduría nómada. Pues lo que aquí está en juego es el gran problema de siempre: la acción humana. Y lo único que podría sortear la cuestión de la “duración” no servil de la acción humana es precisamente esta actitud de espera imprevista. O si queremos concretar, la lealtad al misterio y el aprecio por el milagro: “La Acción tiene que ver, pues, en cierta manera, con el *milagro*, ya que, como este, es inesperada y sorprendente” (Virno). De lo que se trata es ni más ni menos que de lo que Castoriadis se ha empeñado en sus libros en llamar *creación humana*, o sea, de lo que se trata es ni más ni menos que de poder hacer efectiva “una discordancia entre causas y efectos cuya causa no siempre podemos entender, sin que por ello no se compruebe su efecto innovador” (Virno). O sea, de lo que se trata es de aquello que Castoriadis describió en su día como *exceso del efecto sobre la causa*, emergencia del magma simbólico que puede poner en cuestión al poder instituido.

Erich Fromm señalaba 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”. Contra esta sociedad adocenada proponemos la adquisición paulatina de una *sabiduría nómada*. Por cuanto se trata de un saber que acepta su reverso de no-saber, esta sabiduría de carácter trágico y revolucionario nos permitiría no agotar el campo de experimentación

política, conservando al mismo tiempo la sombra mortal de nuestros cuerpos vivos y de su misma institucionalización 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” (*Los dominios del hombre*).

## **V. TEXTOS COMPLEMENTARIOS**

*“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. ESQUEMA DE *IDEA TRÁGICA DE LA DEMOCRACIA*

## 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 todavía 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<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> Esta quiebra, por cierto, es fruto de su condición mortal y lo que le convierte *de hecho* en un ser libre: “La posibilidad más propia es *irrespectiva*. El adelantarse hace comprender al Dasein que debe hacerse cargo exclusivamente por sí mismo del poder-ser en el que está radicalmente en juego su ser más propio”, tal como señala Heidegger (*Ser y tiempo*).

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, la asunción radical de la libertad supone la experiencia 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 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 apartado 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, por-ser 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 de *El Sofista* vislumbra la verdadera naturaleza del mundo. Allí define el cosmos como “región infinita de la desemejanza”. Pero este dato impedía al filósofo griego elaborar su teoría de las ideas innatas, puesto que la infinita desemejanza 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 en 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 la 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 su 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; tomando prestado un neologismo joyceano puede ser mejor definido como *caosmos*. La perspectiva cósmica 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 al tiempo ontológico, que no constituye una cuarta dimensión espacial supernumeraria sino la alteridad radical que hace posible la creación humana *ex nihilo*. Y el espacio, a partir de su infinitud inmanente 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 humana 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 humana. A la interrogación clásica de la metafísica que pregunta 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 antropo-ontología trágica 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.

En el siguiente plano se expone la teoría del conocimiento implícita en la consideración trágica de la razón humana. Hay aquí una gnoseología que rompe con la epistemología derivada de la lógica-ontología unitaria del ser-determinado. Y se propone como noción de verdad un sentido racional de la realidad ligado al deseo razonable de vida humana.

## Gnoseología

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<sup>100</sup>.

Tradicionalmente, la respuesta de la gnoseología unitaria ha sido la igualación entre verdad y ser. La verdad dice el ser-determinado. La gnoseología desemboca en una mera epistemología: “todo lo real es racional, todo lo racional es real” (Hegel). El pensamiento se convierte en

---

<sup>100</sup> Como es evidente, no hablo de un inimaginable “primer hombre” (lo hizo Jack London en esa estupenda novela 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 convivía junto a los dinosaurios con el hombre que habita los rascacielos. Todo mortal (y es cierto que solo en Grecia y a partir de Grecia esto se asume plenamente) empieza siendo un animal loco y un niño, en el que según Adorno y Horkheimer ya germina no obstante el deseo filosófico, el querer consciente: “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*).

Razón. La verdad del ser se encarna en el Concepto. Se erige un Sujeto Absoluto, hipóstasis de la identidad 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<sup>101</sup>.

Así pues, una gnoseología trágica 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<sup>102</sup>. De hecho, el pensamiento no crea la cosa o lo real, sino los aspectos/formas/figuras de las cosas, otorgándoles un sentido/valor humanos que permiten conocerlas y transmitir las. Pensar, *prima facie*, 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 de manera ilimitada.

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, los hombres 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

---

<sup>101</sup> El caso de Wittgenstein es paradigmático 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 austriaco parece escapársele. De ahí que su lógica, tal como sospechaba Russell, siga estando sometida a la idea de ser-determinado, y que más adelante afirme en la proposición 4.023 de la misma obra: “La realidad tiene que quedar fijada por la proposición en orden al sí o al no”. Los posteriores intentos de Wittgenstein de establecer como *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 a la cosa), pero dudo de que rehuyan el peligro de convertir a la política en una mera gestión técnica de una *episteme* no ya determinada -la *episteme* es precisamente determinación- sino determinada falazmente *de antemano* según el sí o el no.

<sup>102</sup> Bataille, hablando de la mortalidad humana, señaló el “sentido desgarrador” de la *curiosidad*.

ignorancia respecto a los límites del cuerpo y de lo real pone fin al sujeto absoluto de la lógica identitaria, e introduce en el sujeto lo que en él es no-sujeto, abocándolo a los demás cuerpos humanos (semejantes) y a la alteridad de lo real. Este sentido o significación como respuesta al asombro inicial de los hombres constituye el principio de la verdad, y recibe el nombre de *sentido racional de la realidad*: se trataría de una idealidad que Castoriadis caracteriza como “trascendencia inmanente”.

A continuación, se estudian los mecanismos creadores de este sentido racional de la realidad. Se postula aquí una gnoseología cuyo principio intelectual no se da sin sentido común ni 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, por así decir: 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. Ontológicamente el hombre aprueba incondicionalmente su 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, permite la abstracción en lo sensible que presentifica lo real: de este modo se erige en condición de inteligibilidad, en requisito del principio abstracto de intelección, en factor universalizante de lo concreto que permite su comunicabilidad, y finalmente en criterio de verdad en tanto la intelección no se da sin imaginación ni 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<sup>103</sup>. Pero Kant somete la imaginación a las categorías,

<sup>103</sup> Dice Kant: “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” (*Crítica 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*).

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<sup>104</sup>. 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 la potencia subversiva de la imaginación a la mera contemplación o recreación estéticas de una naturaleza y una sociedad ya dadas, o sea, de una inteligibilidad teológica y teleológicamente establecida. Y es que incluso la célebre “finalidad sin fin” del arte (y esto 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 subrayar Kant. Veamos.

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. Según Kant, a diferencia de los atributos lógicos de la cosa, los atributos estéticos no fijan la cosa 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

---

<sup>104</sup> Según Adorno y Horkheimer “la negación de Dios encierra en sí la contradicción insuperable; ella niega el saber mismo” (*Dialéctica de la Ilustración*), o sea, el saber absoluto que Kant y Hegel pretendían haber alcanzado moralmente y lógicamente.

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*). Y aún así, insisto, la imaginación kantiana no alcanza el rango ontológico que permitiría la creación *ex nihilo*, al seguir siendo representación *de* un objeto dado y no representación originaria de la realidad.

Por eso, la realidad que producen o, mejor dicho, 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. Por eso valen simétricamente lo mismo que las ideas de la razón que escapan al entendimiento: éstas indemostrables, aquéllas –pese a lo dicho– inexponibles. Kant no puede tolerar una pura sensibilidad sin materia que cree la realidad, o sea, que la exponga. Y tanto menos cuando sospecha que eso es más factible que la demostración racional práctica de las ideas de Dios y de inmortalidad –de hecho, éstas son ciertamente indemostrables, mientras que las ideas estéticas *exponen* de raíz la realidad.

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 o deliberación intersubjetivas y por tanto la actividad política. Pero Kant elimina toda patología en el juicio de gusto, y al suprimir el cuerpo –las afecciones del cuerpo– reduce, si no elimina, la potencia intelectual de la imaginación y del mismo sentido común.

Al final de este 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 y de las ideas estéticas kantianas de diversos modos: como “narraciones mentales de la naturaleza”, como “conocimiento simbólico”, como “metáforas” o como “conceptos incorpóreos”, respectivamente<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> O como “fuerzas”, a su modo, en Hume. 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 contracción no es una acción, sino una pasión pura, una contemplación que conserva lo que precede en lo que sigue”.

## El problema de la conciencia

En este apartado trato de ampliar la explicación del concepto de imaginación conectándolo con el arte y su función simbólica. Pues en el hombre subyace un imaginario radical (inconsciente) que requiere ser socializado. Bajo este punto de vista, según Castoriadis, el imaginario radical se define en términos parecidos al inconsciente freudiano, “que no conoce tiempo ni contradicción”, flujo indisociablemente representativo/afectivo/intencional que se representa a sí como todo y todo como a sí, sin distinción. Este imaginario forma el pozo de donde puede surgir, frustrándolo pero no mutilándolo, la creación de un mundo humano. Este 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 que la socialización de dicha psique o imaginario radical permite.

El arte constituye la simbolización humanizadora fundamental 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 pseudoracional del adulto hipersocializado<sup>106</sup>. En este sentido, el arte da lugar al nacimiento de la conciencia humana.

¿Qué es la conciencia? Es un “haz inextricable de remisiones a otra cosa que” (Castoriadis), un magma de significaciones sociales imaginarias que brindan un sentido humano a la realidad. La conciencia, en virtud de su carácter remisional, ya es en sí intersubjetiva o social, permitiendo el paso del sentido particular de lo real al 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 del niño, 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*<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> 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*).

<sup>107</sup> Bacon, el filósofo, científico y político inglés de principios del siglo XVII, decía que el arte es “lo humano añadido a

La conciencia otorga una medida de la realidad y una automedida de lo humano. La conciencia crítica brinda la pauta tanto del conocimiento y manejo de lo real como del reconocimiento de lo humano por lo humano. Esta pauta filosófica puede ser concebida como *amor intelectual*: verdadero misterio del ser humano, criterio de la inteligencia humana que ningún baremo puede medir con exactitud, ideal de la imaginación creadora.

En este punto 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<sup>108</sup>. Según Spinoza, a mayor imaginación racional, mayor percepción adecuada de las cosas, y mayor concordancia del interés común. Es decir, cuanta más ética, más política, puesto que “nada es más útil al hombre que el hombre”. La ética sería el arte de lo metaposible que crea y hace habitable (hospitalario) el mundo humano, haciendo surgir la ciudad, donde el arte de la verdad se despliega asimismo 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 (convivencia) 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 comunican disfrutando de la vida mejor que si temiesen a la muerte.

## Política

Se empieza considerando al hombre como un animal inacabado (Nietzsche), como un puente, un tránsito y un ocaso<sup>109</sup>. El hombre no es la

las cosas”. El pensador francés Clément Rosset, sin duda alguna un contemporáneo esencial, expresa de manera parecida: “El arte es azar añadido a azar”.

<sup>108</sup> “Ahora bien, la verdadera potencia de obrar del hombre, o sea, su virtud, es la razón misma”, señala certeramente Spinoza en su *Ética*.

<sup>109</sup> “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,

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 o el saber absolutos: 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 basado en la administración separada del miedo a la muerte, y apostar por el amor a la libertad y a esta vida mortal.

El dominio se funda en la falacia de lo indecible, que explica el nacimiento de la lógica identitaria considerada como todo lo que la razón es. 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, tomemos el caso de la república platónica, en la que 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, que posee 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 pueda 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 su sociabilidad: así nace la conciencia humana que pone en cuestión lo dado y crea conjuntamente la comunidad democrática de diálogo político.

¿Qué hace la conciencia humana? Surgida de la socialización de la psique, de la frustración 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 ciudad. Pues no se trata de representar-decir “la cosa”, sino de interrogarla, alterarla y crearla. La tarea ético-política implica menos la construcción de una *res publica* absolutamente homogénea 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 que 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, esto es, al nacimiento de la política.

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 y se remiten además a las demandas de la inteligencia). De ahí que el hombre se defina como sujeto creador de fines. 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 conviertan a la ciudad (“selva de símbolos”, según Mallarmé) en un lugar posible de convivencia libre. En resumen, la pregunta por la justicia 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 humana, que implica una apertura ontológica, una revolución democrática.

Surgida de la común búsqueda de la verdad de la filosofía, la justicia otorga un criterio de comprensión de la realidad humana y una pauta para el reconocimiento de lo humano por lo humano (cordura). Los valores de

la actividad práctico-política, y la prudencia (*phronesis*) es su virtud principal, 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 contento de sí y al misterio auténtico de lo humano. La democracia se configura, pues, como un régimen trágico, mortal, libre, autolimitado y autoinstituyente que deroga toda fuente trascendente y extra-social de significación política.

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 de 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 el habla.

En el caso de la técnica, y de su 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 planificar-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 tanto de lo instituyente por lo instituido como el inverso.

La realidad social está formada por individuos y cosas. ¿Qué es un individuo? Nacido del arte simbólico de la educación democrática, el individuo define a la persona capaz de pensar y actuar por sí misma. La

creación de individuos autónomos es una de las tareas principales de la democracia. El individualismo democrático de los ciudadanos presupone la igualdad de las condiciones políticas del libre ejercicio de dicha capacidad de actuar y razonar por sí mismos, contraria a la reificación operada por la heteronomía social que decreta, entre otras, la injusta separación entre nacidos-para-gobernar y nacidos-para-ser-gobernados.

Luego se reflexiona sobre la actividad económica de la sociedad civil y sobre la noción de trabajo. En primer lugar, se critica la consideración de la economía como mero plan de supervivencia (economicismo) y se defiende, en cambio, una noción creadora del trabajo que pueda expresar el libre desenvolvimiento de las facultades intelectuales y emocionales de los hombres.

En cuanto al sistema económico, se sostiene que el capitalismo<sup>110</sup>, lejos de promover la autonomía social, 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. Con el resultado de que la liberación de los vínculos naturales (su conocimiento) no supone, del mismo modo, que esta libertad pudiera activamente desenvolverse de forma racional. Y esto porque este sistema no pone en cuestión las condiciones mismas del modo de satisfacer nuestras necesidades, condiciones que supone determinadas categórica y atemporalmente de antemano. Al reprimir la imaginación adecuada de estas condiciones, ha olvidado el hecho de que las necesidades humanas exceden la pura necesidad biológica de supervivencia o las ha ocultado bajo el dominio de la pura y falaz trascendencia.

¿Qué economía puede establecerse de manera autónoma y verdaderamente política? En este punto se recogen las tesis de 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, el

---

<sup>110</sup> Llamo “capitalismo” en este trabajo a lo que en *Ensayo sobre el sentido común* llamé economicismo, versión positivista del liberalismo económico. De hecho, “capitalismo” es un concepto marxista que ni Smith ni Stuart Mill utilizaron, aunque sí Friedman, cosa esta última que no deja de ser curiosa pues la palabra “capital”, en términos de Estado, se suele reservar para la ciudad que *centraliza* la vida política. Yo más bien utilizo aquí el término “capitalismo” en este sentido de “capitalismo de Estado”, que ha sido más bien la versión socialdemócrata del liberalismo económico que en su día criticó Friedman.

problema no radica en la asignación de la escasez, sino en la intelección deliberativa de la energía excedente. El dilema radica en cómo derrochar, perder, gastar, 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 se ha querido suplir esta omnipotencia perdida con una omnipotencia objetiva, totalitaria en los casos más extremos, secando la fuente de la imaginación racional que surge precisamente de esa primera omnipotencia rota. Es decir, se ha entronizado el principio de utilidad en perjuicio del principio de gasto. Y así, mediante el dominio compulsivo de las cosas, el economicismo establece una psicología de guerra civil permanente que se opone a la tarea democrática del libre desarrollo de la individualidad, esto es, al principio de individuación. Pues la arbitrariedad de los fines inmutables del progreso técnico que se desprende de la omnipotencia del principio de utilidad o ganancia refuerza de hecho la inmutabilidad del estado de cosas, implantando una pseudo-objetividad social que acaba santificando cualquier medio objetivo y tangible en perjuicio de la deliberación de los fines posibles por parte 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 formación de subjetividades libres que hagan posible tanto la supervivencia económica como una convivencia política. Se trata de recuperar el ámbito reflexivo de los 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 y para la autonomía en un plano de trascendencia inmanente que sobrepasa la estricta relación de medios y fines de la técnica y aun su misma tradicional división interna entre potencia y acto. La *praxis* desemboca finalmente en un saber práctico, fragmentario, provisorio y político que dota libremente de sentido creador al trabajo humano.

A continuación, se analiza la injusta separación entre los intereses inmediatos de los ciudadanos y su universalidad política, encarnada en la

noción trascendental y absoluta del Estado de derecho. Al Estado absoluto, de raíz kantiano-hegeliana, se 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 a la vieja inquisición sobre las almas que procuraba la salvación. El Estado clínico representa el prototipo de poder pseudopolítico erigido en virtud de un saber exacto y exhaustivo: epistemología encarnada en el tipo de organización de las instituciones (escuela, fábrica, hospital, cárcel, etc.) que Foucault llamaba “total”.

En segundo lugar, se defiende la noción de soberanía popular, pues la democracia consiste en que toda la sociedad se convierta en pueblo (Zambrano). En este punto, el sentido común de lo político se liga a la figura del “cualquiera” (García Calvo), cuya actividad micropolítica pone en cuestión la separación entre gobernantes y gobernados y 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 a 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 en su (supuesto) devenir histórico.

Aunque una verdadera filosofía del derecho humano se encuentra desarrollada en el último apartado de este punto, ahora 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: 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 que, contra la profesionalización de la política y la jerarquización y burocratización de la sociedad, promueve una sociedad libre e igualitaria

en la que las diferencias inter-individuales no están subordinadas al mando o a los ingresos. Aquí revolución democrática significa apertura repentina de la historia, como por ejemplo ha acontecido con ciertos movimientos de derechos civiles en los últimos sesenta años, movimientos de gran calado político en algún caso 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 acríptico de las imágenes audiovisuales.

La educación, en sentido amplio, es la herramienta y el cemento básicos que fraguan el sentido político de la sociedad. Los Griegos la conocían como *paideia*. La educación permite la creación de la justicia: 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 vida humana (para empezar, la de ellos mismos). La educación supone añadir lo humano a lo humano, socializar el desenfreno del lenguaje infantil y prevenir el adocenamiento adulto de la imaginación frustrada. 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 político de la democracia. Se trata de crear entre todos un tiempo y un espacio públicos simbólicos mediante la interrogación filosófica que tiene cabida en la asamblea democrática.

La educación democrática es humanista y narrativa (enseña ciencia y

prudencia), y no descarta las lecciones del cuerpo. De hecho, la educación enseña ciertas pautas conservadas de vida buena, consistentes, para empezar, en tratar a los hombres y a las cosas de un modo distinto a la dominación. Dicha enseñanza amplía la creación de la verdad y de la justicia a las nociones de belleza y sabiduría, que no pueden remitirse a nada concreto.

Finalmente, la *paideia* democrática debe adquirir una orientación caosmopolita, 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-ciudadanos 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 intelectual recíprocas.

La democracia es una filosofía en acto que plantea la cuestión del origen y del fundamento de la ley. La democracia implica la muerte de toda teología racional-natural y de la idea de soberanía separada. La democracia es un *régimen trágico* porque lo que los hombres ponen en común es la ausencia de comunidad absolutamente idéntica: en ausencia del Dios teológico, del ser-determinado y del Estado absoluto, se comunica la imposibilidad de la comunicación total, homogéneamente transparente.

En esta tesitura, ¿cómo definir a la ley democrática? Según Aristóteles, “la ley es término medio”, lo cual la sitúa más acá del principio de identidad y del tercer excluido, pues la ley expresa “lo posible como posible”, un quizá que solo dentro de su *poder-ser* previo establece unos comportamientos-sí y unos comportamientos-no. La ley, pues, siempre se reviste con un margen de indeterminación, lo cual permite su revocabilidad, y que da lugar a la práctica política judicial. No hay leyes políticas inmutables, ni es conveniente que se elaboren 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 de los comportamientos-no. La justicia política 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 de lo injusto, que acompaña trágicamente a la auto-institución explícita de la sociedad.

En Aristóteles encontramos un término que expresa muy bien este rasgo siempre abierto y cuestionable del sentido de la justicia: la *equidad*, “justicia y algo mejor que justicia”, según el Estagirita. Lo equitativo no solventa el caos del mundo y de los hombres, pero permite al menos enmendarlo en la medida de lo posible, de manera parcial y provisional, sin reprimir la expresión libre del gusto y de la opinión por parte de los individuos dentro de un marco abierto de libertad interactiva, de intersubjetividad histórico-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 conciencia de la dignidad, modela la libertad política, que consiste nuclearmente en el reconocimiento de la intimidad perdida del niño, de la que puede emerger el sentido común que nos permite vivir cuerdamente unidos. Pero al carecer de exactitud, dicha medida contiene también un componente utópico o ideal que interpela activa y permanentemente por el logro de una sociedad libre siempre a la vista.

A continuación, la tesis pretende recuperar las ideas éticas y políticas más importantes de Spinoza. En primer lugar, el filósofo holandés 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 posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. 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 de las ideas libres.

La democracia viene definida por tanto por 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. Hoy por hoy el ideal supremo lo sigue constituyendo no tanto la creación de un Estado democrático mundial cuanto la institución mundial de la democracia, sea cual sea la forma en que ésta se produzca siempre que se trate verdaderamente de una democracia. Pues el alma del Estado son los derechos: universales, pero de cada individuo como individuo. Así, 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 a su libertad.

Una última cuestión cierra el capítulo dedicado a la institución autónoma de la sociedad. Se trata del destino de la revolución democrática. En contra de lo postulado por la lógica-ontología unitaria del ser-determinado y por 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 a esta comunidad? Se trata de una comunidad en último término infinita e irrepresentable, pues finalmente nuestra única identidad común viene dada por la semejanza humana que sigue balanceándose sobre la desemejanza del abismo del mundo y de nuestra propia 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.

Para acabar, se propone una sabiduría trágica que pueda orientar a la revolución democrática. El objetivo es afrontar mediante esta sabiduría trágica los actuales retos de la globalización en el contexto de la crisis abierta en el humanismo clásico.

## **Caosmopolitismo**

En primer lugar, se expone la triple crisis de nuestras sociedades occidentales: 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 civil y las instituciones representativas). A continuación se ofrecen tres respuestas posibles a esta situación: una orientación caosmopolita de la educación que promueva la creación de un mundo humano acorde a nuestro tiempo, un humanismo trágico que oriente la producción cultural y la actividad política, y una sabiduría trágica que dote de sentido al proyecto de vida significativa individual y colectiva en que consiste la democracia.

Para empezar, se investiga la noción de caosmopolitismo, 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 en los mundos cerrados del individuo-sustancia, el caosmopolitismo 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 solo en fabricar más objetos sino también más humanidad.

A continuación 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 otras tecnologías similares, la respuesta del proyecto de civilización podría consistir en la promoción de una cultura humanista de cariz trágico que se pusiera como tarea prioritaria la cuestión del gobierno consciente de la humanidad.

Como punto de encuentro entre una filosofía vitalista y una política democrática, este humanismo trágico trataría, 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. Entre otros desafíos, se trata de recuperar el gusto y el tiempo de las lecturas (que exigen el uso activo del juicio) y de imaginar críticamente la posibilidad de un nuevo tipo de vida autónoma en medio del dominio de lo tecnoaudiovisual. Se trataría, en suma, de reactivar la vieja tradición humanista, de poner el ideal de la civilización por encima de lo que en las diversas culturas pueda eventualmente oponérsele. Esta elección afectuosa

por el reconocimiento recíproco de los derechos humanos básicos conllevaría finalmente la apuesta cultural por el ideal mundializante de la institución democrática.

Se acaba reivindicando una *sabiduría trágica* que es revolucionaria en tanto su límite no implica directamente la limitación de ningún campo de acción<sup>111</sup>. A continuación se reflexiona sobre un posible *nomadismo intelectual* (Nietzsche) que caracterizaría al hecho de ir y venir, a la migración, al contagio de humanidad propios de la mezcla democrática. El nomadismo intelectual contemporáneo retoma el ideal de la Grecia antigua: la vida buena y el bien común. La mundialización política ha de empezar, por tanto, por la creación conjunta de lugares habitables por cualquier hombre libre.

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 representa institucionalmente la inmortalidad simbólica de la vida mortal, significación política que 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 nuestras vidas mortales. En tercer lugar, la democracia promueve la libertad compartida, cuyo anhelo de inmortalidad se resume en la pura alegría de vivir. Pero, hay que recordarlo, también a la suprema democracia del globo, que son los EEUU de América: 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.

Por lo demás, sólo queda repetir que una idea concretamente trágica de la democracia implicaba elaborar una determinada idea del hombre y una

---

<sup>111</sup> El cientificismo, o, según Comte, *positivismo*, hijo pseudo-moderno de la ontología unitaria del ser-determinado, querría postular una verdad positiva y transponer ésta al dominio de la *polis*, determinando exhaustivamente el campo de acción. De ahí, *a contrario*, la filosofía de la ciencia de Popper y su idea de “sociedad abierta”. El surgimiento a partir de la segunda mitad del siglo XIX de la “ciencia política” y de las “ciencias sociales”, de los sociólogos, politólogos, comunicólogos y demás expertos en aconsejar al rey-filósofo platónico es lo que se ha dado en llamar la tiranía de los especialistas, o nueva retórica escolástica legitimada por un  *nihil obstat*  supuestamente científico. Porque no puede ser positivamente científico un sistema filosófico en cuya cúspide se encuentra la Sociología, saber práctico-deliberativo en el mejor de los casos, pero nunca *ciencia* ni tampoco *filosofía*.

determinada idea del mundo. Además, se hizo necesario elaborar una teoría de la razón y de la verdad, ligándola finalmente a una concepción del arte ético-político de la institución autónoma de la sociedad. En el último capítulo, algunos análisis sobre la crisis contemporánea de la globalización y del humanismo intentan destilar de todo lo investigado cierto porvenir para la vida y la libertad humanas.

### **Libros citados:**

*Timeo; El Sofista*, Platón

*Metafísica; Acerca del alma; Política*, Aristóteles

*Ética*, Spinoza

*Crítica de la razón pura; Crítica del juicio*, Kant

*Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein

*Ser y tiempo*, Heidegger

*El aleluya y otros textos*, Bataille

*Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer

*¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari

## 2. ANTROPOLOGÍA DE LA TRAGEDIA

*“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*

### **Libertad radical**

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 resultar paralizante, puede adquirir deseos de omnipotencia, o bien puede obtener esos altos momentos de lucidez en que nos vemos muertos para siempre y fuera de este mundo, 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 apercebimos 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” (*El mundo como voluntad y representación*, Libro I, Cap. IV). El cuerpo, por lo tanto, 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, 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.

En el hombre hay abismo y hay también deseo<sup>112</sup>, 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 es este deseo el que forma la entraña de nuestro cuerpo; es este deseo el dato que nos informa de la carencia de fundamento de nuestra condición, los sentidos son los que encarnan el resto inasible de lo real-absimal que constituye tanto lo humano como lo mundano. Antes

---

<sup>112</sup> 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*).

que Schopenhauer, aunque deudor todavía de una voluntad deliberadamente teológica, el pensador alemán Friedich 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” (*Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos relacionados con ella*). Baste añadir para ulteriores disquisiciones que el fondo de la razón será siempre irracional, es decir, lo irracional del cuerpo y de los sentidos forman la entraña del deseo racional (y del cuidado del cuerpo humano) que en este ensayo recibe el nombre vitalista de filosofía.

Somos, pues, un cuerpo mortal, un deseo sin asidero, un abismo trágico. En el 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 veremos 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. Voy a analizar de la mejor manera de la que sea capaz 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 apartados de este trabajo. 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 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.

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 en la siempre pertinente *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 e históricas que lo han diferenciado en la sucesión y en la extensión universales, 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 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 decidirse<sup>113</sup>. ¿Decidirse por qué? ¿Por qué decidirse? Decidirse por su posibilidad más extrema, *decidirse por 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 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? Ludwig 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 se define más bien como la herida del mundo, es decir, el sujeto tiene una herida que desgarrar la muda totalidad mundana<sup>114</sup>. La cesura trágica del mortal encarna el límite abierto del mundo, su desorden y falta de fundamento. La herida es el límite encarnado del sujeto, de su cuerpo y de su voluntad<sup>115</sup>. 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 pre-natal.

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

---

<sup>113</sup> La explicación de por qué el hombre es extranjero incluso para sí mismo nos la da Bataille: “En la medida en que es la inmensidad immanente, en que es el ser, en que es *del* mundo, el hombre es un extranjero para sí mismo” (*El alehuya 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 pertenecernos 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.

<sup>114</sup> “Disonancia -¿y qué otra cosa es el ser humano?”, escribe Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. El filósofo italiano Emanuele 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*).

<sup>115</sup> La noción de “límite abierto”, o de “límite indeterminado”, pretende modificar y dotar de cuerpo a la idea wittgensteiniana de límite (de la que Eugenio Trias 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.

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 Tρίας en su libro *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, 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. Herido, libre, enfrentado a su más alta posibilidad, el hombre se angustia ante el peso inconcebible de la existencia.

¿Cuál es la apuesta que puede sostener una filosofía 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 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 estos 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” (*Sobre la Filosofía de Universidad*). 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 Kant<sup>116</sup>, 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 comprendemos 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”.

---

<sup>116</sup> “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 el de libertad radical, ni el de 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, 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 y 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, incontrolable, 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. “Pues la existencia universal”, dice Bataille, “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” (*El Estado y el problema del fascismo*).

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 *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 existencial 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: “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” (*Ética*).

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 significativa de “decisión” está emparentada 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 enseñoree 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 ideal

de *hombre libre* que al fin, en palabras memorables de Spinoza, “en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (*Ética*). La aprobación de la vida con la que la libertad humana se rebela contra la muerte que en un primer momento la reveló, 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 del ideal humano de raigambre vagamente epicúrea<sup>117</sup> que acaba proyectando dicha aprobación.

Volvamos al cuerpo. Partamos de la *materia*, que suele dar buenos frutos: “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”, dice Spinoza (*Ética*). No hay, por tanto, separación ni determinación última de las variadas afecciones de la materia. La materia es una, pero está formada toda ella de manera diferente, inaprehensible en un *totus* limitado y englobante. La materia *es* accidente. La materia se dispersa, no tiene tampoco finalidad, ni interna ni externa<sup>118</sup>. La materia es, en primer lugar, el sustrato natural en el que están los hombres y que los hombres son en tanto son cuerpos. Nos encontramos, pues, en un sustrato natural definido por un orden-desorden ontológico, o mejor dicho, por ser caos formable y organizable, susceptible de ser racionalizado, pero nunca del todo ni en principio lógicamente, por los hombres.

La respuesta religiosa al caos (mal llamado por la metafísica tradicional “trascendencia”<sup>119</sup>) ha sido otra bien distinta. Entre las numerosas diatribas

---

<sup>117</sup> 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 línea de *El mundo como voluntad y representación*.

<sup>118</sup> Junto a Spinoza, tal vez haya sido 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 la naturaleza de las cosas*). Por el contrario, no en sus análisis físicos o metafísicos sino al comienzo de la *Política* dice Aristóteles: “La naturaleza es finalidad”. Es el problema de la naturaleza en Aristóteles, y de su concepción del tiempo como mera “cifra del cambio destructor”: no puede dar cuenta real del cambio o del movimiento mediante su distinción entre potencia y acto porque, como señala Castoriadis, lejos de significar esto ninguna alteración radical, “lo móvil (o lo que cambia, etc.), adquiere por la acción de un ser en acto el *eidós* al que estaba *predestinado*”.

<sup>119</sup> 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 la anti-democrática 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.

que en este sentido ha lanzado Castoriadis a la acción encubridora de la religión<sup>120</sup>, destacaré la siguiente cita de *Los dominios del hombre*: “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, del mismo libro: “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”.

El devenir trágico de la materia quiebra, por tanto, la tríada de la ontología unitaria formada por esencia-eternidad-ubicuidad. El devenir manifiesta al ser en tanto por-ser, y 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.

El espacio se define por la diferencia, término comparativo con respecto a lo mismo (por eso lo Uno de Parménides, la mismidad, el espacio primordial, suprime en realidad el espacio material). El tiempo no tiene finalidad, ni siquiera interna: cada instante, cada acontecimiento temporal surge como fin en sí. No hay un regreso al futuro, sino un regreso eterno del presente efímero que carece de motivo, esto es, que no forma parte como medio de una finalidad superior: o dicho de otra manera, que crea tiempo y lo es, a diferencia de la atemporalidad manifiesta de la ontología unitaria. Estos instantes críticos cortan el hilo del ser, como ya sabía Aristóteles: son los momentos de la decisión humana por la vida, son la ocasión de la afirmación incondicional del mortal. En cuanto al espacio,

---

<sup>120</sup> Por “religión” se entiende en todas estas diatribas no tanto la religión o mitología populares como sobre todo la teología.

podemos abogar con Deleuze por un *spatium* intenso en lugar de una *extensio*: en *Mil mesetas* lo propone como encuentro de cuerpos sin órganos a crear, en lugar de un organismo y una organización de lo que hay<sup>121</sup>.

¿Quiénes somos nosotros los mortales? Cabría decir que somos hombres libres en un mundo metacontingente. Nos aferramos a nuestro cuerpo y lo afirmamos, nos posamos de pie sobre el abismo, descubrimos –entre la ilusión inicial de omnipotencia y el desengaño secundario de nuestra impotencia- la posibilidad de nuestro cuerpo, nuestra facultad racional. Tal como escribe Foucault en *Entre filosofía y literatura*, esta afirmación siempre alumbró al mundo, de algún modo, con la luz trágica de la aurora, luz que “pone al descubierto la libertad más originaria del hombre”, luz del ensueño del alba que señala el “punto original a partir del cual la libertad se hace mundo”.

Y ahora podemos acabar con este espléndido párrafo de *Persona y democracia* en el que 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”.

## Humanismo trágico

Cuando se plantea la cuestión de la relación entre la interrogación filosófica y la institución política democrática desde un punto de vista trágico surgen varios problemas. Pero todos ellos pueden 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

<sup>121</sup> “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, *eidós* (aspecto/especie)” (*La institución imaginaria de la sociedad*). No hay por tanto alteración en la reproducción y conservación de lo mismo.



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?

Pero en seguida, nuevos y más complejos problemas empiezan a presentarse. Una indagación sobre la relación entre filosofía y democracia exige una determinada ontología, así como una clara noción de la naturaleza humana (*antrophos*) y una concreta teoría del conocimiento. Supone además la elaboración de una teoría ético-política acorde con dichos análisis, y cuyos rasgos esenciales presentan 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, aquí no se 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.

El deseo de una comunidad universal de individuos autónomos agrupados en sociedades autogobernadas (o sea, conscientemente autoinstituidas) implica la creación de individuos sociales capaces de resguardar su intimidad irreductible en las relaciones e intercambios de la participación pública. Como gran campo de experimentación para ello contamos con la educación, lo que los Griegos denominaban *paideia*, auténtico germen y alimento de la sociedad democrática, “sonajero para muchachos mayores” como dice Aristóteles en su *Política*.

Pero volvamos al punto de partida. El filósofo Cornelius Castoriadis describe ampliamente el vínculo entre filosofía y democracia 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 orde-desorden 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” (*La exigencia revolucionaria*).

En este largo párrafo podemos encontrar algunas nociones claves: el nacimiento simultáneo, en la Grecia del siglo VI a. C. aproximadamente, del individuo autónomo y de la ciudad política; la ruptura de las heteronomías míticas 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), común 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 de la sociedad.

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 (*sofia*) 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 del Dios teológico.

Las variaciones sobre esta cuestión son múltiples, pero de entrada se enlaza aquí la idea de verdad con la creación 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-política 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 factores fundamentales del vínculo entre filosofía y democracia; 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 mi libro *Ensayo sobre el sentido común* llevé a cabo un análisis parecido pero ciñéndome 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 trágica, práctica 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 realizara en *Acerca del alma*, y que Kant malogró reduciéndolo únicamente al campo estético en su *Crítica del juicio*.

Ahora lo sostengo, pues, más firmemente: la facultad de la imaginación supone el basamento de toda racionalidad humana<sup>122</sup> filosófica-política. 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 creador, hace posible por lo demás lo que puede mantener efectivamente unidos a los hombres en una democracia, y en una hipotética unión universal de democracias.

Pues, ¿qué es un hombre? Lo hemos visto: un hombre es un 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. Su humanidad puede definirse en cierto sentido como lo sin finalidad, lo sin destino. De ahí lo trágico de la ciudad y de sus individuos. Pero en esta tragedia radica la libertad humana, tal como apunta Camus en una de sus notas: “Sé que

<sup>122</sup> “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*.

soy libre porque soy mortal”. O en 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” (*El miedo a la libertad*).

Pero el sentido de lo trágico no sólo es una emoción humana sino que constituye asimismo una de las características básicas de las sociedades libres. Todo esto se puede comprender mediante 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 humana, y un arte ético-político de la justicia mediante el cual los individuos se autoinstituyen explícitamente como sociedad autónoma. Finalmente, una idea de la democracia como régimen trágico y una concepción de la filosofía como interrogación ilimitada arropan y condensan estas tesis.

Ahora bien, ¿qué tradición intelectual podemos invocar para anudar estos dos polos, lo individual y lo compartido, lo filosófico y lo político, lo imaginario y lo conjuntista-identitario? Cada uno desde su tiempo y su circunstancia, dos filósofos siguen ejerciendo su magisterio: uno es Spinoza, el gran pensador holandés de origen sefardí del siglo XVII; el otro es el filósofo francés de origen griego Castoriadis, fallecido a finales del siglo XX. Ambos autores constituyen casi una excepción en la historia del pensamiento moderno occidental 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* si no fuera porque el pensamiento radical de ambos rompería incluso con cualquier concepción onto-teológica de la política y de la filosofía. Esta tradición también debe servir a la gran tarea que compete analizar finalmente y que concierne a lo que Platón llamaba “la crianza colectiva de hombres”, ese gran campo de experimentación que he mencionado al principio, la educación, la *paideia*.

En *Normas para el parque humano*, Sloterdijk se cuestiona la salud actual del humanismo. Y dice, de manera parecida al último Fukuyama pero con dispar estado de ánimo, que el humanismo se encuentra en una

grave encrucijada. Sartre y Heidegger habían conversado a mediados del siglo XX sobre la crisis de la noción de *humanitas* en Europa y sobre las alternativas que entonces proponía cada cual: el existencialismo o el llamado posteriormente poshumanismo o posmodernismo. Ahora Sloterdijk parte de que “el tema latente del humanismo es, pues, la domesticación del hombre; su tesis latente: una lectura adecuada amansa”. Pero la domesticación de los hábitos lectores, según Sloterdijk, está reculando en favor del sensacionalismo embrutecedor de la sociedad espectacular, que amenaza a la educación humanista. De lo que Sloterdijk quiere alertarnos es del “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”.

Pues bien, la tradición intelectual de Spinoza y Castoriadis podría proporcionar una suerte de *humanismo trágico* que, como puente entre el *vitalismo* y la *educación política*, se ofreciera como alternativa a los actuales achaques del humanismo.

Esta perspectiva política y vitalista implicaría, como he intentado explicar, una apertura al espacio de la autoinstitución consciente de la sociedad. Pues en virtud de una educación caosmopolita<sup>123</sup> de/para la autonomía vital de los individuos puede la sociedad autolimitarse y domesticarse sin coerción, es decir, pueden los individuos vivir racional y cuerdateamente conservando el riesgo trágico de su libertad. Dos tradiciones de pensamiento occidental bien definidas aunarían, pues, a su vez, el humanismo trágico:

-por un lado, la filosofía como uso de la razón vital cuyo máximo exponente sigue siendo *Nietzsche* y su casuística del *arte de vivir* con fuertes dosis de subversión social y moral. En la línea del nietzscheanismo continental encontraríamos a Bataille, Foucault, Deleuze, Rosset, Onfray o al mismo Sloterdijk. Contamos también con su maestro, Schopenhauer.

-por otro lado, dentro de la tradición de la política como democracia cuya máxima figura sigue siendo *Spinoza* y su tenaz defensa de la *libertad*

---

<sup>123</sup> “Caosmos” es un neologismo del novelista James Joyce 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.

*política*, podemos establecer una línea de pensamiento que recorre la historia de la filosofía desde Demócrito, Epicuro y Lucrecio, y la Sofística antigua (Protágoras), hasta el humanismo, el liberalismo y, ya en el siglo XX, algunos desarrollos críticos de la Escuela de Frankfurt y especialmente la obra de Hanna Arendt, exiliada en EEUU.

*La cura de sí y el cuidado por la política.* Cuidarse entre sí, cuidar la libertad. El humanismo trágico capaz de ponerse en juego pensando conjuntamente el arte filosófico de vivir y el arte ético-político de la convivencia civilizada podría servir de respuesta al desafío lanzado por Sloterdijk, parecido al lanzado anteriormente, del otro lado del Atlántico, por Bloom, y que los vaivenes de Fukuyama, en este caso menos agudo que su maestro Strauss, no han acertado por su parte a contestar. Claro que en el otro lado del Atlántico el humanismo trágico existe desde hace más de un siglo y se llama *pragmatismo*, renovándose paulatinamente incluso cuando ya parecía acabado, después de la 2ª Guerra Mundial, de la mano de Hook, y en los últimos años de la mano de Rorty, Putnam y otros autores.

Por consiguiente, la respuesta del humanismo trágico a las preguntas ¿qué mundialización? y ¿qué humanismo? no pretende sino ser abierta y compleja manteniendo, desde luego, la convicción de aliento clásico de que la vida digna de ser compartida por todos, una vida guiada por cierta *sabiduría trágica*, sólo es posible en un régimen democrático de libertades. Estas líneas sobre las relaciones entre filosofía y democracia quieren rescatar finalmente la vieja noción latina de *sensus communis* en que dicha sabiduría trágica podría condensarse, destilando un sentido de la dignidad humana: lúcido, alegre y cortés.

### **Bibliografía:**

*Política*, Aristóteles

*De la naturaleza de las cosas*, Lucrecio

*La consolación de la filosofía*, Boecio

*Ética*, Spinoza

*El hombre-máquina*, La Mettrie

*Crítica del juicio*, Kant

*Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*,

Schelling

*El mundo como voluntad y representación; Sobre la Filosofía de Universidad*, Schopenhauer

*El nacimiento de la tragedia; La genealogía de la moral; Más allá del bien y del mal*, Nietzsche

*Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein

*Ser y tiempo*, Heidegger

*El Estado y el problema del fascismo*, Bataille

*El miedo a la libertad*, Fromm

*Entre filosofía y literatura*, Foucault

*Persona y democracia*, Zambrano

*Mil mesetas*, Deleuze

*La institución imaginaria de la sociedad; La exigencia revolucionaria; Los dominios del hombre*, Castoriadis

*El parricidio fallido*, Severino

*La fuerza mayor*, Rosset

*La razón fronteriza*, Trías

*Extrañamiento del mundo; Normas para el parque humano*, Sloterdijk

### 3. LOS FANTASMAS DEL SENTIDO COMÚN

*“Sí, pero me da miedo, Salisbury, es usted incorregible. Es usted esclavo de lo que llama evidencias. Sabe usted muy bien que en el fondo cree que la singularidad de este caso es creación mía únicamente, y que en realidad todo es tan natural como manifiesta la policía. Sin embargo, ya que he empezado, seguiré adelante. Pero primero beberemos algo y usted puede además encender su pipa.”*

Arthur Machen, *El gran dios Pan*

Buscábamos un pensador que ya no se presentase como pálido epígono del gran intelectual andante (Sartre, por mentar al pope), pero que uniese a su pensamiento toda la carga polémica y activa de dicha figura pública. Buscábamos un intelectual que no se limitase a escribir en los periódicos sino que se atreviese a elucidar en profundidad, desde un punto de vista radicalmente filosófico, los problemas que el nuevo orden mundial surgido tras la caída del muro de Berlín planteaba. Buscábamos un pensamiento democrático a secas, que deshiciera los entuertos del parlamentarismo doctrinal y que fuese capaz de afrontar los desafíos teóricos y prácticos de la democracia, partiendo de la raíz misma de la filosofía y haciendo frente al nefasto resurgimiento de los integristos religiosos y de los nacionalismos. Buscábamos una continuidad elucidadora con los desperdigados movimientos surgidos en torno al 68, que pudiesen ser aglutinados en lo que a finales de esa incierta década de los 90 se ha llamado movimiento global mejor de lo que habían sido desarrollados. Buscábamos todas esas cosas y otras más: recuperar el control de la política, universalizar el saber, expandir la libertad, subrayar el desvalimiento esencial de la condición humana. Queríamos volver a gozar plenamente de nuestras vidas, tomando las riendas de su devenir cotidiano. Y buscando todo eso encontramos a Cornelius Castoriadis.

#### **A través de la imaginación**

El gran aporte filosófico del genio greco-francés fue sin duda desempolvar y enriquecer desde un punto de vista moderno la vieja noción



de *fantasía*. En *Los dominios del hombre*, Castoriadis dedica un capítulo al descubrimiento de la imaginación realizado por Aristóteles en *Del alma* o *Acerca del alma*. Este capítulo debía formar parte de un libro sobre el que Castoriadis merodeó durante toda su vida pero que nunca llegó a completar. Debía titularse *El elemento imaginario*, y los primeros esbozos de este particular *Fausto* castoriadiano corresponden a la misma época de la publicación de *La institución imaginaria de la sociedad*. De ese libro inexistente sólo nos queda el capítulo titulado “El descubrimiento de la imaginación” incluido en *Los dominios del hombre* y algunas otras referencias dispersadas en el resto de la voluminosa obra del filósofo.

Castoriadis se ciñe a dos grandes autores para redescubrir la imaginación como principio del pensamiento y como criterio de autonomía compartida. El primero de ellos es Aristóteles. Todos conocemos los principios lógicos de la *Metafísica* del Estagirita: identidad, no contradicción, tercer excluido. A no puede ser B al mismo tiempo: la verdad es la afirmación o la negación de una cosa idéntica a sí misma. La congruencia espacial entre la cosa y el concepto, entre la razón y la realidad, nos brinda la verdad del ser, que es el ser-determinado<sup>124</sup>.

Pero al final de sus días Aristóteles redacta un par de obritas que rompen con la lógica-ontología unitaria establecida en sus obras anteriores. Ahí, en los últimos capítulos de *Del alma*, y en otros de *De la memoria*, Aristóteles lleva a cabo un audaz giro intelectual en su análisis de la imaginación. “No hay ser que desee sin imaginación”, afirma, y en otro lugar: “El alma nunca piensa sin fantasmas (...) Y los fantasmas son como sensaciones, pero sin materia”. Al anteponer el *nous* (alma, mente) al *logos* (razón, razonamiento), Aristóteles desbanca a la epistemología como última *ratio* de la verdad humana y en su lugar, y con otros matices, coloca a la gnoseología, de cuño fantástico. Esto significa que el principio racional de la realidad (de su conocimiento y de su manejo) ya no es la lógica del ser-determinado sino lo que Castoriadis llamará en su obra el imaginario radical (tanto psíquico como histórico-social).

---

<sup>124</sup> Aunque Aristóteles estableciese que “el ser se dice de muchas maneras”, la verdad o esencia del ser es el ser un ser-determinado. Todas esas maneras con las que se dice el ser lo hacen como una afirmación o una negación. Por otra parte, aunque Aristóteles defina el tiempo como “cifra del cambio destructor”, no se trata de un tiempo verdaderamente creador, pues está supeditado a la entelequia del movimiento, o fuerza, o velocidad, a la cadena sucesiva de la potencia y el acto. El tiempo, en Aristóteles, como lo será en Einstein, no viene a ser más que una mera cuarta dimensión supernumeraria del espacio-luz donde coinciden razón y realidad, espacio-luz ubicuo y terno que Platón designaba con la palabra *chora*. Pero esto no es el tiempo.

Recientemente se nos ha muerto Chillida. En una entrevista emitida *post-mortem* por televisión le oí argüir esta interesante reflexión, que viene a cuento de lo que tratamos: “Empecé a hacer arte cuando antepuse el pensamiento abstracto al dibujo de la mano”. Y es que la mano que dibuja, según Chillida, sólo puede imitar y copiar la realidad -o la naturaleza; hasta que la imaginación es la que guía a la mano y no al revés no surge la verdadera creación, creación *ex nihilo*, creación abstracta, operación fantástica por la que se abstrae el objeto material (la piedra) mediante una especie de idea sensible y luego se presentifica ésta, como tal, en lo concreto (*El peine de los vientos*, por ejemplo), dotando a dicho objeto material de la carga significativa y humana de la que antes carecía. Como el avisado lector habrá colegido, ésta no es otra que la operación del arte: la creación ontológica de nuevos aspectos, formas y figuras de la realidad. No hay por tanto *eide* eternamente verdaderas que nosotros debemos reproducir (Platón, el Génesis bíblico), sino que la interrogación fantástica por la verdad permite la creación de *lo nuevo*, la emergencia de lo inesperado, el hecho de que A pueda ser B, no ciertamente al mismo tiempo, sino a través del tiempo (a-ser). Sin esto, por ejemplo, Darwin no podría haber anunciado su teoría de la evolución. Pero aquí lo que nos interesa es la creación humana. Esas moles curvadas del escultor vasco en que se mezclan el ser y la nada constituyen un ejemplo de esta potencia sensible y creadora de la imaginación y por eso me he referido un momento a ellas<sup>125</sup>.

¿En qué consiste, pues, la fantasía? Partimos del cuerpo humano, traspasado por la herida mortal del deseo de lucidez, o sea, por un deseo que imagina respuestas al asombro primero e ilimitado del mortal, y la imagina mediante *fantasmas*. “Y por eso”, dice Aristóteles, “si uno no sintiera nada, no podría aprender ni comprender nada; y por eso cuando uno piensa (*theorei*) es al mismo tiempo necesario contemplar algún fantasma, pues los fantasmas son como las sensaciones, pero sin materia. Y la imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación; pues es un

<sup>125</sup> Según Castoriadis, los hombre vivimos en un mundo metacontigente, ni simplemente necesario ni meramente arbitrario. Las estatuas de Chillida (esas “formas intrínsecamente perturbadas”, como ha dicho Gómez Pin en *El drama de la ciudad ideal*) no se corresponden con un ser-determinado pero tampoco habitan en el mero caos. Son exposición de la metacontingencia humana y de la capacidad creadora de la imaginación, que a la par que niega la nada indetermina irrevocablemente el ser. Y añade el filósofo francés: “Uno nunca puede sentir lo curvo sin materia; ahora bien, pensar lo curvo como curvo, es separarlo de la materia en la que lo curvo se realiza y la cual nada tiene que ver con lo curvo como tal; pero no puede uno pensar lo curvo sin ‘sentir’lo curvo, sin la presencia o la presentación de lo curvo; esta presentación –“como una sensación, pero sin materia”- está asegurada por la *phantasia* y se realiza en el *phantasma* y por el *phantasma*. La imaginación que Aristóteles tiene en vista aquí es pues *abstracción sensible*, abstracción en lo sensible que procura lo inteligible”.

complejo de noemas la verdad o el error. Pero, ¿qué diferenciará entonces los noemas primeros de los fantasmas? O bien [hay que decir que] no son fantasmas pero tampoco son sin fantasmas” (*Del alma*, III, 8). He aquí la incommensurable apertura ontológica que provoca este párrafo: *la fantasía no afirma ni niega* “la cosa”, no se supedita a la lógica de la determinación (sí o no) del ser, sino que interroga y se pregunta por la cosa partiendo de su indeterminación, y en cierto modo *crea* la cosa (el ser) al dotarla de sentido mediante esta puesta en cuestión. A la actividad filosófica le corresponde la tarea de crear un *sentido racional* de la realidad que nos dé la pauta compartida de nuestra cordura y un sentido político de nuestra autonomía social. Pero no hay aquí idealismo o verdad unívoca sino una suerte de “trascendencia inmanente”<sup>126</sup> que surge, según Castoriadis, de la capacidad imaginaria de la razón humana, y que por tanto siempre puede ser puesta nuevamente en cuestión. Lejos de ser anatemizada como fuente de errores y de falsedad, la imaginación, la sensación fantástica, es erigida en condición del pensamiento, teniendo en cuenta que el pensamiento acompañado por la imaginación, en cuanto entiende, ni afirma ni niega sino que, por decirlo así, interroga: *quizás* es su palabra.

La fantasía se define como abstracción sensible que procura lo inteligible. Según el análisis de Castoriadis, su operación, la *aphairesis*, es la sustracción o separación. El fantasma es, pues, una sensación abstracta, esto es, separada; sustraída o separada de la materia del objeto pero también separada o separable de los otros “momentos” de la forma del objeto. La fantasía tiene el poder de separar lo sensible *sin materia* de la materia misma, la potencia de hacer presente lo abstracto. Factor universalizante (pero siempre dentro de la figura) de lo dado, la fantasía es, pues, condición del pensamiento: “Términos primeros y términos últimos, hay *nous* y no *logos*” (*Ética a Nicómaco*, VI, 12). Y Castoriadis traduce con tino incomparable *nous* por captación pensante y *logos* por razonamiento discursivo. “El *logos* está en el complejo y por el complejo (*symploké*), es complejo [de noemas]. Los términos primeros y los últimos no pueden ser engendrados por el complejo. Síntesis y análisis sólo pueden tener lugar en medio de la cadena del *logos*; sus dos extremidades deben ser fijadas y dadas de otro modo. El *logos* no puede suministrar los términos extremos, pues su operación ya los presupone. Aristóteles

<sup>126</sup> Toda realidad humana es realidad social, en la que conviven dos dimensiones de la razón, la imaginaria o creadora, y la lógico-conjuntista o funcional. La primera corresponde al pensamiento propiamente dicho, que es la actividad que dota de sentido y en cierto modo crea el conocimiento y el manejo de lo real. Sin mito y sin álgebra, dice Castoriadis, no puede haber sociedad ni ser humano, pero es la imaginación la que otorga el sentido y la significación al devenir social de la razón: a sus signos y a sus instrumentos.

atribuye al *nous* la posibilidad de esos términos”, señala Castoriadis (*Los dominios del hombre*).

Finalmente, Castoriadis subraya la identificación aristotélica entre esas dos extremidades en que operan la captación pensante y la fantasía y el sentido común [o *sensación de los comunes*], que Aristóteles llama “sensibilidad primera” o elemental u originaria, y que define precisamente como la propia del *nous*. Este sentido común, en su acompañamiento de la captación pensante que no se da sin fantasía y que precede a toda discursividad, presupone asimismo la universalidad o, mejor dicho, la genericidad y la figura.

Así pues, el descubrimiento aristotélico de la imaginación cuestiona y hace estallar tanto la teoría de las determinaciones del ser como las del saber, y esto no en provecho de una instancia trascendente sino de una potencia del alma, potencia de la sensibilidad indeterminada e indeterminable y al mismo tiempo determinante. Esta potencia es la del sentido común y sus fantasmas, que no pueden ponerse en relación con la verdad de atribución o verdad lógica, ni ser colocados bajo su dependencia. La imaginación elemental del sentido común no pertenece al ámbito del *logos*, que la presupone. No puede ser puesta en relación con la verdad del ser o verdad ontológica. Y todavía más, esta imaginación cuestiona, por retroacción, tanto el modo de acceso del *nous* a sus pensables propios, a las esencias, como las determinaciones fundamentales de todo ente y, en última instancia, la ontología como tal, esto es, la lógica del ser-determinado.

¿Qué ha ocurrido entonces para que a lo largo de la historia de la filosofía se haya ocultado el tesoro de la imaginación en la isla de la lógica identitaria?<sup>127</sup> Lo que ha ocurrido es que ni Aristóteles ni Kant llegaron a reconocer plenamente la imaginación como fuente de creación *ex nihilo*, como posibilidad de creación ontológica de nuevas

---

<sup>127</sup> Allí sigue enterrada la fantasía, bajo las voces espectrales de Aristóteles-Flintt, redescubierta sin posibilidad de desenterrarla por la figura solitaria y andrajosa de Kant-Ben Gunn, codiciada por otros caballeros del pensamiento, y también, ay, por piratas, parcialmente hallada por algunos buenos navegantes de la *Hispaniola* filosófica como Spinoza (“las ideas son narraciones mentales de la naturaleza”, “el alma se esfuerza en imaginar lo que afirma su potencia de obrar”), La Mettrie (“la imaginación es el juicio mismo”), Nietzsche (“el hombre es un animal fantástico”, “los conceptos no son sino metáforas de las que se ha olvidado que lo son”) y Deleuze (“el concepto es incorpóreo, anergético, expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa”). Está por hacer una historia de la imaginación que analice esta sensación sin materia en sus diferentes versiones: fantasmas aristotélicos, narraciones mentales de Spinoza, conocimiento simbólico de La Mettrie, ideas estéticas kantianas, metáforas nietzscheanas, conceptos incorpóreos deleuzianos y significaciones imaginarias sociales de Castoriadis.

formas/figuras/aspectos de la realidad. Y esto porque dicha posibilidad rompía con el molde del ser-determinado y, tal vez más importante, con el del tiempo-repetición.

El caso de Kant resulta paradigmático de la desperdiciada potencialidad ontológica de la fantasía. Incluso en la *Crítica del juicio*, donde Kant convierte la “imaginación trascendental” de su primera crítica en “imaginación creadora” y define a ésta como facultad de exposición de ideas estéticas ligada al gusto y al sentido común, dicha imaginación no resulta representación originaria de la realidad, sino un mero desenvolvimiento de la razón dentro de representaciones ya dadas, o que deben serlo en conformidad con las leyes del entendimiento (o sea, con la categoría suprema de la determinación). En la *Crítica del juicio* no hay por tanto creación radical del objeto por parte del sujeto. (¡Y no me refiero a “creación material”, naturalmente, pues el hombre es incapaz, como advierte Castoriadis, de crear ni un miligramo de materia -“un grano de materia” ha sido paradójicamente la única prueba que los idealismos de toda laya han podido aportar para probar el ser-determinado-, sino a creación radical de significación por la que un objeto se constituye para los hombres propiamente en un objeto!). Para Kant sólo hay posibilidad de representación más o menos libre *de* lo dado, que finalmente no viene a ser sino la naturaleza teleológicamente dirigida al cielo de su teología moral.

Lo que ha ocurrido, entre otras cosas, es que se ha seguido pensando la imaginación en relación con el fantasma absoluto del sujeto, en un horizonte psico-lógico o ego-lógico, olvidando la otra dimensión del imaginario radical, despliegue consecuente del sentido común y condición absoluta de la existencia humana, esto es, la dimensión histórico-social de la fantasía, la sociedad instituyente, la posibilidad de creación ontológica, o mejor, antropológica, de nuevas formas de vida humana, más autónomas y más libres. Sobre este punto tratarán los apuntes finales de esta nota.

### **Contra el fantasma absoluto del sujeto**

Si para Aristóteles la imaginación estaba enraizada, por decirlo así, en la “sensación de los comunes”, para Kant, el otro gran pensador al que Castoriadis dedica el mencionado capítulo de *Los dominios del hombre*, la imaginación creadora parte del sentido común, o sea, del gusto, que

presupone la “capacidad universal de comunicación del estado espiritual”. Fantasía y sociabilidad se reúnen por tanto en el placer. “Y el placer en lo bello”, afirma Kant, “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”. Placer en lo bello significa aquí placer de la sensación fantástica que es principio justamente –acompañando a la captación pensante- de la reflexión y de la política. En el fragmento 40 de la *Crítica del juicio*, que trata *Del gusto como una especie de `sensus communis`*, Kant vuelve a insistir en la misma idea.

Y aunque Kant todavía reduce este placer al terreno de lo meramente estético, saltándose la evidencia de que se trata en primer lugar de un placer *corporal*, deja una cosa clara más allá de lo que él mismo se atreviera a admitir: no puede haber fantasma absoluto del sujeto por cuanto el sentido común de la imaginación del sujeto le aboca sin límite perfectamente definido (el fantasma es “sensación sin materia”) a los otros sujetos. Tal como constató Spinoza: “nadie, hasta ahora, ha fijado determinadamente lo que puede un cuerpo”.

El fantasma absoluto del sujeto, que es más bien un delirio, ha impedido el despliegue socialmente creador de la imaginación por cuanto ha olvidado que el sujeto humano -persona social o individuo autónomo- es una creación del arte ético-político democrático, una especie de *obra abierta civil*, una autocreación hecha con el fuego de la fantasía, consciente y *compartida*, que carece de referente cerrado y determinado. No hay sujeto absoluto (*cogito* cartesiano, sujeto trascendental kantiano, espíritu hegeliano: todos ellos reflejos epistémicos de Dios, a fin de cuentas) como tampoco hay verdad absoluta. Tras la ruptura de la primera omnipotencia del bebé autista, tras la ruptura trágica de la mónada psíquica, el cuerpo de cada cual se constituye más bien en bisagra de lo que en él es sujeto y de lo que en él es no-sujeto<sup>128</sup>: principio intersubjetivo del sentido común.

---

<sup>128</sup> “Desde que el pensamiento es pensamiento de algo”, señala muy acertadamente Castoriadis, “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 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” (*La institución imaginaria de la sociedad*).

Aquí reside el gran dilema de la educación y en resumidas cuentas de la civilización: o bien se socializa la psique formando individuos autónomos compenetrados y puestos en acción por el diálogo y la comunicación libres<sup>129</sup>, o bien se sustituye la primera omnipotencia rota del sujeto (el verdadero “objeto perdido”, la intimidad absoluta, la inmanencia radical, la psique misma) mediante la fabricación de objetos perfectamente idénticos a sí mismos en los que un iluso sujeto absoluto pueda reconocerse. Insisto: o bien se crea *un lugar donde lo humano pueda reconocerse en lo humano* como aquello que a la vez que ha perdido su matriz protectora se ve arrojado al destino de la libertad, y que por tanto puede plantearse reflexivamente la *creación de fines* e imaginar nuevas formas de convivencia libre, o bien se lleva a cabo una especie de objetivación heterónoma del espacio social como falsa y a todas luces dañina sustitución de la primera omnipotencia perdida.

En un párrafo inmejorable Castoriadis ha diagnosticado esta segunda opción, una represión de larga tradición intelectual y social: “Hablo de la autonomía en el sentido individual como instauración de una nueva relación entre la conciencia y el inconsciente. Esa relación no consiste en el dominio de la conciencia sobre el inconsciente. Retomaba la fórmula de Freud ‘donde estaba el ello, yo debe sobrevenir’ y decía que había que completarla con su opuesta y simétrica: ‘donde estoy yo, el ello debe surgir’. (...) 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 la impotencia de ese pensamiento, por lo tanto del pensamiento como único medio de limitar los *actos*. Esto va mucho más lejos que el ‘superyo severo y cruel’ de Freud; esto se hizo siempre mediante una *mutilación* de la imaginación radical de la psique” (*Los dominios del hombre*).

### La intersubjetividad histórico-social de los fantasmas del sentido común

<sup>129</sup> Como sabía Spinoza, “el alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas [para imaginar, cabe decir, y afirmar su potencia de obrar], cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos (...) Y así, nada es más útil al hombre que el hombre” (*Ética*).

permite, en cambio, recuperar con todas sus consecuencias la capacidad creadora de la imaginación humana. De la psique a la mente. Recuperarla desplegando la potencialidad de la fantasía como fermento del sentido político de la institución autónoma de la sociedad, del proyecto democrático que consiste en dotar de sentido libre al lenguaje y a la técnica, en crear una *vida significativa* compartida, en alegrar y embellecer mediante el arte la tristeza y fealdad de la vida mortal, en hacer habitable este mundo primariamente inhóspito. No hay sujeto absoluto ni verdad absoluta, pues, como tampoco hay finalmente justicia absoluta, categórica, que mediante la verdad del ser ilumine desde fuera un territorio uniforme de homogeneidad social.

Este “haz inextricable (o indefinido) de remisiones” (Castoriadis) que la *conciencia* es y mediante el cual se socializa y se individualiza la imaginación, no se corresponde perfectamente con ninguna cosa, ni interior ni exterior. Más bien la conciencia humana entraña “el intento de comunicar”, según perspicaz acotación de María Zambrano. *Incipit philosophia, incipit demokratia...* No hay que callar, pues, sobre lo que no se puede hablar, sino hablar, hablar imaginando, interrogando y reflexionando en el *entre* inesencial y creador que los fantasmas del sentido común abren y permiten.

Que las palabras del poeta Paul Celan sean en esta partida nuestro blasón: “Habla. Mas no separes el no del sí, dale también a tu sentencia el sentido: dale la sombra”.

### **Libros citados:**

*Metafísica; Acerca del alma; Ética a Nicómaco*, Aristóteles  
*Los dominios del hombre; La institución imaginaria de la sociedad*,  
Castoriadis  
*Crítica del juicio*, Kant  
*Ética*, Spinoza



## 4. LA IMAGINACIÓN CREADORA

*“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?”*

C. Castoriadis, *Los dominios del hombre*

### **Introducción: “la loca de la casa”**

Vamos a hablar de la imaginación, que George Santayana llamaba “la loca de la casa”. La imaginación es la loca de la casa; bien, ¿de qué casa? La imaginación es la loca de la “casa del hombre”, por así decir, es la loca de la casa de la razón.

Pues, en primer lugar y antes que nada, según Castoriadis, el hombre es un *animal loco*. 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 esperma de la razón está también contenido en la locura integral del primer autismo”<sup>130</sup>.

Ese esperma de la razón contenido ya en la locura integral del primer autismo es la fuente de la imaginación, que en primer lugar es deseo,

---

<sup>130</sup> *La institución imaginaria de la sociedad.*

intencionalidad, afectuosidad, flujo representativo originario. O sea, es cuerpo. “Mi imaginación es la imaginación de mi cuerpo”, como escribe Virginia Woolf.

Vamos a hablar, pues, de la imaginación como sentido (común) que nos permite crearnos un mundo-vida razonable, habitable, compartible. Sin duda alguna, Castoriadis ha sido uno de los pocos filósofos del siglo XX en afrontar esta cuestión radicalmente. “Imaginario radical”, “magma histórico-social”, “significaciones sociales imaginarias”, “colectivo anónimo” son conceptos claves en su obra. La imaginación en Castoriadis es tanto el resto ineliminable del deseo originario de cada cual como el principio de intelección de lo real (pues cuando hablamos de intelección en Castoriadis hablamos propiamente de *creación*, que no es “creación de materia física” ni fabricación-producción de objetos, sino creación de sentido) y el principio de autonomía práctica.

El primer autor en hablar de imaginación creadora fue Kant, en la *Crítica del juicio*, y aun antes Aristóteles, en la casi desconocida obra *Acerca del alma*. La tesis de Castoriadis es que estos dos mastodontes de la historia de la filosofía han sido, no los únicos, pero tal vez los más relevantes pensadores, uno en la Antigüedad, otro en la Modernidad, que se han asomado al abismo racional abierto por la imaginación (*phantasia, einbildung*).

La tesis de Castoriadis es que tanto Aristóteles como Kant se asoman a ese abismo y lo reconocen, pero asustados por lo que ese abismo muestra, tratan por todos los medios de mitigar los efectos de su descubrimiento. O sea, tratan de encubrir que el verdadero ser-humano, el verdadero estar-en-el-mundo humano es la imaginación, que sólo Castoriadis, en *La institución imaginaria de la sociedad* y en la serie de *Las encrucijadas del laberinto* ha abordado en nuestra época de una forma más o menos sistemática o, por lo menos, como se ha dicho, de una forma radical.

Antes de adentrarnos en lo que Castoriadis entiende por “imaginación creadora”, analizaremos, pues, los pensamientos de Aristóteles y de Kant sobre esta cuestión.

### **Aristóteles: *Acerca del alma***

De entrada diremos que lo que escribe Aristóteles en *Acerca del alma* (*AA*) rompe con lo establecido en su *Metafísica* (*M*), es decir, rompe con lo que Castoriadis llama la lógica-ontología unitaria. Esta lógica define al ser como ser-determinado y al tiempo como tiempo-repetición. Esta lógica establece una epistemología que iguala la verdad con el ser. Esta lógica es la tradición milenaria del pensamiento que Castoriadis llama “pensamiento heredado”, según el cual la verdad dice el ser, y el ser nos dirá luego lo que hay que hacer.

La lógica-ontología unitaria hace coincidir y congruir el ser-determinado y la razón en un espacio-luz. Pero ello, según Castoriadis, supone anular la verdadera dimensión del tiempo, que es a-ser, alteridad, autoalteración. El tiempo, en la lógica unitaria, 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, en Hegel: todo lo real es racional, y todo lo racional es real. También en Descartes la verdad es la comprensión “clara y distinta” del ser: su caso es el del sujeto omnisciente del espacio real-racional o racional-real: *cogito ergo sum*.

La coincidencia entre ‘racionalidad’ y ‘realidad’, entre lo inteligible y lo sensible, nos remite nuevamente a Aristóteles. Para el Estagirita, la actualidad del ser es la posesión de lo inteligible por la inteligencia. En este sentido, Aristóteles formula el principio de identidad en la *M*. El principio también llamado de no-contradicción queda en esta obra erigido como garantía del ser-determinado. Una de las muchas definiciones de este principio señala: “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”<sup>131</sup>.

Lo que Aristóteles está suprimiendo en el principio de identidad es el tiempo como alteridad radical y emergencia de lo nuevo (no sólo de lo

---

<sup>131</sup> *Metafísica*, Libro IV, 6.

diferente, cuya característica es espacial y no temporal). Según Aristóteles es imposible que al mismo tiempo una misma cosa pueda ser y no ser, o pueda ser afirmada y negada a la vez. No puede haber contradicción *en el tiempo*. Así pues, ser-determinado equivale a tiempo-repetición. La actualidad de A, su ser sustancial y verdadero, su racionalidad y realidad son eternamente determinadas, son seriadas, y por tanto lo único que puede darse es su diferente espaciamiento: 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 de las cosas siempre es el mismo.

Para reforzar esta tesis, un poco más adelante Aristóteles afirma: “No es posible que haya un término medio entre dos proposiciones contrarias; es de necesidad afirmar o negar una cosa de otra”<sup>132</sup>. 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 comprensión y manejo de la realidad sean lógicos: sí o no. “Y así”, dice Aristóteles, “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”<sup>133</sup>.

Estos principios de la *M* son los “principios generales de la demostración”, como los llama Aristóteles. Nos conducen a una epistemología 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 la razón. Aristóteles los resume así: “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”<sup>134</sup>.

Ahora bien, como primer inciso contra la *M* podemos señalar que no es que las cosas no puedan ser o no ser al mismo tiempo, sino que Aristóteles dice que son los pensamientos del sujeto que piensa las cosas los que

---

<sup>132</sup> *Metafísica*, Libro IV, 7.

<sup>133</sup> *Metafísica*, Libro VII, 9.

<sup>134</sup> *Metafísica*, Libro IV, 3.

tienen que adecuarse a la lógica identitaria. Por eso, cuando Aristóteles analiza la imaginación, la *fantasía* en griego, se llevará una sorpresa. Pues la imaginación pone en cuestión esta lógica identitaria.

*AA* es el libro de psicología de Aristóteles. Pero pronto, al hablar del deseo, Aristóteles empieza a toparse con la imaginación. Dice: “Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación”. O sea, no hay ser que desee sin imaginación. Por consiguiente, el deseo racional mismo, y cualquier deseo corporal humano de los que el primero es cifra, no desea sino imaginariamente.

Más adelante dice Aristóteles: “De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia”. Bien, vayamos por partes. Ni el aprendizaje ni la comprensión, o sea, la racionalidad, pueden darse sin sensación, sin el cuerpo. Ahora bien, dice Aristóteles, lo que acompaña sensorialmente a la razón en su intelección de lo real es la imaginación. O sea, son imágenes, o en griego, fantasmas. Y las imágenes se definen como “sensaciones sin materia”.

Dicho de otro modo, el alma intelectual nunca piensa sin fantasmas. Nadie desea ni piensa, no se aprende ni comprende sin fantasmas. Y para el alma pensante los fantasmas son como sensaciones, pero sin materia. Los fantasmas constituyen, según Aristóteles, sensaciones, sensaciones inmatrimales, sensaciones en acto abstractas. Pero sensaciones vivas, reales, pues nacen en el cuerpo humano, surgen del deseo corporal y se expresan y se comunican mediante dicho cuerpo a otros cuerpos que tampoco pueden desear y pensar sino mediante imágenes o fantasmas.

Ahora bien, ¿cuál es la entraña, la operación interna, por así decir, de la imaginación que produce fantasmas? Aristóteles responde en otro fragmento de *AA*: “La imaginación es, por lo demás, algo distinto de la afirmación y de la negación, ya que la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos”.

Aquí Aristóteles antepone el *nous* al *logos*, la *gnosis*, que Castoriadis traduce como “captación pensante”, a la lógica, que Castoriadis traduce mal como “intelección discursiva”, pues podría haberla traducido mejor

como “razonamiento discursivo”: *nous*-pensamiento o intelección/*logos*-discurso o razonamiento. La verdad o el error son complejos de conceptos (o de noemas). Ahora bien, ¿qué son los conceptos primeros, los conceptos de la captación pensante, que es algo distinto, porque va acompañada de la imaginación, de la afirmación y de la negación? Dice Aristóteles: “En cuanto a los conceptos primeros, ¿en qué se distinguen de las imágenes? ¿No cabría decir que ni éstos ni los demás conceptos son imágenes, si bien nunca se dan sin imágenes?”. O sea, los conceptos primeros de la intelección, de la captación pensante, no son imágenes o fantasmas, pero no se pueden dar sin imágenes o fantasmas.

Y por tanto la imaginación es algo distinto de la afirmación y de la negación, o tal vez mejor dicho, la imaginación que acompaña a la captación pensante, la *fantasía* que acompaña a la intelección, es diferente a la afirmación y la negación, o sea, es ilógica, o ante-identitaria. Rompe con los principios generales de la demostración de la *M*. O en otras palabras, el pensamiento fantástico, o lo que aquí llamo *imaginación creadora*, quiebra la equivalencia de la verdad como determinación y del ser (de las cosas, de la realidad) como determinidad.

Y es que aun antes de afirmar o negar cualquier cosa, aun antes de establecer la verdad o falsedad con respecto a la relación razón-realidad, nuestro deseo de saber *imagina* lo real. Y lo que imagina este deseo racional que interroga es precisamente la realidad *incierta* que más adelante afirmará o negará 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 racionalidad. Condición lógico-ontológica que, en verdad, es condición histórico-social. Por eso se puede decir que el pensamiento fantástico es condición del lenguaje y de la técnica. O sea, la imaginación creadora es incluso condición de que podamos pensar e inteligir, puesto que “nadie desea sin imaginación”, puesto que aunque los conceptos primeros no sean propiamente fantasmas, no se pueden dar sin ellos, puesto que aunque la captación pensante no sea propiamente imaginaria, no se puede dar sin fantasía.

El punto de ruptura de este libro de Aristóteles con la tradición del pensamiento heredado, dice Castoriadis, es la consideración de las imágenes/fantasmas como “sensaciones sin materia”. Pues esto rompe con

toda separación y posterior reconciliación dialéctica entre lo inteligible y lo sensible. Por un lado, lo sensible inmaterial, es decir, principalmente intelectual; por otro lado, lo inteligible acompañado necesariamente por la sensación, por el cuerpo. Nunca lo uno sin lo otro, sin previa separación ni reconciliación dialéctica posterior.

Este punto de ruptura con el dualismo clásico lo apuntala Aristóteles con lo que llama “sensibilidad común”, o “sensación de los comunes”, o sensibilidad elemental y originaria. Castoriadis la traduce simple y llanamente como “sentido común”. Y esto lo hará Kant años más tarde, como veremos en seguida. Aquí sentido común es el sentido común a los cinco sentidos clásicos (gusto, olfato, tacto, oído, vista). Es el sentido de la intelección, acompañado de imágenes. Por esto Aristóteles llama a la fantasía humana “imaginación racional”.

El estudio de Castoriadis sobre el *AA* aristotélico está en *Los dominios del hombre*. No puedo entrar en profundidad ahora. Pero antes de acabar con la fantasía aristotélica, digamos alguna cosa más.

Según el análisis de Castoriadis, la fantasía realiza una especie de abstracción sensible, una abstracción en lo sensible. Por eso el fantasma no tiene materia, en cuanto sensación abstracta, pero sí sensibilidad, en cuanto abstraída *en* lo sensible. Y es esta abstracción en lo sensible la que nos procura lo inteligible. Dice Aristóteles: “Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar”. En tanto sensación abstracta, los fantasmas que acompañan a los conceptos primeros, son momentos separados y separables de los otros momentos de la forma del objeto. Como señala Castoriadis: “La *phantasia* es pues un poder separador en lo sensible, potencia de abstracción que hace presente lo abstracto, factor universalizante (siempre dentro de la figura) de lo dado”<sup>135</sup>.

Pero esto no quiere decir que la facultad de imaginar sea separable de sus imágenes ni que el sentido común sea separable de lo que como tal siente. Ahora bien, ¿cómo captar entonces una cosa y otra cosa al mismo tiempo? Pues bien, captándolas no como idénticas o contrarias, sino *como posibles*. Esto es lo que realiza el sentido común de la intelección de conceptos primeros acompañados de imágenes. Y esta pura posibilidad de

---

<sup>135</sup> *Los dominios del hombre*.

lo real rompe con el principio del tercero excluido. Dice Aristóteles: “La facultad que discierne las cualidades sensibles, por su parte, enuncia en este momento que son distintas en este momento: las dos cosas, por tanto, a una. Luego es indivisible y discierne en un tiempo indivisible” (AA). Lo que capta el alma pensante acompañada de fantasía es el tiempo como alteridad, el tiempo como autoalteración, y esto le permite decir dos cosas, sin excluir una tercera, *al mismo tiempo*. Porque este tiempo no es el mismo, no es una cuarta dimensión de un espacio idéntico. Las cosas no están en lugares distintos, son al mismo tiempo distintas. Y si esto, por un lado resitúa y reduce al principio lógico de identidad, por otro lado lo fortalece.

Por tanto, imaginamos *siempre*, es decir, en un tiempo indivisible, mediante una facultad única, que sin embargo nos permite captar *otra cosa que*. Aquí radica la fuente de la creación *ex nihilo* (de origen, como dijo el otro día el profesor Pedrol, indecible). Para entenderlo mejor también podríamos decir que el tiempo de la imaginación es eterno: lo que captamos pensativamente con la imaginación es lo que Spinoza llamaba la realidad *sub especie eternitatis*: la realidad en tanto pura posibilidad *tout court*.

Lo que hemos captado mediante la sensación sin materia de la imaginación es por tanto una diversidad (variedad, multiplicidad, pluralidad) de cosas al mismo tiempo. La facultad del pensamiento fantástico es la de captar la mera posibilidad de lo real, aquella posibilidad que quedaba completamente excluida en la *M* por los principios generales de la demostración. Esta captación única pero simultánea de la alteridad (que no es ni contradicción ni identidad) es indemostrable, pero como dirá más tarde Kant, es exponible, es decir, es.

En definitiva, esta es la dimensión imaginaria del pensamiento, lo que impide que el conocimiento se reduzca a la lógica de lo ensídico (conjuntista-identitario), que el lenguaje se reduzca a la relación de signitividad, y que la técnica se reduzca a la relación de funcionalidad o instrumentalidad. Es la dimensión que abre la posibilidad a la *actividad de pensar*, no del todo asumida por Aristóteles, ni tampoco por Kant, en cuanto creación *ex nihilo* de significaciones, en virtud de la autonomía humana.



Aunque Aristóteles admite que la intelección acompañada por la imaginación es activa, o sea, de algún modo, es algo que *actúa sobre* lo dado, no llega a admitir que el sentido común de la captación pensante acompañada de fantasía sea fuente de creación de formas/figuras/aspectos de eso mismo “dado”. O sea, no admite que “lo dado”, más acá del primario sustrato natural, sea propiamente fruto de la creación, que, “dentro de la figura”, es decir, de la creación, la imaginación sea fuente precisamente de lo que se da, aparece o acontece. *Deus sive Natura*. No solo, en fin, que lo dado no se dé propiamente sin figura, sino que la figura no se da sin imaginación.

Este es el límite del descubrimiento de la fantasía en Aristóteles. El límite que surge de haber encerrado a la imaginación, como dice Castoriadis, en un horizonte psico-lógico o ego-lógico, que puede dar lugar a “obras de arte”, como la imaginación creadora del Kant de la *Crítica del juicio* (CJ), pero que no afronta radicalmente las obras histórico-sociales en que se despliega realmente el pensamiento fantástico. Pero veamos más detenidamente qué dice Kant.

### **Kant: *Crítica del juicio***

Acudamos a la primera crítica del profesor de Königsberg. En la *Crítica de la razón pura* (CR*pura*) se 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 aperccepción 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”<sup>136</sup>.

La imaginación, como punto de enlace entre la sensibilidad y el entendimiento, ya ha roto en esta cita con la lógica del ser-determinado. Ante el abismo ontológico que la imaginación abre a los pies de la razón humana, Kant intuye que no tiene respuesta. Su solución consiste en

---

<sup>136</sup> *Crítica de la razón pura*.

supeditar la *función* de la imaginación al esquematismo de las categorías, y trasladar la *producción* de la imaginación al campo de lo estético, o sea, quitarle pues todo el peso lógico-ontológico, o mejor dicho gnoseológico, que adquiere la imaginación, inadvertidamente, en estas líneas.

Para que haya experiencia, Kant ha descubierto, por así decir, la imaginación trascendental. Pero para el Kant de la razón pura, sigue produciéndose la coincidencia del conocimiento con la realidad empírica, la separación de lo inteligible y de lo sensible unidos por los juicios sintéticos *a priori*. Más allá de la 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 no la supedita al esquematismo categorial, muy psicologizante en Kant, la aparición de la imaginación trascendental alteraría sustancialmente la lógica misma que pretende establecer en la *Crítica de la razón pura*.

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 supeditadas a la afirmación y a la negación aun en el proceso del pensamiento (cognición). 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 la ausencia de materialidad de la “intuición pura” (como dice Kant), cuanto que se trate de una intuición inmaterial *sensible*. 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 ponga en entredicho la existencia siquiera pensable, ideal, o sea, puramente intelectual, de Dios, el Alma (inmortal) y el Mundo. Las categorías del sujeto trascendental kantiano vienen, pues, a desvirtuar a la imaginación, como vienen a mitigar su potencia creadora.

Se pueden encontrar en la *Crítica de la razón pura* otras referencias claras y explícitas a la función de enlace condicionante entre la experiencia y el conocimiento que procura la imaginación. 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”. ¿Qué bien dicho, no? Pero luego Kant va reduciendo este

campo abierto por la imaginación, pues las categorías, y las mismas “ideas de la razón”, operan como condición de esta condición.

Hay otros ejemplos del ambivalente papel que juega la imaginación en la *CRpura*. En un pasaje Kant habla de la imaginación productiva. Dice: “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 distingue pues rápidamente entre síntesis figurada y síntesis intelectual, que no cuenta con la imaginación. Poco a poco Kant va minando la potencia de la imaginación (que es la “facultad de representar un objeto en la intuición incluso *cuando éste no se halla presente*”) y subordinándola completamente a 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;”, pero a renglón seguido añade: “la síntesis de las intuiciones efectuada por esa facultad tiene que ser una síntesis trascendental de la *imaginación de acuerdo con las categorías*”<sup>137</sup>.

Las categorías kantianas constituyen, por tanto, el equivalente lógico del *a priori* espacio-temporal de la experiencia. Son lo que permite pensar-conocer, como aquél es el que permite intuir. Para Kant el tiempo es sentido interno, pero no es alteridad, sustancialmente forma parte del espacio y nada más, como el Alma forma parte de Dios y por eso es inmortal. De este modo, Kant vuelve a encerrar a la imaginación en el terreno vallado de los “elementos *a priori*” de la razón pura. Entre la sensibilidad y el entendimiento está la imaginación, pero en correspondencia con las categorías lógicas, formas *a priori* del entendimiento. La imaginación trascendental en Kant es como absorbida por el entendimiento. Y es la razón finalmente la auténtica realizadora de la síntesis entre sensibilidad y entendimiento. Sin la razón Kant piensa que las intuiciones son ciegas, o dispersas, y que los conceptos son vacíos, o desordenados. El sentido común y la libertad los deja para el ámbito de la recreación estética. De otro modo la imaginación crearía vaya usted a saber qué y rompería con los ideales de la razón establecidos *a priori* (Dios-Alma-Mundo). Ideales que luego conformarán el núcleo de la

---

<sup>137</sup> *Critica de la razón pura.*

teología moral de la *Crítica de la razón práctica* (*CRpráctica*).

Así pues, en Kant hay conocimiento productivo, pero no pensamiento fantástico. Hay un esbozo del mismo, pero sin peso, reducido finalmente al juicio estético de su tercera crítica, la *Crítica del juicio*. A pesar de todo lo dicho en la *CRpura*, no obstante, Kant admite en voz baja que las cosas siguen sin estar tan claras: “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”<sup>138</sup>.

Y es que Kant necesita algo más, necesita ligar *in concreto* la unidad teleológica de la naturaleza con la unidad sistemática (teológica) de los fines morales. Esa ligazón es la que viene a ofrecer la *CJ* y no resulta baladí que sea la imaginación la que defina ese juicio. Sin embargo, todos los formidables hallazgos de este libro quedan desactivados de raíz al reducirlos previamente a la mera contemplación o recreación estética de una naturaleza y una sociedad cuya inteligibilidad ya ha sido establecida teleológica y teológicamente según el formalismo intuitivo-categorial-ideal *a priori* puro.

Analicemos algunos pasajes de este libro. El juicio es la facultad de representación de un objeto dado, lo cual exige la concordancia de dos facultades: la imaginación y el entendimiento. Veáse aquí cómo Kant retoma esta relación, desvirtuada en su *CRpura*. 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*”<sup>139</sup>.

En este párrafo se halla toda la potencia subversiva de la imaginación kantiana y los límites que todavía la atenazan. Y esto porque no hay propiamente creación, creación ontológica, cuando la imaginación debe seguir concordando con un entendimiento reglado de antemano. El concepto de juicio se erige en Kant como principio regulativo de la facultad de conocer. Se trata de un principio regulativo, pero no creador.

---

<sup>138</sup> *Crítica de la razón pura*.

<sup>139</sup> *Crítica del juicio*.

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 ya dado.

En esta tesitura, Kant postula el concepto de imaginación creadora mediante el concepto de gusto estético. Dice 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)”<sup>140</sup>.

Esta es la imaginación creadora: este es el punto al que más lejos llega Kant. Se trata de una imaginación no sometida a las “leyes de la asociación” (que es la manera suave que tiene Kant de referirse al principio aristotélico de identidad), cuya conformidad a leyes es “libre” en su enjuiciamiento. Esta imaginación creadora produce mediante su juicio de gusto, dice Kant, “un estado de ensamblaje de lo diverso”. La imaginación creadora es la que está en la base de la “finalidad sin fin” del arte, y sus productos, aquello que Aristóteles llamaba “fantasmas”, son llamados por Kant “ideas estéticas”.

Y así define Kant a 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* [subrayado mío], 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”<sup>141</sup>.

Y más adelante añade: “La imaginación (como facultad de conocer

---

<sup>140</sup> *Crítica del juicio*.

<sup>141</sup> *Crítica del juicio*.

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”<sup>142</sup>.

Es la imaginación productiva y autoactiva (autopotencial, diríamos en lenguaje aristotélico). Es la imaginación que crea “formas caprichosas de posibles intuiciones”, *otra cosa que* lo dado, otra cosa que es para empezar pura posibilidad, diría yo, hasta de lo dado mismo. Kant define como sigue 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 intelectivamente!, 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 [“ideas intelectuales” se atreve a llamar aquí a las ideas estéticas] para pensar, en ocasión de una representación (cosa que pertenece ciertamente al concepto del objeto) [la representación, como se ve, ya viene dada, matizando mucho ese “modo ilimitado” de extenderse el concepto mismo en pensamiento], más de lo que puede en ella ser aprehendido y aclarado”<sup>143</sup>. Una idea estética es una representación de la imaginación a la que ningún concepto le es del todo adecuado.

Pero Kant no lleva hasta sus últimas consecuencias el hecho de que la imaginación o facultad de exposición de ideas estéticas tenga el poder de participar, de forma directa y vinculante, en el proceso de pensamiento-conocimiento, creando otra *materia* distinta a partir de la materia que se le da. Materia abstracta, se entiende, es decir, *sentido*. No asume hasta el final que se trata de una potencia libre del principio de identidad, de las leyes de asociación. No asume que el conocimiento que procuraría la imaginación, o sea, la idea estética, no sería la adecuación de la razón con la realidad, sino la *creación* de la realidad, *otra* realidad *que* la que obtenemos, según Kant, por la razón pura. En realidad, la mera razón lógica no puede obtener ninguna realidad *sin* esta creación “estética”, pero

---

<sup>142</sup> *Crítica del juicio*.

<sup>143</sup> *Crítica del juicio*.

esto es lo que no asume Kant.

No acaba aquí sin embargo el inventario de riquezas que esconde el tesoro de la imaginación. Pues, en semejanza con Aristóteles, también en Kant, en la base del juicio, está el sentido común. Dice Kant: “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?”<sup>144</sup>. 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”<sup>145</sup>.

El sentido común es nada menos que, dice Kant, la norma indeterminada del principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia. Principio indemostrable, pero exponible. Se trata del principio de la capacidad universal de comunicación del estado espiritual, subjetiva condición del juicio de gusto y productor, finalmente, del placer en el objeto. Pero el placer en el objeto que supone la comunicación del sentido común, como veremos, no significa sino el placer de la sociabilidad. Pues como dice Kant: “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, podríase mostrar fácilmente por la inclinación natural del hombre a la sociabilidad (empírica y psicológicamente)”<sup>146</sup>.

En la apotesosis de la *CJ*, en un párrafo del que Hanna Arendt sacó su provecho, señala Kant: “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”<sup>147</sup>. Es decir, la actividad del sentido común supone el placer de la reflexión que lleva consigo el “ponerse en el lugar del otro”, la experiencia de esa mera *posibilidad*, pues constituye la posibilidad de dicha experiencia. En el fragmento 40 (*Del gusto como una especie de 'sensus communis'*) Kant define este sentimiento universalmente comunicable de la siguiente manera: “Pero por

---

<sup>144</sup> *Crítica del juicio*.

<sup>145</sup> *Crítica del juicio*.

<sup>146</sup> *Crítica del juicio*.

<sup>147</sup> *Crítica del juicio*.

*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] 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”<sup>148</sup>. Lo que es común a los cinco sentidos de cada cual es también, en tanto sentido intelectual, lo común a todos, en el sentido de que participa de “la razón total humana”.

Naturalmente, este arte de la sociabilidad nos conduce directamente al terreno de la política. Pero Kant limita las producciones de la imaginación creadora a la estética. No se desquita, pues, del finalismo suprasensible del Bien Supremo de la *CRpráctica*, al que somete la imaginación como una especie de propedéutica, y el cual, a fin de cuentas, viene a garantizar *todo* el sistema kantiano, en tanto cerradura del abismo.

Aquello que Kant, pese a su hallazgo de la imaginación creadora, elimina al final de la *CJ* es cualquier influencia patológica del sujeto. O mejor dicho: Kant sigue encerrado en el horizonte ego-lógico o psicológico porque elimina toda patología del sujeto; patología que rompe, partiendo del *cuero*, ese horizonte enclaustrado. Pues es la *necesidad* de gusto, antes que el gusto propiamente dicho, y es la necesidad de sociabilidad, que podríamos llamar *necesidad simbólica*, aquello que paradójicamente define ese *pathos*. Aquí es la pasión de la imaginación la que se opone a las ideas (ideales) de la razón pura. Y esta necesidad, como señala Castoriadis, es propiamente una necesidad histórico-social, no una simple urgencia ni física ni decorativa.

No hay cierre posible, pues, del abismo que la razón abre a nuestros pies. Por muy incondicionada que sea la necesidad de encontrar ese cierre, es esta misma necesidad, justamente por incondicionada, la que, en tanto necesidad simbólica, en tanto patología fantástica, en tanto despliegue metacontingente, histórico-social, de la razón, nunca deja de abrir cualquier cierre provisional de ese abismo.

---

<sup>148</sup> *Crítica del juicio*.



## Castoriadis: imaginario radical y colectivo anónimo

Bien, vayamos por fin a lo que dice Castoriadis sobre la imaginación. Según Castoriadis, la filosofía no empieza por la pregunta por el ser, sino por la pregunta: ¿qué he de pensar?, que es como decir: ¿qué quiero hacer?. Este *qué-he-de-pensar* supone el impulso inicial del deseo racional en su movimiento de ruptura, primero de la clausura autista del sujeto, y a continuación de toda clausura identitaria. Pues como dice 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”<sup>149</sup>. Y es que tal ruptura viene dada por la emergencia de lo que Castoriadis llama aquí “imaginación psíquica” e “imaginario colectivo social-histórico”.

“El hombre”, para Castoriadis, “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”. La pregunta que nos podemos hacer es, pues: ¿cómo ha proporcionado tales respuestas? ¿Qué significa “imaginariamente”?<sup>150</sup>

Imaginariamente significa creadoramente. Ahora bien, ¿qué es lo que creamos, en qué consiste esta creación? En dar forma al caos. Es una creación ontológica, pues creación es, según Castoriadis, la “capacidad de hacer emerger lo que ni está dado ni puede derivarse, combinatoriamente o de cualquier otro modo, a partir de lo dado”. Se trata, pues, de una creación *ex nihilo*.

La creación humana reside en la imaginación. Es el imaginario radical el que crea las respuestas, las representaciones que dan forma al caos, constituyendo un 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

---

<sup>149</sup> *El ascenso de la insignificancia.*

<sup>150</sup> *El ascenso de la insignificancia.*

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”<sup>151</sup>.

Cada cual dispone poco o mucho de un depósito inagotable de fantasía, de un pozo insondable de imaginación creadora. Castoriadis alude con el nombre de *imaginario radical* a la facultad de representación originaria: “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”<sup>152</sup>.

Sin embargo, en un primer momento este imaginario radical alcanza en el ser vivo humano todavía no socializado un grado tal que se produce una desfuncionalización de su racionalidad. En principio, según Castoriadis, lo que en cada cual 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”<sup>153</sup>. Podríamos decir que en primer lugar la facultad de la imaginación nos provoca necesidades extra-biológicas, o como las hemos llamado antes, necesidades simbólicas, dice Castoriadis, incluso contrarias a las “necesidades vitales” (comer, beber, guarecerse, etc.).

Así pues, aquello que saca a los hombres de su pura animalidad, los convierte en un animal loco, casi monstruoso, que pretende hacer valer ilusamente la omnipotencia de su deseo originario, la omnipotencia de este primer inconsciente autista. Aquí reside el peligro de la absolutización en “sujeto trascendental”, en “genio” o “santo”, para utilizar las expresiones de Kant, de lo que por otra parte no deja de ser un necesario primer anclaje del sujeto<sup>154</sup>. Este primer anclaje forma la piedra con la que el individuo

<sup>151</sup> *El ascenso de la insignificancia.*

<sup>152</sup> *La institución imaginaria de la sociedad.*

<sup>153</sup> *Los dominios del hombre.*

<sup>154</sup> 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

deberá ser tallado, o con la que el individuo deberá tallarse y esculpirse, pero nunca solo, sino junto a los demás: pues esa piedra, enraizada siempre en el abismo del universo, sigue siendo la raíz común de la humanidad, o sea, fuente del sentido común, del “principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia” (Kant). No hay pues fundamento absoluto, ni para los objetos ni para los sujetos. No hay fantasma absoluto del sujeto, pues aquello que encarna la imaginación es el cuerpo humano.

¿Qué es un cuerpo? Dice Castoriadis: “En el sujeto como sujeto está el no-sujeto”. Y más adelante: “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”<sup>155</sup>.

Un cuerpo es la bisagra que nos constituye como sujetos y que al mismo tiempo nos abre a los otros sujetos, es decir, que nos constituye también como no-sujetos. O sea, un cuerpo es lo que imposibilita la existencia de eso que se ha llamado clásicamente “sujeto absoluto”. Así pues, en el cuerpo se rompe tanto la omnipotencia primera del niño como el fantasma absoluto del adulto. 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

---

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*).

<sup>155</sup> *La institución imaginaria de la sociedad.*

sujeto realiza su autonomía”<sup>156</sup>.

No hay, repito, sujeto absoluto ni verdad propia. Hay historia social, o sociedad desplegada como historia. Por tanto la primera necesidad humana es la de la socialización de su imaginario radical, de aquello que en términos psicoanalíticos llamamos “psique”. De lo que se trata en dicha socialización es de canalizar tal psiquismo desbordante sin reprimirlo, pues sólo así podríamos configurar una intersubjetividad histórico-social en sentido autónomo. Pero Castoriadis no emplea el término intersubjetividad, sino el de “colectivo anónimo”, más acorde quizá con la ruptura de la clausura identitaria que supone ya la creación imaginaria, tanto radical como común.

Decíamos al hablar de Aristóteles que el tiempo es ontológicamente alteridad y autoalteración. El tiempo posee en sí una *vis formandi*, quizá lo que Spinoza llamaba *natura naturans*. A esta capacidad formadora lo humano añade un deseo de formación, una *libido formandi*, quizá podríamos llamarla *deus divinans*. En este sentido señala Castoriadis: “Cuando el hombre organiza racionalmente –ensídicamente- no hace sino reproducir, repetir o prolongar formas ya existentes. Pero cuando organiza poéticamente, 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”<sup>157</sup>.

Pues bien, insistiendo un poco en la misma cuestión, podemos decir que la significación que la imaginación otorga al mundo supone liberarse de la causación clausurante de la ley –‘racional’, ‘real’, ‘natural’ o ‘social’- que quiere encerrar a la razón y a la realidad dentro de unos parámetros por siempre establecidos en torno a la identidad. La significación que creamos a partir del caos conforma un *orden de sentido* irreductible al orden de efecto-causa, medio-fin o implicación lógica del principio de identidad. Este orden de sentido es lo que llamamos en primer lugar ‘racionalidad’ y ‘realidad’, que por tanto no son ni necesarias ni contingentes, sino irrevocablemente contingentes, 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

---

<sup>156</sup> *La institución imaginaria de la sociedad.*

<sup>157</sup> *El ascenso de la insignificancia.*

reflejo, sino creación *ex nihilo* de figuras/formas/aspectos a partir de las cuales puede haber cuestión *de* cualquier cosa. Lo que creamos es, pues, un sentido racional de la realidad.

La dimensión imaginaria de la sociedad, el magma histórico de significaciones sociales imaginarias está encarnado en la conciencia humana. Según Castoriadis, la conciencia es “un haz indefinido de *remisiones* interminables a *otra cosa que*”. Tampoco la conciencia es absoluta. No se trata del pensamiento que se piensa a sí mismo, ni de la autoconciencia clara y distinta, sino de un magma indescriptible de fantasmas; se trata de una gavilla indeterminada de nociones 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, una prenda imaginaria para el animal desnudo, alimento espiritual para el animal indigente que tiene hambre y sed simbólicas. Ella encarna el magma de significaciones sociales imaginarias, una red fantasmática que tiene en los cuerpos sus nudos, sus centros descentrados, por cuanto tampoco el cuerpo tiene límites absolutamente determinados. “Nadie sabe lo que puede un cuerpo”, como sostiene Spinoza. El sujeto se remite a lo que en él es no-sujeto: tal es el principio que permite la *cooperación social* de las conciencias.

Según Castoriadis, “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*”<sup>158</sup>. Y lo que se pone en juego es su socialización, el tipo de socialización de la psique y el tipo de magma simbólico al que queremos dar lugar. En este punto Castoriadis lanza su apuesta. Y con esto acabaré.

Para Castoriadis, “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*”<sup>159</sup>. La civilización, la

---

<sup>158</sup> *La institución imaginaria de la sociedad.*

<sup>159</sup> *La institución imaginaria de la sociedad.*

socialización no servil, consiste, pues, no tanto en crear objetos y cosas perfectamente idénticas a sí mismas que suplan de esta forma la omnipotencia del primer objeto perdido, cuanto en crear objetos que *prueben* la humanidad de dicha pérdida, que la pongan de manifiesto, que simbolicen el hecho de que precisamente esa pérdida, siendo trágica, es la que permite la creación de una sociedad autónoma compartida. “Objetos infinitos”, dice Savater: individuos humanos.

Pero esto es lo que ha hecho nuestra sociedad occidental con grandes trabajos y más bien de forma excepcional, aunque sostenida durante largos períodos de tiempo. La norma, también en nuestra sociedad occidental, por no mencionar otros tipos de sociedad humana, ha sido de forma recurrente y en mayores o menores dosis inclinarse por la tentación contraria, como señala 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 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”<sup>160</sup>.

La apuesta de Castoriadis es muy sencilla: consiste en invertir la fórmula freudiana “donde estaba el ello, debe surgir el yo”, y decir “donde estoy yo, el ello debe surgir”. Solo así puede frustrarse y encauzarse el deseo omnipotente del Ello (*it*) sin mutilarlo, cosa que mutilaría la facultad de la imaginación y el mismo sentido común, así como el entendimiento y la misma lucidez del conocimiento. Esta apuesta de Castoriadis afecta, como ha sido dicho, tanto a las relaciones lingüísticas como a la producción técnica de cosas. Y para empezar, afecta a la educación y a la política.

No mutilar el imaginario radical, para no mutilar el imaginario colectivo simbólico que lo puede efectuar en cada caso, es permitir la acción

---

<sup>160</sup> *Los dominios del hombre.*

creadora, la acción histórico-social, es decir, la libertad. Pero, como muy bien dijo el otro día el profesor Pedrol, en una democracia no se trata de abolir lo instituido mediante el poder constituyente, tal como sugiere Negri, sino de elaborar y establecer nuevas relaciones, acordes con la socialización autónoma del imaginario radical, entre lo instituido y lo instituyente.

### **Libros citados:**

*Metafísica; Acerca del alma*, Aristóteles

*Los dominios del hombre, La institución imaginaria de la sociedad; El ascenso de la insignificancia*, Castoriadis

*Crítica del juicio, Crítica de la razón pura*, Kant

## 5. ÉTICA DE LA INTELECCIÓN

-Vocabulario básico:

deseo o pasión  
sensibilidad primera (sensación de los comunes) o sentido común  
fantasía (*phantasia*) o imaginación (*einbildung*)  
intelecto (*nous*), pensamiento o entendimiento

-Esquema:

metacontingencia: deseo, sentido común, imaginación; intelección-*nous* (ética):  
*filo-sofia/filo-phronesis* (democracia): razón discursiva-*logos* dianoético (dia-lógica trivalente); lenguaje: sabiduría teórica-contemplativa (necesidad): método/conocimiento//sabiduría práctica-deliberativa (contingencia): técnica/prudencia (política)

1) Voy a hablar del papel de la imaginación (junto al deseo y al sentido común) en el pensamiento. Voy a hacerlo a partir de algunos textos de Aristóteles y Kant, interpretados a la luz de los trabajos de Cornelius Castoriadis. Lo que Aristóteles y Kant dicen en estos textos sobre la imaginación tendería a romper con lo que afirman en otras partes de sus obras y en general con lo que se ha llamado canon aristotélico y kantismo respectivamente. El rescate del papel de la imaginación y del sentido común en el pensamiento según algunas líneas de Aristóteles y de Kant leídas a la luz de Castoriadis, supone, pues, trastocar el realismo aristotélico y el idealismo trascendental kantiano y acercar a ambos al materialismo gnoseológico, tradición que va desde Demócrito hasta quizá Deleuze. Esto supone elaborar una ontología materialista del proceso de pensamiento-razonamiento (lo que llamo razón trágica) que implica, por un lado, un determinado tipo de lógica, que llamaré trivalente en términos



del lógico polaco Lukasievitz, y por otro, un determinado planteamiento de la ciencia y de la sabiduría práctica (prudencia). Planteamiento que a fin de cuentas Aristóteles y Spinoza (no Kant) llamaron simplemente *ética*, en tanto núcleo duro de la democracia, y que antes de Grecia no fue más que técnica o religión.

De 1945 a 1970 Castoriadis, griego nacido en Estambul en 1925, estuvo en la revista *Socialismo o barbarie*, una revista que intentaba analizar el nuevo capitalismo de masas surgido antes, durante y después de la 2ª guerra mundial. Pero en realidad la historia de la revista es una crítica feroz al comunismo, a la economía del bloque soviético y a sus dictaduras, eso sí, aun con el anhelo utópico del autonomismo obrero, el consejismo, y cosas así (Lyotard, miembro de la revista, fue luego propiamente el fundador del posmodernismo). En este sentido Castoriadis afirma que el comunismo soviético es un capitalismo integral, mientras que las tendencias concentracionarias oligárquicas en los regímenes políticos de democracia liberal aun encuentran ciertas resistencias -como es propio de la democracia, régimen de libertad política y económica. No hay más que ver lo que pasó en EEUU con Microsoft en los recientes años 90.

Dicho sea de paso, Sidney Hook, discípulo del pragmatista Dewey -patrón del progresismo americano de la primera mitad del siglo XX-, y otrora estudioso de Marx, iría ya entonces por senderos parecidos en EEUU en el contexto de la guerra fría, fundando por ejemplo un grupo de estudios anti-comunistas. Luego Reagan le impuso la medalla de honor. También podemos recordar a Hanna Arendt y su exilio dorado en EEUU.

Volviendo a Castoriadis, suya fue la inspiración del lema mayor de Mayo del 68, pero poco más: no tardó en calificar toda la movida intelectual surgida del 68 con el despectivo apelativo de “ideología francesa” antes que cualquier otro -al menos en el bando que podríamos llamar progresista. Tampoco tardó demasiado en renegar de la política del 68, de su relativismo cultural, de su multiculturalismo, de sus políticas de la diferencia y de su cínica connivencia, en suma, con el capitalismo oligárquico, que presuntamente rechazaba.

Castoriadis cambió en los años 80 el lema inicial de su aventura filosófica, *socialismo o barbarie*, por el de *ecología o barbarie*, pero no fue mucho más lejos. En realidad, desde 1973, fecha de publicación de su

obra mayor *La institución imaginaria de la sociedad*, en adelante *IIS*, se dedicó a los estudios filosóficos, de una forma más pronunciada cuando desde 1980 hasta su muerte en 1997 ejerció como profesor en la Escuela de Altos Estudios Sociales de París y en centros de todo el mundo, como por ejemplo la *New School for Social Research* de NYC. También durante este tiempo, desde los años 60, estuvo interesado en el psicoanálisis, pero la primera parte de *IIS*, aparte de una crítica durísima del marxismo, lo es asimismo del freudismo. El psicoanálisis de Castoriadis me resulta más bien pragmatista en un sentido que ahora sería demasiado largo desarrollar.

Voy a centrarme, pues, en los intereses de la segunda parte de su libro de inicios de los 70, *IIS*: como su mismo título indica todo gira un poco en torno al concepto de imaginación. Pero no es hasta más adelante, hasta las obras de los años 80 (*Las encrucijadas del laberinto*), cuando Castoriadis dedica algunos textos exclusivamente a la imaginación. Se trata de algunos textos sueltos, entre los que destaca “El descubrimiento de la imaginación”, que deberían de haber formado otro libro mayor, *El elemento imaginario*, que finalmente no llegó a elaborar. Sin embargo, estos textos son suficiente material como mínimo para esta charla, y consisten en un abordaje del concepto de imaginación en los textos de Aristóteles y de Kant en el sentido expuesto al inicio de esta ponencia.

2) Todos conocemos los principios lógicos de la demostración de la *Metafísica* aristotélica: identidad, no contradicción, tercer excluido. A es A, A no es B, la verdad es la afirmación o la negación de una cosa idéntica a sí misma. Esto se prolonga en primera y última instancia en la idea de que la verdad del ser reside en la congruencia espacial de la cosa (ente) y del concepto, en la congruencia espacial de razón y de realidad. El ser es siempre ser-determinado, incluso en las filosofías del tiempo cuando el tiempo es tiempo-repetición (por ejemplo en Heidegger). Aunque Aristóteles afirme que “el ser se dice de muchas maneras”, la verdad o esencia del ser es en su *Metafísica* el ser un ser-determinado. Todas esas maneras con las que se dice el ser lo hacen como una afirmación o una negación. Por otra parte, cuando Aristóteles define al tiempo como “cifra del cambio destructor”, no se trata no obstante de una temporalidad diferente a la entequeia del movimiento, a la cadena sucesiva de potencia y acto. No es la *natura naturans* de Spinoza, para entendernos, no es un tiempo-alteridad, un por-ser. No es más que una cuarta dimensión supernumeraria del espacio-luz en el que coinciden razón y realidad,

espacio-luz ubicuo que Platón designaba con la palabra *chora*, previo a toda temporalidad.

Pero podemos leer un par de obritas de Aristóteles que rompen con su lógica-ontología identitaria (unitaria, dice Castoriadis), con su canon metafísico. Son *Del alma* y *De la memoria*. Centrémonos en algunas frases de *Del alma*, tal como las traduce Castoriadis: “El alma nunca piensa sin fantasmas (...) Y los fantasmas son como sensaciones, pero sin materia”. Otra frase: “No hay ser que desee sin imaginación”. Bien, ya tenemos pensamiento, deseo, imaginación y sentido común (“sensibilidad primera”, elemental u originaria, “sensación de los comunes”, dice Castoriadis: sensación o sentido común a los cinco sentidos pero a diferencia de éstos, sin materia, es decir, en cierta forma abstracta, como vamos a ver). No se piensa sin deseo, no se desea sin imaginación, por tanto no se piensa sin fantasmas, engendrados por la fantasía, que es como llama Aristóteles a la imaginación, es decir, no se piensa sin imágenes, que son como sensaciones, pero sin materia.

El acto de pensar funciona del siguiente modo: partimos del cuerpo humano, que es el que desea. “Todos los seres humanos deseamos la lucidez”, según la primera frase de la *Metafísica*. Deseamos respuestas al asombro primero e ilimitado del mortal, y las deseamos imaginando, interrogando mediante imágenes. “Y por eso si uno no sintiera nada, no podría aprender ni comprender nada; y por eso cuando uno piensa es al mismo tiempo necesario contemplar algún fantasma, pues los fantasmas son como las sensaciones, pero sin materia. Y la imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación; pues es un complejo de noemas la verdad o el error. Pero, ¿qué diferenciará entonces los noemas primeros de los fantasmas? O bien no son fantasmas pero tampoco son sin fantasmas” (*Del alma*, III, 8).

Hemos dado un paso muy importante. La imaginación acompaña siempre al pensamiento -a la intelección, al deseo de intelección. La imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación - volveremos sobre esto en seguida. Pero, ¿qué diferencia a las imágenes de los pensamientos? Dice Aristóteles: en todo caso, los pensamientos no son sin imágenes. Y las imágenes son sensaciones, pero sin materia.

Esta es la operación de la imaginación: abstracción sensible que procura

o acompaña a la intelección, sin la cual por cierto no podría darse tal intelección. Abstracción sensible: la *aphairesis*, la sustracción o separación, la abstracción, sin materia, pero sensible (no separada ella misma del cuerpo que desea y que forma parte de la realidad toda -la naturaleza y algo más, la realidad radical de Ortega, quizá podríamos decir). La imaginación produce imágenes, sensaciones abstractas, separadoras o sustractoras en la materia de aquello que forma el contenido del pensamiento mismo, pero sensibles en tanto sensaciones del cuerpo; `separada` de la materia del objeto pero también `separada` o `separable` de los otros “momentos” de la forma del objeto. De esta forma, la imaginación es una abstracción que concreta la materia, permitiendo su presentificación y su universalización. Castoriadis concluye: “Factor universalizante (pero siempre dentro de la figura), de lo dado, la fantasía es, pues, condición del pensamiento”. Yo diría que aquí Castoriadis quiere decir que la factorización universalizante de algún modo viene después de la propia `figuración` originaria, o que simplemente la acompaña, o que simplemente la figuración no se produce sino en lo dado. De otro modo, esto es un kantismo inadmisibles, por mucho trasfondo magmático-social en el que quizá pueda estar pensando Castoriadis al decir “pero siempre dentro de la figura”, especialmente. En todo caso, las imágenes son sensaciones sin materia, pero sensaciones, y en tanto acompañan a la intelección, son propias del sentido común, de la sensibilidad primera, elemental u originaria, “sensación de los comunes” que podemos entender como sentido común en tanto sentido mental (no un sexto sentido, sino el sentido común a los cinco sentidos), sentido intelectual, del intelecto, del pensamiento, del *nous*.

Ha sido dicho que la imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación. Vamos a ver que lo mismo ocurre con el pensamiento. En tanto que no se da sin imágenes es también otra cosa que la afirmación o la negación, la verdad lógica u ontológica de atribución no es la suya. Esto es lo que rompe con la metafísica aristotélica o con lo que Aristóteles dice, incoherentemente, al final de *Del alma*.

Pero tenemos la *Ética a Nicómaco*, en la que dice el Estagirita: “Términos primeros y términos últimos, hay *nous* y no *logos*” (*Ética a Nicómaco*, VI, 12). Castoriadis traduce *nous* por captación pensante, o pensamiento, o intelecto, y *logos* por razonamiento discursivo o lógico o razón. Términos primeros y últimos, hay pensamiento y no razonamiento,

hay captación intelectual y no razón discursiva, hay intelección y no discurso.

Solo la *lógica trivalente* de Lukasievitz, hasta donde yo sé, ceñida de forma suficiente al bicondicional (“si y solo si”), es la única lógica que da cuenta de lo que estamos viendo: el pensamiento no afirma ni niega, más bien *entiende*, plantea, dice quizá (no dice “es”, dice “puede ser”), dice “tal vez”: la lógica binaria -afirmación o negación- puede reducirse a su figura bicondicional, la cual, en su estricta exigencia binaria, excluye realmente sin género de ambigüedad el “tercio” (principio del tercio excluido), excluido de forma estricta en el bicondicional y solo en el bicondicional, repito, pero por lo mismo *tenido en cuenta* por una lógica trivalente que es tal porque asume sus extremos noéticos. Lógica trivalente, en suma, porque el pensamiento, no sometido a los principios de la lógica, no excluye como tampoco incluye este *tercio latente*; ni identifica ni se contradice (¿cómo podría hacerlo si dice *quizá?*), y esto la misma lógica, prolongación del pensamiento, y en cuanto doble prolongación, según el objeto, dia-lógica, debe asumirlo. No tenemos un término para designar al *nous* y al *logos* juntamente (yo utilizo la expresión razón trágica), pero esto es de lo que trata la lógica trivalente<sup>161</sup>.

Dice Castoriadis a propósito de todo esto: “El *logos* está en el complejo y por el complejo *-symploké-*, es complejo de noemas. Los términos primeros y los últimos no pueden ser engendrados por el complejo. Síntesis y análisis solo pueden tener lugar en medio de la cadena del *logos*; sus dos extremidades deben ser fijadas y dadas de otro modo. El *logos* no puede suministrar los términos extremos, pues su operación ya los presupone. Aristóteles atribuye al *nous* la posibilidad de estos términos” (*Los dominios del hombre*).

Términos primeros y términos últimos de la cadena lógica de razonamiento, hay pensamiento y no razonamiento: términos primeros y últimos son los *límites* que entiende el *nous*, tal como explica Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*. Límites “de los que no hay razonamiento”, y por tanto límites indeterminados, ilimitados (valga el oxímoron) en el sentido

---

<sup>161</sup> *Tercio latente* es una expresión que tomo del sacerdote católico Pablo Domínguez, fallecido en 2009. Domínguez tiene varias obras dedicadas a la Escuela de Varsovia y en concreto a la lógica trivalente de Lukasievitz. Por otra parte, el precursor mayor de Lukasievitz fue Charles S. Peirce, cuya semiótica triádica solo dejó apuntada esta lógica trivalente. Sin embargo, es muy destacable que Peirce pensase en una suerte de modo lógico para la misma intelección (pensamiento), al que llamó *abducción* o *retroducción*, paso previo a los modos propiamente lógicos del método de conocimiento que son la inducción y la deducción.

antiguo del *to apeiron* de Anaximandro. Límites que la ciencia no puede conocer, pues se le escapan: plano meta-físico (esto es, *ético*), metacontingente, que solo el intelecto comprende. Límites físico-matemáticamente infinitos (con esto, me atrevo a decir, se derrumban la cosmología aristotélica, la tolemaica, la newtoniana -la que menos- y la einsteiniana, así como desde luego la platónica-idealista) que la contemporánea incertidumbre de Heisenberg viene a ejemplificar: imposibilidad de determinar *al mismo tiempo* 'tiempo-velocidad-cantidad de movimiento y espacio-posición'. La clave aquí está en la expresión *al mismo tiempo*, porque el ser es por-ser (en inglés "quizá" es *may-be* o *perhaps*), matemáticamente infinito, físicamente tiempo-alteridad y por tanto no tiempo-repetición (tiempo lógico): imposibilidad físico-lógica de *al mismo tiempo*, imposibilidad de determinar el tiempo mismo (tiempo-alteridad).

Así pues, la intelección, no sin imaginación ni sentido común, a la par que 'niega' la nada -entendiendo la no-nada, en términos de Hegel- indetermina irrevocablemente el ser. El ser no es ser-determinado, es por-ser. El tiempo, la temporalidad misma, la *natura naturans*, es tiempo-alteridad, no tiempo-repetición o una cuarta dimensión supernumeraria del espacio-luz (la temporalidad misma tendría más bien que ver con lo que algunos científicos llaman "materia oscura" en la macro-física, equivalente de algún modo, si no me equivoco, a la "anti-materia" micro-física: ambos conceptos científicos ejemplifican de qué 'materia' hablamos cuando hablamos del materialismo gnoseológico o ético, o materialismo a secas; en verdad, ni es oscura ni es anti-materia, si no me equivoco; de momento, solo está indeterminada, y aunque sea totalmente en sí indeterminable, este "indeterminada" no excluye lo determinable). La prioridad del tiempo respecto del espacio, aun cuando tal vez podamos unirlos, la indica Kant, a su manera: el tiempo es sentido "interno" mientras que el espacio es sentido "externo".

El pensamiento, en estos primeros y últimos términos, da cuenta de un plano de metacontingencia primero y último respecto del plano de la necesidad natural y del de la contingencia humana, plano que por lo que se ve es el propio de la *naturaleza humana* (el de la ética). El acto de pensar capta este plano de metacontingencia sin afirmación ni negación y lo representa indivisiblemente mediante una interrogación -intelección-sensiblemente común y fantástica. Esto se lo pregunta Aristóteles, si el

*nous* es indivisible o divisible, si 1 o 2: yo apuesto por 1 y dejo la divisibilidad a la dia-lógica (binaria).

Un último apunte: el rechazo del ser como ser-determinado no es puramente caótico. La realidad metacontingente o metafísica de los límites que el *nous* entiende y comprende no es simple caos, pero tampoco cosmos; es, en palabras que Deleuze toma de Joyce, *caosmos*. Quizá solo ha habido una cosmología así, una *caosmología*, la atomística, dicho sea de paso (Demócrito, Epicuro, Lucrecio; y modernamente Spinoza sobre todos, después de los medievales Averroes y Duns Scoto, y antes de nuestros contemporáneos Nietzsche y Deleuze). Por tanto, también en política todo cosmopolitismo que no tenga en cuenta esto, como el propio de los Cínico-Estoicos o el de Kant, es una pura ilusión.

En resumen, se ha dicho que el pensamiento, no sin imágenes, no afirma ni niega la cosa (y lo que vale para “*cosmopolitismo*” vale para “*re(s)pública*” y también para “*democracia*”: léanse los trabajos del filósofo italiano Paolo Virno sobre el par pueblo-multitud). El pensamiento no se supedita a la lógica de la determinación (sí o no) del ser, sino que interroga y pregunta por la cosa, la pone en cuestión, indeterminándola y condicionando la posibilidad misma de crearla -significarla-, y de determinarla, dotándola de un sentido racional compartido, tanto si se trata de un signo como de un instrumento, lenguaje o técnica.

A esta creación *ex nihilo* es a lo único que podemos llamar creación: no creación de materia, por supuesto, sino creación humana de símbolos, no sin materia. Según Castoriadis, “trascendencia immanente” que se prolonga, en el esquema clásico de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, en un plano doble de necesidad-eternidad, por un lado, que es objeto del conocimiento científico, y de posibilidad-contingencia, por otro, que es objeto de la técnica y de la sabiduría práctica más específicamente (pues en este caso el plano es objeto-sujeto: se habla de un plano vertical, propio del bipedismo humano), también llamada prudencia, y colectivamente política (democracia).

Es en este punto, en general en todo lo relativo al plano de la contingencia, cuando por decirlo de algún modo la rueda vuelve a girar, cuando la técnica y la prudencia, y especialmente la política, revierten otra vez sobre el principio, la ética (y por esto mismo en el esquema inicial

pongo debajo suyo, entre paréntesis, “democracia”, que es el objeto de la política), y sobre el plano de la metacontingencia, que por esto mismo, por sobrevenir del plano de la contingencia, es mejor llamar así que plano metafísico, aunque también el plano físico, objeto de la ciencia, vuelva sobre el metacontingente, por la propia naturaleza de la ciencia en su incapacidad de conocer los límites, meta-físicos, a los que sin embargo no deja de interrogar, y especialmente, sobre todo en la modernidad, por la estrechísima vinculación entre ciencia y técnica, la cual opera, ésta última, en un plano contingente.

Ambos planos están ya sometidos al razonamiento lógico-discursivo no deslindable nunca del todo, empero, de la intelección primera y última, la cual, equivocadamente, Aristóteles coloca como una más, la quinta, de las virtudes dianoéticas en este Libro VI de su *Ética a Nicómaco*. En realidad la intelección es la virtud por antonomasia (virtud intelectual, *noética*), prolongada en cuatro virtudes, éstas sí *dianoéticas*. Véase aquí cómo la raíz *dia* da cuenta de cómo el *nous*, partiendo del primario-último plano de metacontingencia inteligible (límites), se *desdobla* lógicamente (dialógicamente) en un plano de necesidad en el que operan sus virtudes (dianoéticas) teóricas o científicas y en un plano de contingencia en el que operan las virtudes (dianoéticas) técnicas y práctico-políticas. Pero quizá la virtud propiamente *ética* (*noética*: pero entiendo que si no separamos cuerpo y mente podemos decir *ética* con más razón si cabe), sea, en efecto, esta primera y última virtud intelectual, la intelección, que hace posible, condiciona y caracteriza a las cuatro restantes en el plano final y fundamentalmente indeterminado de la democracia.

Lo que Aristóteles dice en estas líneas de *Del alma* es que la intelección, el *nous*, no se da sin imaginación y sin este deseo elemental que es, por consiguiente, de algún modo intelectual, y por tanto sentido, y sentido abstracto -sin materia, por mor de la imaginación-, sentido mental, sentido común (quizá aquí los “comunes” de la “sensación de los comunes” se corresponden tanto con los comunes cinco sentidos como con los “límites” que, por tanto, comúnmente inteligimos). Dice Castoriadis: “Uno nunca puede sentir lo curvo sin materia; ahora bien, pensar lo curvo como curvo es separarlo de la materia en la que lo curvo se realiza y la cual nada tiene que ver con lo curvo como tal; pero no puede uno pensar lo curvo sin ‘sentir’ lo curvo, sin la presencia o la presentación de lo curvo; esta presentación -”como una sensación, pero sin materia”- está asegurada por



la *phantasia* y se realiza en el *phantasma* y por el *phantasma*. La imaginación que Aristóteles tiene en vista aquí es pues *abstracción sensible*, abstracción *en lo sensible* que procura lo inteligible”.

Vuelvo al principio. La intelección precede a toda discursividad, que la presupone; supone asimismo la universalidad o, mejor dicho, la genericidad y la figura, pero indeterminadas. Más en concreto, el descubrimiento aristotélico de la imaginación sin la que no hay pensamiento cuestiona y hace estallar tanto la teoría de las determinaciones del ser como las del saber, y esto no en provecho de una instancia místicamente trascendente sino de la ‘potencia’ *corporal* del alma (en seguida hablaré del cuerpo humano), aun no sometida a la cadena de la potencia y del acto, más bien explicable, pues, por la fórmula castoriadisiana del “exceso del efecto sobre la causa”. Se trata pues de una ‘potencia’ primaria o elemental del alma (*mens, mind, mente*), potencia de intelección de los límites de la determinación -teórica y técnico-práctica- que no puede ponerse en relación con la verdad de atribución o verdad lógica, ni ser colocada bajo su dependencia, en tanto que la presuponen. Todavía más, la imaginación cuestiona, por retroacción, tanto el modo de acceso del *nous* a sus pensables propios, a las esencias, como las determinaciones fundamentales de todo ente, y, en última instancia, la ontología como tal, al menos la de la lógica del ser-determinado.

¿Qué ha ocurrido entonces para que a lo largo de la historia de la filosofía se haya ocultado el tesoro de la imaginación, y hasta el del sentido común, en una isla remota e ignota<sup>162</sup>? Ha ocurrido que ni Aristóteles ni, como veremos brevemente, Kant, han llegado a reconocer plenamente esta potencia de creación *ex nihilo*, de creación ‘ontológica’ de nuevas formas/figuras/aspectos de la realidad, que posee el pensamiento, no sin sentido común ni imaginación. Así pues, en aquella isla sigue más o menos enterrado el tesoro de la fantasía, bajo las voces espectrales de

<sup>162</sup> La excepción, de primera magnitud, como ya ha sido dicho, es el caso de la tradición atomística, materialista o en parte naturalista, la de Demócrito, Epicuro, Lucrecio, entre otros, en la antigüedad, y la de Spinoza y Nietzsche, de forma destacada entre otros, en la modernidad. En la edad media, a esta tradición se aproximan sobre todo Averroes y Duns Scoto. Claro que más acá del desconocido Leucipo, a Demócrito le quemó sus libros Platón. Contemporánea del materialismo en la antigüedad es la Sofística (Protágoras, maestro de Demócrito, o a la inversa; ambos en todo caso de Abdera, según parece), esto es, la filosofía (o mejor, la “*filo-phronesis*”) del primer siglo democrático en Atenas. Me atrevo a afirmar que la ciencia de Demócrito, Epicuro y Lucrecio, en parte, influye sucesivamente también en las tragedias, el hedonismo y el círculo literario de Horacio en Roma. De forma similar, hijo del materialismo moderno es el Pragmatismo, esto es, la filosofía de la primera democracia moderna, los EEUU de América, y quizás antes el liberalismo, y desde luego la ciencia contemporánea, cuántica, neurológica, genética, astrofísica, etc. Cabe reseñar, asimismo, el hecho de que Aristóteles, mientras fue profesor en la Academia de Platón, lo fue de Retórica, típica disciplina sofística. Luego, en su Liceo, fundó la disciplina de la biología, disciplina naturalista, si no materialista, como mucho más tarde se encargó de subrayar Darwin al rechazar el fijismo.

Aristóteles-Capitán Flintt, redescubierto en un rescate fallido por la figura solitaria y andrajosa de Kant-Ben Gunn, disfrutado en sus momentos respectivos por otros buenos caballeros del pensamiento que han navegado en la *Hispaniola* filosófica, tales como, en primer lugar, Spinoza (“las ideas son narraciones mentales de la naturaleza”, “el alma se esfuerza en imaginar lo que afirma [afirma] su potencia de obrar”), La Mettrie (“la imaginación es el juicio mismo”), Nietzsche (“el hombre es un animal fantástico”, “los conceptos no son sino metáforas de las que se ha olvidado que lo son”) y Deleuze (“el concepto es incorpóreo, anergético, expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa”). Pensamientos fantasmáticos aristotélicos, narraciones mentales spinozianas, conocimiento simbólico lamettriano, ideas estéticas (como a continuación vamos a ver) kantianas, intelecciones metafóricas nietzscheanas, conceptos incorpóreos deleuzianos y finalmente también, como veremos al final, significaciones imaginarias sociales de Castoriadis, quien nos ha ofrecido este hallazgo como un Robert Louis Stevenson que no quisiera que el descubrimiento cayera en el olvido, o quizá como un Long John Silver, siempre ambivalente, que nos acompañase en nuestra particular búsqueda del tesoro.

3) El caso de Kant, finalmente, es parecido al de Aristóteles, aunque con Roma, el judeocristianismo medieval y Europa de por medio. En la *Crítica del Juicio*, en adelante *CJ*, Kant convierte la “imaginación trascendental” de su primera crítica en “imaginación creadora”, definida como “facultad de exposición de ideas estéticas”, facultad ligada al gusto y al sentido común. Pero la imaginación creadora no es representación originaria de la realidad, como lo era el intelecto acompañado de fantasía en Aristóteles, sino mero desenvolvimiento de la razón estética, del juicio, dentro de representaciones ya dadas, y sobre todo dentro de representaciones ya dadas -representaciones, no objetos, por lo demás- que deben serlo en conformidad con las categorías lógicas, es decir, con “las leyes del entendimiento”. La cuestión reside en que, en efecto, las categorías son atributos lógicos del razonamiento discursivo. Pero Kant concibe de forma equivocada el razonamiento discursivo como “entendimiento”, es decir, no concibe un entendimiento como el *nous* de Aristóteles según hemos visto. Por tanto, toda aquella imaginación *creadora* de ideas estéticas no se da sin conformidad con las leyes del entendimiento, es decir, no se da sin conformidad con la lógica categorial, de manera que la potencia radicalmente creadora de las ideas estéticas del juicio se pierde por

completo.

Kant vislumbra como “juicio” en su tercera crítica lo que en Aristóteles es el *nous*, el intelecto, acompañado de fantasía y de sentido común. Pero sin su peso, por así decir. Kant tendría que haber considerado al “juicio” de la tercera crítica como este entendimiento, este intelecto, este *nous* aristotélico, pero, vuelvo a repetir, el “entendimiento” de la primera crítica, al cual está supeditado enteramente el “juicio” de la tercera, y ambos, según esta jerarquía, a “las ideas de la razón pura” práctica de la segunda crítica, especialmente a la de “Dios”, es en realidad “razonamiento discursivo” y no “pensamiento intelectual”. Y así sobresale dentro de las categorías de este “entendimiento” la categoría suprema de la determinación, dice Castoriadis, de la que las doce categorías o leyes del entendimiento no son sino la manifestación concreta a la que las ideas estéticas del juicio se someten por mucho que dentro de ella (de estas leyes o categorías) puedan jugar y desenvolverse “libremente”. Esto para la pintura abstracta y cosas así está muy bien, pero no para la intelección ni para la educación. Sobre esta última cuestión pedagógica es sorprendente que en algunos pasajes de *Qué es Ilustración* Kant no se muestre tan ingenuo (estoy siendo benévolo) y, no obstante, estos pasajes sean una excepción.

Pero volviendo a la inteligencia, en suma, no hay creación radical del objeto por parte del sujeto en la *CJ* de Kant tal como hemos visto antes en Aristóteles. Kant otorga un papel en la obra de teatro de la razón a la imaginación trascendental-creadora, pero ésta no es representación originaria o libre más que dentro de lo dado (dado ya de forma representacional, es decir, de forma categorial), lo cual finalmente no viene a ser sino la naturaleza teleológicamente dirigida al cielo de su teología moral, como en el canon aristotélico todo queda supeditado a la entelequia de su finalismo cosmoteológico. En suma, las ideas estéticas de Kant no tienen peso intelectual ninguno propiamente hablando, ni, por tanto, ontológico, para los que gustan de esta palabra.

Las líneas más prometedoras de la *CJ* se encuentran en su párrafo 40, titulado de forma significativa *Del gusto como una especie de `sensus communis`*. En estas líneas Kant dice que el gusto presupone “la capacidad universal de comunicación del estado espiritual”. Y añade: “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”. Placer en lo bello de la mera reflexión del juicio más bien posible, meta- posible. Muy bien; pero el cuerpo humano no aparece aquí por ningún lado, ni se le espera. ¿Podemos entonces hablar de placer, de gusto, de sentido común? Después de la sabiduría teórica (*CRPu*) viene la sabiduría práctica (*CRPr*), y solo después el juicio, y además sin cuerpo. Juicio meramente “estético”, y “estética” únicamente la comunicación universal del estado espiritual y la posición en el lugar de todos los demás. Hanna Arendt entendió un poco mejor esto y supo ver la lógica práctico-política, no estética, de este juicio en su procedencia como juicio *tout court*, o *nous*. Kant, en cambio, en lugar de ir al fondo de la cuestión y solventar el problema antropológico de la técnica en una ética del intelecto, del juicio, desplegada en una política de la prudencia entendida, como hace Arendt, justamente en tanto capacidad universalizable de comunicación teniendo a la vista a los otros, Kant solventa el problema de la técnica -y el del cuerpo humano, irresuelto en sus dos anteriores críticas, especialmente en su segunda- en una estética del arte separado además de la misma técnica y convertido, pues, en una adoración adornativa de su Dios moral (lo cual la filosofía de Hegel edificará más tarde como realidad efectiva). En suma, las ideas estéticas de la imaginación creadora del juicio, según Kant, tampoco tienen en realidad peso antropológico ni fisiológico ninguno. Meramente ‘estético’. Pero, ¿qué estética es esta que se desliga, como sensación, y como sentido común del gusto, y como sentido común del gusto reflexivo, de toda potencia intelectual y aun realmente dialógica? Es justo lo que criticará Peirce en su máxima pragmática de finales del siglo XIX.

Pocas promesas frustradas se dan, en cambio, en Spinoza, dos siglos antes de Kant. Y similar corrección del idealismo europeo lleva a cabo el posterior pragmatismo americano. Lo que le ocurre a Kant y a su idealismo trascendental es muy parecido a lo que ya le ocurrió al canon aristotélico, por no hablar del aristotelismo de Plotino, bandeja de plata para el “pensamiento cristiano” parido por San Agustín: quedar atrapado en el fantasma absoluto del sujeto, dice Castoriadis; pensar en un horizonte psico-lógico o ego-lógico, trasunto del teológico. Una mala filosofía de la conciencia, una mala filosofía de la técnica (de la relación sujeto-objeto) y una mala filosofía política de la intersubjetividad, tales son los obstáculos que Kant no supera.

4) Empecemos por el último. En palabras de Castoriadis, el horizonte psico-lógico o ego-lógico olvida la otra dimensión del imaginario radical, condición absoluta de la existencia humana, *condición* humana en sentido estricto, esto es, la dimensión histórico-social de la imaginación, lo que Castoriadis llama sociedad instituyente o significaciones sociales imaginarias. No puede haber fantasma absoluto del sujeto por cuanto la intelección, que no se da sin sentido común e imaginación, de los límites -en sí mismos indeterminados-, aboca al cuerpo de cada cual a los otros cuerpos de una forma indeterminada. ¿Era esto lo que no podía tolerar onto-teológicamente Kant? Recordemos la frase de Spinoza en su *Ética*: “Nadie, hasta ahora, ha fijado determinadamente lo que puede un cuerpo”. A pesar del genoma, la biología genética y la neurociencia, seguimos en este punto, gracias al cual se han desarrollado estas ciencias.

No hay sujeto absoluto (*cogito* cartesiano, sujeto trascendental kantiano, espíritu hegeliano: todos ellos reflejos epistémicos de un Dios-Creador, distinto del Dios inseparable de la Naturaleza de Spinoza) como tampoco hay verdad categórica del pensamiento. En términos psicoanalíticos, Castoriadis sostiene que tras la ruptura de la primera omnipotencia del bebé autista, tras la ruptura trágica de la mónada psíquica, el cuerpo de cada cual se constituye más bien en bisagra de lo que en él es sujeto y de lo que en él es no-sujeto. Dice Castoriadis: “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 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 [discursivo] (*La institución imaginaria de la sociedad*).

En una atrevida afirmación, Hanna Arendt rechaza la definición aristotélica de que el hombre es un animal político y dice que ‘el hombre’ es a-político: la política (la democracia) es una relación entre-los-hombres,

una relación *entre-sí*. No es ya, entonces, que cambie aquí el sentido de la intersubjetividad histórico-social, es que cambia también la famosa relación entre sujeto y objeto y finalmente el concepto mismo de conciencia humana.

En primer lugar, en cuanto al principio de individuación o de intersubjetividad, la cuestión es que o bien se socializa la psique formando individuos autónomos o bien se sustituye la primera omnipotencia rota del sujeto (el verdadero 'objeto perdido': la intimidad absoluta, la inmanencia radical, la psique misma) mediante la fabricación de objetos perfectamente idénticos a sí mismos en los que un iluso sujeto absoluto pueda reconocerse (sea al fin en Dios o en el Estado-Capital providencia). Es decir, o bien se crea un lugar donde los humanos podamos reconocernos intelectivamente como humanos, esto es, como sujetos capaces reflexivamente de crear fines, o bien se lleva a cabo una especie de objetivación heterónoma del espacio social como falsa y dañina sustitución de la primera omnipotencia perdida.

Del mismo modo que no hay sujeto absoluto ni verdad absoluta, no hay tampoco justicia categórica absoluta que mediante la verdad del ser pudiera iluminar ni desde fuera ni desde dentro un territorio uniforme de plena homogeneidad social. La política no es tanto cuestión de justicia como de *equidad*, "justicia y algo mejor que justicia", según dice Aristóteles en su *Política*. Lo que en esta y por esta tiene que ver con la intersubjetividad histórico(natural)-social es la *isegoría* inicial de los Griegos, un espacio-lugar que se abre de forma abismática, no categórica, y en el que se procura la *isonomía*.

La democracia consiste en dotar colectivamente de sentido compartido a la realidad, mediante el lenguaje (ciencia y política) y también la técnica; en crear una vida común e individual significativa, en alegrar y embellecer la tristeza y fealdad de la vida mortal, en hacer habitable este mundo primariamente inhóspito, todo esto en virtud de una ética del intelecto que vuelve sobre sí misma (a *redro-tiempo*, como señala Félix Duque) por medio de la acción-en-'potencia' en el punto en que el objeto de la acción es también su sujeto (el medio y el fin son el mismo, dice Aristóteles) y esta 'potencia' es asimismo potencia corporal del intelecto.

Como escribe Spinoza: "El alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas [para imaginar, cabe decir, y así afirmar su

potencia de obrar], cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre” (*Ética*).

En cuanto a la relación sujeto-objeto, todo esto quiere decir, en palabras del biólogo Francisco Varela, que la ética es “una disposición en la que la intermediación precede a la deliberación, en la que la acción no dual precede a la distinción radical entre sujeto y objeto” (*La habilidad ética*). Quizá por esto el sociólogo Vicente Verdú ha planteado recientemente el concepto de *sobjeto*. Esta es la ética que puede conjugar nuestros intereses inmediatos, entre ellos los económicos, pero no solo, y nuestras necesidades extra-biológicas o simbólicas (Castoriadis), que no son exactamente ‘necesarias’, por así decir, mediante la perspectiva de la universalidad (genericidad) política, que no es exactamente objetiva, como la científica. Pero esto requeriría de un desarrollo más preciso y de momento no diré más.

Para Varela, la *habilidad (destreza) ética* o prudencia “es el conocimiento progresivo y directo de la virtualidad del ser”. Ser es siempre por-ser (Machado habla en el *Juan de Mairena* de la “heterogeneidad del ser”), el yo es siempre virtual. No hay más “yo” que un “yo virtual”, puente interactivo entre el sistema nervioso, el cuerpo y la ‘sociedad’ (los otros cuerpos-yo). A diferencia de la tríada kantiana Yo-Mundo-Dios, para Spinoza el Yo desaparece como tal y el asunto se reduce inseparablemente a Dios y a Mundo (Naturaleza). Para Spinoza, de hecho, nada es, todo se intelige o concibe. (Veamos, para no alarmarnos por la supuesta desaparición del “yo”, la plausible teoría de Peirce, modernamente spinoziana, de algún modo, y más cercana a Castoriadis que a Freud, si no me equivoco. En la tríada pierceana Ello-Tú-Yo, el Mundo, en cuanto Ello, le ha quitado la prioridad al Yo, que es Tú, mientras que Dios es Yo: pero un Yo de algún modo virtual siempre vinculado a un Tú, y aun a un previo Ello, puramente material, que resulta no obstante imposible sin el Yo, y por tanto, mejor dicho, sin el Tú, en tanto que este Ello no es sino lo inconsciente-*corporal* que vinculado al Tú permite, relacionado con éste, decir Yo).

Según Varela, la ética es la disciplina del amor que ha reconocido la imposibilidad de realizar el deseo primario, y que por esto mismo Varela llama “transferencial”. La ética es la disciplina naturalista de la mente que reconoce su incapacidad de crear ni un miligramo de materia, aceptación

en la que sin embargo reside la enorme potencia mental, indeterminable y creadora de símbolos, del cuerpo mismo.

Finalmente, elucidemos a la luz de estos términos el concepto de conciencia, que ya Nietzsche caracterizaba como social *in nuce*, y que Castoriadis ha definido como “haz inextricable de remisiones [significaciones sociales imaginarias] a otra cosa que”. La conciencia no se corresponde con ninguna esencia o cosa, ni interior ni exterior. No es el fantasma absoluto del sujeto en sus variadas formas, que ya hemos visto, ni la “idea idéntica a sí misma” de Berkeley. Conciencia es “la guía visual de la acción” en tanto acción corporeizada o enacción (Varela). La conciencia humana entraña simplemente “el intento de comunicar”, según María Zambrano. Es la “inclinación a hablar” spinoziana que menciona Richard Rorty.

No hay que callar, pues, sobre lo que presuntamente no se puede hablar. Se puede hablar sobre ello -la democracia como una “gran conversación”. Mejor dicho aún: se quiere poder hablar relativa y compartidamente en el *entre* ‘inesencial’ y discontinuo (metacontingente) que capta la interrogación ilimitada del pensamiento, la cual acompaña siempre a los razonamientos discursivos determinantes (razonamientos discursivos determinantes que pueden ser, con estas características, o bien científicos, contemplativos del plano de la necesidad, o bien prácticos, deliberativos del de lo posible), cuyo *significado* lógico-lingüístico por tanto indetermina (en el plano del *querer-decir*<sup>163</sup>), tal como han explicado *suo modo* Austin, Davidson y mejor aun el segundo Wittgenstein (como ha hecho ver Putnam), o en el sentido de que la determinación de estos razonamientos discursivos nunca es *completa* según la lógica de Gödel.

También la ciencia se da en el *entre* (objeto de la ciencia es la eternidad, pero la eternidad para el conocimiento humano no puede ser sino discreta: matemáticamente infinitud discreta, aunque continua, y físicamente la incertidumbre de Heisenberg, acorde con la discontinuidad de la intelección<sup>164</sup>). Y la política no digamos, tal como ha sido recordado antes

---

<sup>163</sup> En el plano del querer-decir porque antes ha quedado indeterminado incluso el plano del *estímulo físico*. En contra de Quine, sostengo que ni siquiera el placer y el dolor se reducen primariamente a la afirmación y a la negación (o, como tendría que decir un Aristóteles consecuente con su *Del alma* en contra de lo que dice en el Libro VI,2 de la *Ética a Nicómaco*, el “deseo inteligente” que define al “hombre” en dicho punto de la *Ética a Nicómaco* no se reduce, como el deseo de los animales, a “la huida y la persecución”).

<sup>164</sup> De los dos principios básicos que el instrumentalismo naturalista de Dewey hacía jugar en una relación de algún modo triádica -pero asimétrica- se acababa imponiendo el de transacción por encima del de continuidad, de tal modo que la continuidad misma (sinequismo de Peirce) se podría definir como una “transacción *lenta*”.



a propósito del *entre-sí* de Arendt, teniendo por objeto a lo posible.

**Bibliografía básica:**

*Acerca del alma; Metafísica; Ética a Nicómaco; Política*, Aristóteles  
*Crítica del juicio*, Kant

*La institución imaginaria de la sociedad; Los dominios del hombre*,  
Castoriadis

*Ética*, Spinoza

*La habilidad ética*, Varela

## 6. FILOSOFÍA TRÁGICA TAMBIÉN PARA LA CIENCIA

Leo hoy en las páginas de Sociedad de *El País*, en una noticia dedicada a la situación actual de las investigaciones astrofísicas y cosmológicas mundiales, que Michael Turner, físico teórico de la Universidad de Chicago, dice: “Sabemos mucho del universo, pero no lo comprendemos tanto”. Esta última parte de la frase de Turner tiene que ver con la vieja pretensión aristotélica de explicar no sólo cómo funciona la naturaleza, sino además por qué en el sentido de para qué funciona como funciona; o incluso de explicar el cómo funciona en virtud de ese por qué o para qué; en suma, con lo que Aristóteles llamaba “causa final”. Esta vieja pretensión fue rechazada en los inicios de la era moderna por Galileo, el primer científico propiamente moderno. Para conocer el funcionamiento de la naturaleza, bastaba con investigar su cómo, sin cuestionarse su causa final. A la vista está que la apuesta de Galileo, de clara raíz atomista (Demócrito, Epicuro, Lucrecio), dio sus frutos. Pero no tardaron mucho en llegar nuevos filósofos que, sin dejar de partir de los nuevos conocimientos y sobre todo de los nuevos métodos, volvieron a plantear, de uno u otro modo, la pregunta de la causa final. Descartes, Leibniz y Kant, entre otros. Kant, siguiendo hasta cierto punto a la física newtoniana (pues recordemos que Newton, en sus propias palabras, “no fingía hipótesis” sino que se declaraba como una especie de notario de la realidad), y rechazando que la metafísica pudiera ser el fundamento de la ciencia, tal como habían pretendido cada cual a su modo Descartes y Leibniz (el caso de Spinoza, seguidor de la tradición atomista, pero también metafísico, es distinto, y en el fondo nos remitimos a él en este breve ensayo), postula sin embargo, dentro de las funciones de la metafísica (mayormente ser el fundamento de la moral), una que tiene que ver con la ciencia: y es la de orientarla, dotándola de la idea (solo de la idea, que no es concepto, sino más bien hipótesis) de *mundo*, sin la cual no es posible siquiera, según Kant, plantearse hacer ciencia. De ese modo, para Kant, no solo sabríamos mucho del universo sino que también lo comprenderíamos (eso sí, siempre en un *futuro*, como titula *El País* su sección dedicada a la ciencia).

Pero este último avatar de la vieja pretensión aristotélica quedó definitivamente en ruinas con Nietzsche, cuya obra está dedicada a demoler no ya el fundamento metafísico de la ciencia (cosa que ya había hecho en parte Kant, después de Galileo y Newton), sino la metafísica como tal, esto es, la metafísica aun kantiana como fundamento de la moral y por tanto como orientación *comprehensiva* (moralmente, lo que en Kant es decir teológicamente) de la actividad científica. Nietzsche sigue, a su modo, pues, los pasos de Spinoza, cuya metafísica materialista rompe con todos los esquemas de la metafísica tradicional de origen platónico-aristotélico, y después kantiana (y hegeliana, podríamos añadir). Tras Nietzsche aparece la mecánica cuántica de un Heisenberg, por ejemplo, y poco después la cosmología relativista de Einstein, aunque este último caso es particular, pues Einstein sigue siendo más aristotélico e inversamente ptolemaico de lo que muchos piensan, como prueba la misma pretensión del científico mencionado al empezar, Michael Turner, cuando se cuestiona hoy la comprensión del universo. Y es que a pesar de las demoliciones spinoziano-nietzscheanas, o quizás gracias a ellas, durante el siglo XX se ha hecho posible volver a preguntarse no solo el cómo de la naturaleza, sino algo más: no exactamente ya su causa final, ni su orientación estético-moral, pero sí algo que tiene que ver, en efecto, como señala Michael Turner, con su *comprensión*.

A continuación vamos a ver qué tipo de filosofía y por tanto qué concepción de la razón pueden aportar alguna luz respecto a este asunto de la comprensión, evitando asimismo todo finalismo (me atrevo a incluir aquí al darwinista, aplicado tanto a los seres humanos como al planeta Tierra, y complementario del viejo afán finalista aplicado al universo). De ese modo trataríamos de edificar una filosofía que no pretendiese ni fundamentar metafísicamente la ciencia ni orientarla estético-moralmente (o teo-teológicamente), evitando asimismo las pretensiones de la ciencia (no habitualmente explícitas, pero subyacentes) de explicar *los porqués* mediante *los cómo*s, es decir, de inmiscuirse en asuntos prácticos de orden que le compete determinar pero no decidir (pues son prácticos). Vemos, pues, que aquí vamos a sostener una filosofía capaz, entre otros rasgos, de distinguir entre determinar y decidir, esto es, entre *determinaciones* no decisivamente prácticas (pues son teóricas) y decisiones *prácticamente* determinadas. Esto solo es posible, repito, con una nueva concepción de la

razón que de momento llamaremos *trágica*.

¿Por qué? Porque solo la razón trágica capta el plano de metacontingencia que es la realidad *tout court*. Y esto porque la razón trágica no es solo razón discursiva, *logos*, sino también y anteriormente lo que Aristóteles llamaba *nous*, captación pensante, intuición intelectual de la necesidad y de la contingencia al mismo tiempo, esto es, de la metacontingencia; pensamiento propiamente dicho anterior al conocimiento y a la deliberación, y que subyace siempre a éstas. Por esto la razón, tomada ampliamente, es *trágica*, porque no intuye, en esa mixtura de necesidad y posibilidad, una correspondencia con su discurso, ni la conoce ni puede sobre ella deliberar: aquí Nietzsche contra la hegeliana idea de que "lo real es racional, y lo racional, real". La intelección de lo real, de la metacontingencia, previa a su conocimiento o deliberación, es por tanto condición de posibilidad de la distinción entre *determinación* y *decisión*, o lo que es lo mismo, entre teoría y práctica, lo que las hace posibles, o quizá tendríamos que decir, meta-possibles. La intelección de lo real se realiza mediante el *nous*, intelecto, cuya captación pensante es intuición, como señala Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, "de los límites sobre los cuales no hay razonamiento" (lógico, se entiende). Y por tanto, como afirma Aristóteles en esta ocasión en su libro de psicología *Del alma*, la intelección, que es la naturaleza primordial de la razón, "es otra cosa distinta que la afirmación y la negación", y por cierto va acompañada siempre de imaginación, que a su vez no se da sin sentido común. Todo esto, claro está, a diferencia de la razón discursiva lógica, que siempre acaba afirmando o negando como tal.

Pues bien, esta intelección de lo real (la intuición del intelecto) meta-permite (aquí *meta* solo es una cláusula lingüística para hacer lugar a la parte de necesidad de dicha condición) el *desdoble* de la razón en teórica y práctica (o por mejor decir, en deliberativa, porque la técnica no es práctica y sin embargo forma parte de la razón deliberativa; pero dejemos de lado ahora el problema moderno de la técnica y el arte). Es decir, el *nous* se desdobra en *dianoia*: de ahí que se refiera Aristóteles a las virtudes *dianoéticas* (intelectuales, del intelecto, amarradas al *nous* pero pertenecientes al despliegue de su desdoble, *dianoia*). Virtudes intelectuales: unas, por una parte, *teóricas o científicas* en virtud de que su objeto -ahora sí, de conocimiento, es decir, de determinación- es *lo*

*necesario* de la primordial metacontingencia; y otras, por otra parte, *deliberativas*, o para simplificar prácticas (o político-morales), en virtud de que su objeto de deliberación, y esto es, de decisión, es *lo posible* del plano primordial de metacontingencia. Virtudes intelectuales que son ya *discursivas*, pues desde luego tanto la razón teórica como la razón práctica, en sus respectivas formas (disposiciones, virtudes), son razones que afirman y niegan: la *dianoia* no se da sin lógica, o por mejor decir, se entremezcla con ella subordinándose a ella (aunque por el mismo motivo cabe hablar de una lógica trivalente, que haría lugar a la intelección intuitiva, inteligente, que ni afirma ni niega). En concreto, teoría y práctica determinan y deciden, respectivamente, pero, eso sí, sin desligarse nunca una de otra, unidas como están por la misma raíz del intelecto o razón intuitiva (*nous*): captación pensante, o pensamiento a secas, condición anterior tanto al conocimiento científico (incluyendo el metodológico) como a la deliberación político-moral (y técnica), que hace posible, permaneciendo en ese plano primordial de metacontingencia, sin afirmar ni negar, sino *entendiendo*, ambos modos de despliegue de la razón *tout court*.

Establecido el marco de la razón trágica, veamos ahora en qué puede ser útil esta nueva concepción de la razón para el esclarecimiento del problema de la comprensión y el finalismo en la ciencia. Dice Spinoza en su *Ética* que "no entenderemos las cosas teniendo a la vista algún fin". En efecto, si no descartamos por completo cualquier tipo de finalismo, no entenderemos el universo, aunque sepamos muchas cosas sobre él. Y sin embargo, queremos entenderlo. Pero es que solo porque intuimos comprensivamente ese universo (lo real metacontingente: y aquí, en efecto, no importa demasiado si se trata de lo micro o de lo macro, de la galaxia o del cerebro) lo conocemos científicamente. ¡Por tanto, claro que lo entendemos! Eso sí, solo en la acepción trágica -y por cierto democrática- del término *entender*. La comprensión no es aquí orientativa, sino *condicionante*: si no se da esta intelección primera, no hay realmente conocimiento científico después, ni verdadera deliberación democrática. La comprensión no es aquí un universal-futuro, un universal-promesa, sino un universal-premisa que es metaeterno, parafraseando al filósofo del lenguaje Paolo Virno. Por tanto, *el conocimiento del cómo no explica el por qué, lo presupone*<sup>165</sup>. Y más resueltos cómo vendrán de una mejor comprensión intelectual previa, que ya es respuesta al por qué. Esta

<sup>165</sup> En cierto modo esta es la sugerencia del *a priori* pragmático de C. I. Lewis, que yo llamaría *cómo acategorico* poniéndolo en relación con la intelección-abducción.

primordial visión *sub specie eternitatis* es trágica, porque esa primera respuesta no puede ser sino irrazonable (dado que se intuyen "los límites de los que no hay razonamiento"); pero no puede menos que ser asimismo *inteligente*. Aristóteles, y más aún Spinoza, acaso dirían además: ética, entera y primordial.

*Coda*: todo conocimiento científico que no reconoce estos límites deriva en supercherías finalistas varias, inmiscuyéndose por lo demás en decisiones prácticas que no le incumben. La ciencia detenta la primacía de los conocimientos, pero no la prioridad en la deliberación, que es práctica y no teórica, y que es lo que se pone en común en la política. Por lo demás, la tarea de la ciencia no es la comprensión, sino la contemplación, pero sin comprensión (en tanto intelección primera y última) no puede darse. Sin filosofía, pues, no hay verdadera ciencia ni verdad científica. La ciencia, en sus límites, vuelve una y otra vez sobre la filosofía, como dejaba traslucir la apreciación del científico de Chicago que dio pie a este ensayo.

### **Libros citados:**

*Ética a Nicómaco; Acerca del alma*, Aristóteles

*Ética*, Spinoza

## 7. LA DEMOCRACIA COMO RÉGIMEN TRÁGICO

Voy a hablar de la democracia considerada como régimen político trágico. Elucidados y aclarados sus aspectos más complejos relativos a cuestiones cosmológicas (ontológicas), gnoseológicas (y epistemológicas, aunque bien es cierto que éstas están apenas desarrolladas) y éticas, voy a centrarme, pues, en las cuestiones *políticas* de la idea trágica de la democracia que sostengo en este trabajo.

Para empezar, como es sabido, el término *tragedia* viene del apelativo de “macho cabrío” dado a Dionisos. Dionisos es “el nacido dos veces”, y además es un dios extranjero. Ya sabemos lo que decía Nietzsche sobre el politeísmo griego: solo en él podría haberse inventado “el individuo”. No hace falta subrayar el primordial papel de Dionisos en este politeísmo, tanto más cuanto que venía a reforzar el carácter mortal, esto es, *trágico*, de este “individuo”.

Pero hoy entendemos por tragedia el género teatral inventado en Grecia sobre el 540 a. C., un siglo después de Tales de Mileto y casi paralelamente a la invención de la democracia por Clístenes a partir de las reformas de Solón sobre el 500 a. C. La invención de la tragedia consistió en introducir unos personajes antes y durante la representación del coro, rompiendo con la tradición del papel único del coro. Tespis y Frínico -luego Esquilo, Sófocles, Eurípides y los comediantes, y la tragedia y comedia romanas- fueron los que introdujeron estos personajes, que empezaban la función antes que el coro y que durante la función llevaban el peso de la representación, rompiendo con la unidad del coro encarnada en el jefe del corifeo. Estos personajes, los *héroes*, individuos *tout court*, eran los *hipocrites*, “personajes o actores” que llevaban una máscara (de donde procede la palabra *persona*). La aparición en escena de estos héroes rompía al coro en dos y subsumía al jefe del corifeo en el mismo corifeo. Estos personajes podían ser uno, dos o tres, y con Frínico empezaron a ser también femeninos (luego está otro Frínico, el comediante, rival de Aristófanes y autor de *El solitario*). Cuando eran tres, solo podían hablar

dos entre ellos; el tercero permanecía mudo o monologaba.

Me parece que aquí se ven claramente un par de cosas relacionadas con la política (y con la lógica que he defendido en otros textos). Los héroes, los individuos, lo que luego serán los *ciudadanos* (extendiéndose más tarde hasta los “ciudadanos del mundo”<sup>166</sup>), rompen el coro en dos y eliminan al jefe del corifeo. Esto es tanto como decir que se funda la república *-politeia*, en Grecia, es decir, la democracia- al mismo tiempo que aparecen dos partidos políticos o dos bloques de partidos políticos. Unos treinta años después de Tespis, como he dicho, Clístenes funda *de facto* la primera democracia de la historia humana, la de Atenas, en la que la filosofía no solo se desplegará como matemáticas y ciencia natural sino como saber práctico relativo a la vida en democracia, esto es, como lo que podemos llamar muy ampliamente *política*. La gran política de Demócrito.

La segunda cosa que se ve claramente encarnada en los personajes es lo que he llamado lógica trivalente (Lukasievitz), que es la lógica del pensamiento *-filosófico-* que descubre la posibilidad de la democracia y la instituye. No hay un mero diálogo entre dos en la escena de la tragedia. Hay un tercer personaje que o bien está mudo *-pero no ciego-* o bien monologa, como un susurro de fondo entre el diálogo de los que hablan entre sí. Esto en lógica trivalente es el tercio no excluido. Este tercer personaje es *monotropós*, como un solitario, o como un idiota *-en el sentido de los diálogos del idiota de Cusa, del autodiálogo de Unamuno o de la idiotez de lo real en Rosset-*, pero no *monofronós*, un único poseedor delirante del juicio, mal por excelencia éste en la democracia.

En suma, lo que la tragedia griega muestra es que las cosas se pueden discutir y decidir racionalmente, como había enseñado la filosofía, en tanto interrogación ilimitada, desde Tales de Mileto (quien, no obstante, aun era rey). Hay dos partidos, como dos tipos de voz en el coro, y dos personajes

---

<sup>166</sup> Primero, *naturalmente*, con Antístenes y los Cínicos, a partir de Sócrates. Luego *lógicamente*, con Zenón y los Estoicos, en la época del imperio alejandrino, de cuño aristotélico, que pronto se trasvasará a Roma. Cabe señalar que más tarde la célebre protesta de Jesús de Nazaret ante el Sanedrín es muy similar al desplante de Antístenes en la tienda de su padre. La posición epicúrea y la de Lucrecio no es ni natural, ni lógica ni religiosamente cosmopolita sino la de la Gran Política de Demócrito que en mi trabajo, en concordancia con el atomismo, llamo *caosmopolitismo*. La relación del judeocristianismo con el epicureísmo es ambivalente: por un lado, parece que viene a prolongarlo cosmopolitamente, cuando a partir del cristianismo deja de haber epicureísmo; por otro lado, esto lo hace atacando un elemento fundamental del epicureísmo, como es la mortalidad del alma, que solo resurgirá en la Edad Media de la mano de autores como Duns Scoto o Averroes. En nuestro tiempo, Spinoza, respecto de su raíz judía, y Nietzsche, respecto de su larga historia moral occidental (grecorromana y cristiana), abordarán este problema. El profesor Appiah ha reivindicado recientemente un cosmopolitismo no positivista surgido de esa “noble parcialidad que es la mejor fortaleza del hombre” (*Cosmopolitanism*).



en escena que razonan sobre las cosas en torno a la afirmación y la negación, pero hay un tercer personaje, mudo o monologante, pero no ausente ni excluido, que viene a representar al coro sin identificarse con ninguno de los dos bloques (hemiciclos) del coro mismo, sustituyendo al desaparecido jefe del corifeo por el genuino rumor de fondo coral que, entre la afirmación y la negación, sigue susurrando en todos nosotros *quizá*. Y un *quizá* es lo que será *prima facie* la ley (*nomos*) en tanto ley democrática en la *autonomía* de Atenas.

Ahora avancemos y profundicemos en esto. Para ello me voy a servir sobre todo de las tesis de Hanna Arendt, exiliada alemana de origen judío en EEUU, a partir de la idea de que la *pluralidad de los puntos de vista*, introducida en el pueblo por el pensamiento filosófico a semejanza de la aparición de los héroes y de la división del coro en la tragedia, es el rasgo definitorio de la democracia.

Para empezar, sostengo que el hombre es un animal fracasado como animal (Sloterdijk), es un puente, un tránsito y un ocaso, un animal inacabado (Nietzsche). *El* hombre, de hecho, tampoco es un animal político, porque, como dice Arendt, “la política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna sustancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación”<sup>167</sup>.

Por tanto, la pluralidad consiste en la puesta en relación de los puntos de vista, en los puntos de vista puestos en relación. Escribe Arendt: “Solo hay libertad en el particular ámbito del *entre* de la política”. La libertad, el sentido de lo político o lo que llamo en mi trabajo el *sentido político de la sociedad*, consiste en tratarse y relacionarse unos con otros “más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales”, mandando y obedeciendo solo en momentos necesarios -en la guerra, o en el trabajo, pero en los dos casos conservando y para conservar dicha posibilidad de trato igual y libre-, y en los que no, regulando todos los asuntos comunes hablando y persuadiéndose entre sí.

Y es que el sentido político de la sociedad implica el rechazo de la *falacia de lo indecible*, asumida sin verdadera crítica por la lógica identitaria que quiere ser toda la razón. Wittgenstein postulaba que de lo que no se puede

---

<sup>167</sup> ¿Qué es la política?

hablar hay que callar: así es como puede establecerse la homogeneidad del ser absolutamente conocido o practicado. Así es como la justicia encarnaría la verdad del ser haciendo efectiva la *episteme* que lleva al conocimiento. Pero no es que haya algo de lo que no se puede hablar sino que es *ello* lo que intenta hablar y comunicarse, solo que de la única forma en la que, entre los hombres, puede hacerlo: de forma compartida y relativa. Lo incomunicable mismo intenta comunicarse, por decirlo así, introduciendo la diversidad del mundo en el pensamiento y éste la pluralidad en la ciudad. Esto coloca a los hombres *meso to*, en un entre-sí inesencial. No es justicia la verdad del ser que determinaría categóricamente el ajuste del caos inicial, del abismo sin fondo del abismo humano, igualando el ser y el sentido, el origen del mundo y el origen de la institución. La justicia, el sentimiento de justicia, empieza por rechazar las pretensiones de esta razón única (*monos phronein*), como vimos en el origen de la tragedia. Esto es lo trágico. La democracia como régimen trágico. La libertad.

La pluralidad, la multiplicidad de los puntos de vista puestos en relación, es decir, pugnando por comunicarse, es la *multitud*. “La democracia es el poder de la multitud”, señala Spinoza. La multitud que habla y se persuade entre sí. Los muchos, iguales y libres. “Lo político en este sentido griego”, escribe Arendt, “se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio solo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad”<sup>168</sup>.

Y dice Arendt: “Lo decisivo de esta libertad política es su vínculo a un espacio”. El *ágora*. Pero no se trata de un espacio categórico y atemporal ni homogéneo: el espacio es *espaciamiento* temporal, la democracia consiste en la creación de lugares relativos a los hombres, y esto en un triple sentido: creados de, por y para la relación política entre los hombres, o sea, ciudadanos. “Para nosotros”, señala Arendt, “esto es difícil de comprender porque con el de igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad, malentendiendo así, en nuestro sentido de igualdad ante la ley, la expresión griega para una constitución libre, la *isonomia*”<sup>169</sup>. *Isonomia* no significa que todos tengan los mismos derechos, sino que todos tienen el mismo derecho a la actividad política. Esta actividad es

---

<sup>168</sup> ¿Qué es la política?

<sup>169</sup> ¿Qué es la política?

preferentemente la de hablar los unos con los otros. *Isonomia* es, para empezar, libertad de palabra (libertad de lenguaje), lo mismo que *isegoria*. La igualdad de derechos no consiste en tener los mismos derechos sino en tener igual derecho que los demás a compartir la ley, la plaza y la razón. Polibio las llamó a ambas *isologia*.

De manera que, según Arendt, “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 porque estaban vinculados a un proceso determinado no por el hablar [hablar-hacer] sino por el producir o el laborar. Las palabras en este sentido eran solo el sustituto de un hacer que suponía la coacción [la coerción, mejor dicho, porque en democracia lo que es coactivo es la ley, institución de la libertad] y el ser coaccionado”<sup>170</sup>.

En cambio, la libertad de hablar los unos con los otros, que solo es posible en el trato con los demás, consiste en “darse cuenta de que nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente. Solo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es ‘realmente’ al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre* él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla. Vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo lo mismo”<sup>171</sup>. Solo en esta diversidad del hablar sobre algo se adquiere la experiencia de cómo van verdaderamente las cosas en el mundo.

Hablemos por tanto de la verdad. Hay dos tipos de verdad, la científica y la deliberativa. La científica se alcanza por medio de lo que Aristóteles llama en su *Ética a Nicómaco* “contemplación”, que es lo que proporciona, a ratos, una vida feliz. Es la verdad suprema. La verdad deliberativa por excelencia es la verdad práctica (la otra es de índole técnica), que por su parte proporciona a medio plazo una vida buena, y que se alcanza por

---

<sup>170</sup> ¿Qué es la política?

<sup>171</sup> ¿Qué es la política?

medio de la virtud que Aristóteles llama “prudencia”. La prudencia ordena la vida práctica en la forma que en seguida acabaremos de ver. La prudencia es una verdad prioritaria, pero la ciencia posee la primacía de la verdad. Lo mismo que la medicina no tiene supremacía sobre la salud y, “en efecto, no se sirve de ella, sino que ve el modo de producirla”, la prudencia “da órdenes, por tanto, por causa de aquélla, pero no a aquélla”, señala Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, Libro VI, 13).

La virtud deliberativa por excelencia es la *prudencia* porque la prudencia, y en su más alto grado la prudencia práctico-política, es la virtud que pone en juego la libertad de hablar los unos con los otros sobre lo real en que consiste la política, la vida práctica común, la democracia. Para Arendt la prudencia consiste en “la facultad de *ver* los temas desde distintos lados, lo que políticamente significa que cada uno percibiera los muchos puntos de vista posibles dados en el mundo real a partir de los cuales algo puede ser contemplado y, mostrar, a pesar de su mismidad, los aspectos más variados (...) Puesto que para los griegos el espacio político-público es lo común en que todos se reúnen, solo éste es el territorio en que todas las cosas, en su completud, adquieren validez. Esta capacidad, basada en último término en aquella imparcialidad homérica que solamente veía un asunto desde el contraste de todas sus partes, es peculiar de la Antigüedad y hasta nuestros días todavía no ha sido igualada en toda su apasionada intensidad”<sup>172</sup>.

Por eso la democracia es la forma suprema de convivencia. *Convivencia* es otra palabra para la libertad política vinculada a un espacio, pero no al tipo de espacio de la ontología heredada que he criticado en otros textos, sino a un tipo de espacio creado por esa misma convivencia libre y por tanto a un espacio-tiempo propiamente político. La convivencia no se da en un espacio en el que el tiempo fuera únicamente su imagen móvil cuyo destino consistiera en darle perpetuo cumplimiento; el destino de la convivencia de los hombres libres en un espacio-tiempo relativo a esos mismos hombres es, en cambio, la misma convivencia libre que crea, a partir de la escisión intrínseca del coro que vimos al principio, en una temporalidad que es por-ser y a-ser, ese espacio propiamente político: el ágora (*a-chora*). El destino de la comunidad política, pues, es la misma comunidad que envuelve a sus ciudadanos, la simple convivencia, como vino a decir Zambrano en *Persona y democracia*. Respecto de esta *libertad política*, Arendt sostiene: “Ahora bien, esta libertad de

---

<sup>172</sup> ¿Qué es la política?

movimiento, sea la de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito, sea la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos [antes que cualquier otra cosa; recordemos que la conciencia es “un haz inextricable de remisiones a otra cosa que” (Castoriadis)], no era ni es de ninguna manera el fin de la política -aquello que podría conseguirse por medios políticos; es más bien el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. En este sentido política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político”<sup>173</sup>.

De modo que, después de todo, la prudencia es trágica porque “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, presupone un tipo de libertad que no estaba inmutablemente vinculada, ni espiritual ni físicamente, al propio punto de vista o posición”<sup>174</sup>. Esto es lo trágico: que no hay realmente un punto de vista propio o posición absoluta de un sujeto, ni por tanto verdad absoluta o propia de un sujeto. Hay algo absoluto en cada cual, dirá Zambrano, a lo cual sin embargo no se está inmutable ni indeciblemente sujeto, pues *esto* es precisamente lo que quiere decir y lo que se quiere mover: relativamente, subjetivamente, comúnmente.

La prudencia, la *phronesis*, escribe Arendt, consiste en “aquel discernimiento del hombre político (del *politikos* [del ciudadano], no del hombre de Estado, que aquí no existe), que tiene tan poco que ver con la sabiduría [científica] que Aristóteles incluso la remarcó como opuesta a la sabiduría de los filósofos [en nota a pie se ve qué dice exactamente Aristóteles<sup>175</sup>]. Discernimiento en un contexto político no significa sino

---

<sup>173</sup> ¿Qué es la política?

<sup>174</sup> ¿Qué es la política?

<sup>175</sup> “Es evidente también que no pueden la sabiduría y la política ser lo mismo, pues si se llama sabiduría al conocimiento de lo que es útil para uno mismo, habrá muchas sabidurías, porque no habrá una sola acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino una diferente para cada uno, lo mismo que no hay una sola medicina para todos. (...) Por eso de Anaxágoras, de Tales y de los hombres como ellos, dice la gente que son sabios, no prudentes, porque ve que desconocen su propia conveniencia, y dice de ellos que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos. La prudencia, en cambio, tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, y éste consistente en un bien práctico” (*Ética a Nicómaco*, Libro VI, 7). Luego Aristóteles dice: “Que la prudencia no

obtener y tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas. De esta *phronesis*, la virtud política cardinal para Aristóteles, apenas se ha hablado durante siglos. Es en Kant en quien la reencontramos en primer lugar, en su alusión al sano entendimiento humano como una facultad de la capacidad de juicio. La llama 'el modo de pensar más extendido' y la define explícitamente como la capacidad 'de pensar desde la posición de cualquier otro', pero desgraciadamente esta capacidad política kantiana *par excellence* no desempeña ningún rol en el desarrollo del imperativo categórico; pues la validez del imperativo categórico se deriva del 'pensamiento coincidente consigo mismo', y la razón legisladora no presupone a los demás sino únicamente a un yo-mismo [*Selbst*] no contradictorio. La verdad es que en la filosofía kantiana la facultad política auténtica no es la razón legisladora sino la capacidad de juzgar, a la cual es propio poder prescindir de 'las condiciones privadas y subjetivas del juicio'

”176

De todo esto es de lo que trata mi libro *Idea trágica de la democracia*, apelando por lo demás a un autor moderno que Arendt no menciona: a Spinoza. Y es que la capacidad de juzgar kantiana tampoco puede ser como tal sin más propiamente política, justamente porque prescinde de las condiciones privadas y subjetivas del juicio, en una operación inversamente simétrica a la de la razón legisladora (en este caso, pues, dando lugar a la especie posmoderna del *monos phronein*). El remedio al

---

es ciencia, es evidente. En efecto, se refiere a lo más particular, como se ha dicho, porque lo práctico es de esa naturaleza. Se opone, por tanto, al intelecto, ya que el intelecto tiene por objeto los principios o límites de los cuales no hay razonamiento” (*Ética a Nicómaco*, Libro VI, 8). Pero el intelecto no es, como dice Aristóteles, una virtud más, la quinta, digamos, sino la raíz de las otras cuatro virtudes (ciencia, sabiduría, técnica y prudencia), como ya he explicado en otros textos (por ejemplo en “Filosofía trágica también para la ciencia” o en “Ética de la intelección”). Por tanto, la prudencia no se opone al intelecto, sino que lo prolonga en la práctica, como aquello que en los apartados 9, 10 y 11 llama “deliberación” -que “no es todavía afirmación”-, “entendimiento” -que no es prudencia, porque ésta es normativa y el entendimiento discriminativo, pero que no viene a ser sino el uso de la prudencia “cuando habla otro”-, y finalmente “comprensión” -que “es el discernimiento recto de lo equitativo”-. Dice Aristóteles: “Todas estas disposiciones convergen lógicamente a lo mismo. En efecto, al hablar de comprensión, entendimiento, prudencia e inteligencia, atribuimos a las mismas personas el tener comprensión o inteligencia, así como el ser prudentes o tener entendimiento; porque todas estas facultades tienen por objeto lo extremo e individual, y es en saber discernir sobre lo que es objeto de prudencia en lo que consiste el ser inteligente, buen entendedor o comprensivo, porque la equidad es común a todos los hombres buenos en sus relaciones con los demás” (*Ética a Nicómaco*, Libro VI, 11). La prudencia es trágica porque la prudencia no deja de ser una prolongación práctica del intelecto o “intuición” de los límites de los que no hay razonamiento; también la llama “percepción sensible”, noción que en el apartado 8 había atribuido únicamente a la prudencia cuando la oponía erróneamente, como el mismo Aristóteles parece darse cuenta -”en efecto, también aquí hay un límite”- al intelecto; intuición en este caso “de las cosas prácticas”: “lo extremo, lo contingente y la segunda premisa”; “los principios del fin”, dice Aristóteles en el apartado 11. La prudencia es trágica al igual, pues, que la democracia: “Buscan, pues, los prudentes su propio bien, y se piensa que es eso lo que debe hacerse. De esta opinión ha venido el que se considere prudentes a éstos precisamente. Sin embargo, quizá no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica [economía] y sin régimen político [democracia]” (*Ética a Nicómaco*, Libro VI, 8).

<sup>176</sup> ¿Qué es la política?

nihilismo (pasivo) de la razón legisladora kantiana (fantasma absoluto del sujeto) no puede consistir en prescindir de tales condiciones -tan económicas, por lo demás, como le reprochó Marx a Hegel, aunque, ay, tan hegelianamente-, cosa obviamente imposible, para empezar, y que solo puede dar lugar precisamente a la absolutización de tales condiciones por el expediente de someter absolutamente el juicio a las mismas y de suprimirlo (Hegel, Comte, Marx, los nacionalismos particularistas, el relativismo posmoderno). El remedio al nihilismo pasivo estriba únicamente en el *nihilismo activo* (Nietzsche), en poner en práctica de la forma más adecuada posible tales condiciones privadas y subjetivas del juicio, como por lo demás explica muy bien Arendt en todas las citas anteriores.

Y es así como este discernimiento coincide con la libertad política en su figura más elevada al mismo tiempo que presupone la pluralidad relativa de los puntos de vista, y no ni un único punto de vista ni, por decirlo así, puntos sin vista precisamente en común. Dice Arendt: “En el sentido de la polis el hombre político era en su particular distinción al mismo tiempo el más libre porque tenía en virtud de su discernimiento, de su aptitud para considerar todos los puntos de vista, la máxima libertad de movimiento. Ahora bien, es también importante tener presente que esta libertad de lo político depende por completo de la presencia e igualdad de derechos de los muchos”<sup>177</sup>. Puede haber una suerte de objetividad científica de lo real, y este conocimiento teórico aporta felicidad como una especie de inmortalidad para mortales; en lo político la objetividad real solo puede darse como una universalidad subjetiva entre-otros-e-iguales, por así decir, que aporta meramente, si se quiere, pero nada menos, que una *vida buena*. Tan buena que a veces se la ha llamado también *feliz* -en este caso, de una felicidad práctica.

Por tanto, la democracia como régimen trágico de la libertad política es “una forma determinada de organización de los hombres entre sí y nada más” (Arendt). Dice Arendt: “Su lugar de nacimiento no es nunca el interior de ningún hombre, ni su voluntad, ni su pensamiento o sentimientos, sino el espacio *entre*, que solo surge allí donde algunos se juntan y que solo subsiste mientras permanecen juntos. Hay un espacio de la libertad: es libre quien tiene acceso a él y no quien queda excluido del mismo. El derecho a ser admitido, o sea la libertad, era un bien para el

---

<sup>177</sup> ¿Qué es la política?

individuo, bien no menos decisivo para su destino en la vida que la riqueza o la salud<sup>178</sup>. Todavía en Roma, en donde ya hacia el año 250 a. C. empiezan a escribirse tragedias (Livio Andrónico), el significado de este “espacio de la libertad” era determinante para el concepto de lo político, la cosa pública, la *res publica* o república.

Pero, vuelvo a repetir, no se trata de representar-decir “la cosa”, sino de interrogarla, alterarla y crearla. La actividad práctico-política (nuclearmente ética) implica menos la construcción de una cosa pública absolutamente homogénea o siquiera absolutamente transparente cuanto la creación de un espacio relativamente público de conversación ilimitada (libertad de lenguaje) y de saber compartido (ciencia, técnica y conocimiento práctico). La objetividad visible de lo real no puede dejar de ser políticamente para nosotros sino universalmente subjetiva (una *sojetividad*), esto es, concretamente -prácticamente- racional, sentido común trágico que abre el “espacio *entre*”-*los-hombres* eliminando el secreto de Estado como enemigo de la democracia sobre todo cuando el Estado mismo se torna secreto en tanto Sujeto que, radicalmente indecible, diría no obstante todo-lo-que-se-puede-decir.

### **Libros citados:**

*¿Qué es la política?*, Arendt

*Ética a Nicómaco*, Aristóteles

*Persona y democracia*, Zambrano

---

<sup>178</sup> *¿Qué es la política?*



## 8. AUTONOMÍA DE LA CONCIENCIA Y RELIGIÓN

Esquema básico: DEMOCRACIA

\*actividad: deseo-sentido común-imaginación-intelección: intuición de límites irrazonables (metacontingencia): ética

arte (creación): razón discursiva (razón dianoética, dialógica trivalente, semiótica triádica): lenguaje

filosofía-filofrónesis: técnica-práctica (contingencia: subjetividad)/método-teoría (necesidad: objetividad): comunidad económico-política/comunidad de científicos

educación-creencias\*

El hecho de que en este esquema básico \*actividad y creencias\* compartan un guión por uno de sus lados indica varias cosas. En *Idea trágica de la democracia* (en adelante ITD), en el punto en que empiezo a tratar de la conciencia y de la autonomía, rechazo la religión (su teología, más bien) en favor de una noción amplia de *arte*, no en el sentido del arte de las obras de arte, sino más bien en un sentido originario, como “principio” (*arkhé*), equivalente a técnica (*ars* como *tekhne*), pero que rebasa asimismo la noción antropológica o incluso paleontológica de técnica tanto como su comprensión práctico-deliberativa actual (tecnología). Por eso hablo de arte (y de *creación*) y no de técnica, aunque asumo no sin recelo la posibilidad de que se malinterprete este *principio* en un sentido estetizante de “arte moderno o contemporáneo” o de “metafísica artística”.

Ha sido común, sobre todo en la tradición de pensamiento española, colocar en este punto de la conciencia a la religión, como “esperanza de inmortalidad” (Unamuno), o bien a “Dios” como causa final, con valor

probatorio o demostrativo. Esto ha sido así desde Suárez hasta Zubiri<sup>179</sup>, e incluso todavía en Trías, por su errónea concepción del límite (wittgensteniana, pero del equivocado primer Wittgenstein): éste tiene que servir de sutura o encontrar su sutura *religiosa* ya en el mismo momento en que, por decirlo así, la intelección se tiene que poner a razonar (la concepción, por consiguiente, de su *razón fronteriza* no deja de ser, al modo heideggeriano, meramente sociológica). Con lo cual la razón y la fe, por decirlo así, vuelven a mezclarse de forma inadecuada, invalidando el trabajo de Averroes, Spinoza, Nietzsche mismo, etcétera.

Cuando la intelección, tras el primer proceso de representación-afección-intención en el que operan el deseo, el sentido común y la imaginación, puede ponerse a razonar, se pone a razonar *lógicamente*, y no religiosamente. Lógicamente surgen la conciencia y la autonomía, la conciencia autónoma, por medio de lo que socialmente llamo en ITD *arte*: arte de “socialización de la psique” (Castoriadis), principio ético y no religioso, por tanto, principio ético-político que cada conciencia autónoma encarna.

Vuelvo a la técnica: *arte* no es técnica pre-histórica (noción antropológica o paleontológica que es secundaria, aunque ciertamente relevante, con respecto a la noción filosófica primera que trato de exponer aquí) ni la técnica de una presunta historia natural concebida. Pues, en este caso, hay que recordar, como ha hecho Putnam en *El pragmatismo*, lo que señala Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*: en los juegos de lenguaje, y menos aun en el plano del azar, no se enseñan “técnicas” (el célebre aprendizaje biológico del algoritmo es solo una parte de la socialización). *Arte* tiene más bien que ver con lo que ya Peirce llamaba “hábito” (*tiene que o tendrá que ver con los hábitos prácticos, desde luego, e incluso con los métodos de la ciencia*). “Hábitos” que no podrán dejar de ser plásticos, nunca fijados del todo, precisamente porque proceden de este arte social (ética) de la intelección (Peirce: “El intelecto es la plasticidad del hábito”), representativa, afectiva e intencionalmente volcada *prácticamente* a razonar, dialogar, deliberar, contemplar, de forma igualmente común, y no a crear.

---

<sup>179</sup> La razón vital de Ortega, más *deportivo*, más moderno en esto, aunque todavía “idealista”, sería un poco la excepción, como se comprueba posteriormente en Zambrano, cuya “conciencia” es plenamente autónoma en *Persona y democracia*, si bien aun vinculada al modo de Gracián a una noción de “persona” que los análisis estéticos de su *razón poética* -esta vez ligados en cierto modo al “no sé qué” de Feijoo- no acaban de aclarar si rechaza el fantasma absoluto del sujeto, y por tanto cualquier especie de heteronomía, incluida la del misticismo.

Es curioso, sin embargo, que el pragmatismo americano siempre, desde Peirce y aun antes, haya hablado de “creencias”. Claro que en principio no se trata de creencias religiosas, en el sentido religioso en que entendemos esta acepción de “creencia”. Más bien se trata de un leve deje lockeano, psicologista, o humeano, deísta, o kantiano, como creencia racional o fe racional, bien es cierto que purgada de su “metafísica moral”, aunque mezclada con la tradición religiosa costumbrista, como ya he dicho, británica, pasada justamente por ese nuevo realismo que Peirce bautizó como pragmaticismo (“sentido común crítico”). Sin embargo, Peirce mismo cayó en la tentación, contra su propia máxima pragmaticista, de convertir este vago sentido de la “creencia” en lo mismo que la mayoría de la tradición filosófica occidental -y, como ya he dicho, la casi totalidad de la filosofía hispánica- siempre concluyó. En su artículo sobre “Un argumento olvidado en favor de la existencia de Dios” parece abandonar el pragmatismo que había fundado por su particular ilusión de sistema: el “idealismo objetivo”, en el que una nueva noción de “creencia”, si no religiosa, tanto peor teológica (teísta), suplanta definitivamente, como se ve, al conocimiento verdadero. Es lo que se ha llamado “metafísica científica” de Peirce, que James mejor que Dewey, pero igualmente ambos, rechazaron a tiempo.

Entonces, no porque no se enseñen “técnicas” nos vemos abocados, en este punto, a la mera fe religiosa. Ni tampoco las “creencias” son exclusivamente religiosas cuando se ha tratado de convertirlas en creencias “rationales” de cuño teológico, pues entonces no solo se suplanta el conocimiento verdaderamente racional, sino la religión misma, su práctica, su autenticidad y su utilidad.

En ITD apenas hablo de esta utilidad de la práctica religiosa, dedicado como estaba a separar claramente la filosofía de la teología según el designio de Spinoza. Pero está claro que no es el único malentendido que hay que evitar.

La religión, bien delimitada en este esquema básico que estoy presentando, tiene su ocasión cuando, *lógicamente*, los límites primeros y últimos de la intelección vuelven sobre su propia indeterminación lógica, sobre su propia irrazonabilidad. Aun hoy en día, cuando sabemos prácticamente tantas cosas, y podemos teorizar sobre algunas más, los límites del intelecto siguen sin cerrarse. Por historia natural, que es otro término para

“ciencia” (investigación, historización de la naturaleza), cabe entender, sin poder “concebirla”, esta “historia de la plasticidad del intelecto”, que obviamente empieza explícitamente en Grecia, pero que también obviamente ha sido presentida desde las primeras grandes civilizaciones de lo que llamamos “humanidad”, o aun antes. Y cabe suponer que ha sido presentida precisamente por la existencia de las religiones.

Cuando en ITD empiezo el punto dedicado a la conciencia autónoma, rechazo, con Castoriadis, el papel socializador de la religión en cuanto la religión -pero no solo la religión- socializa al individuo mutilando su imaginario radical. Frente al arte tal como lo entiendo *more castoridiano*, dando forma al caos original, la “religión” convierte por hipóstasis este caos en “Dios”, orden sin fisuras. En cambio, el arte da forma al caos en el modo del caosmos, tal como en el anterior punto del trabajo ha sido estudiado. En este sentido, reitero mi apuesta por esta amplia noción de arte como principio de autonomía colectivo-individual (ético-política), en contra de la “religión” y sus variados sustitutos.

Ahora bien, precisamente porque partimos de la intelección y no del mero razonamiento lógico, las creencias, el término “creencias”, y las mismas creencias religiosas, tienen pleno sentido aun en las democracias contemporáneas en las que vivimos. Porque seguimos partiendo de una intelección, explícitamente esclarecida y analizada desde Grecia hasta nuestros días, de lo real, lo real sigue su curso sin poder ser atrapado completamente por las redes de la lógica, aunque nuestra realidad (socionatural) sea mucho más amplia, esclarecida y compleja que la de los mismos Griegos. De ahí que, por una parte, sea perfectamente conveniente situar el término “creencia” en los lindes del conocimiento, tanto teórico como práctico, y por tanto de los hábitos, y en el umbral mismo de la transmisión de los hábitos del conocimiento (educación).

“Creencia”, en este punto, prolonga acumulativamente el mismo conocimiento, los hábitos del conocimiento, y su misma transmisión; o quizá mejor dicho, resulta de algún modo el basamento acumulado de la pura actividad que en el cuerpo de cada cual sigue su flujo representativo-afectivo-intencional en el proceso de intelección que no ha sido capaz de determinar lógicamente por completo lo real. Basamento de la actividad y “contorno”, por así decir, de los hábitos del conocimiento y del conocimiento mismo, esto es la “creencia”: a pesar de Newton, y más bien

con Lichtenberg y James, “hipótesis”, “suposición”, “presunción”. Esto en cuanto al sentido general de “creencias” cuyo arterisco final en el esquema básico entroncaría con el arterisco inicial de “actividad”<sup>180</sup>.

Pero, por otro lado, sería estúpido por nuestra parte, además de falaz, resignarnos a esta concepción genérica de creencia. Quiero decir que, también en este punto, aunque no exactamente como definición del término “creencia” tal como lo acabamos de ver, cuando nos referimos a las creencias, nos referimos *también* a las creencias religiosas.

En el marco historiográfico -basamento historiográfico- de la tradición filosófica occidental (no hay otra), estas creencias (contornos de pensamiento que implican datos y hechos históricos), y las creencias religiosas en concreto, son del tipo conocido siguiente: religión mitológica de la Grecia antigua, donde surge la filosofía y la democracia (Tales, y Clístenes *via* Solón), trasvasadas luego a Roma, donde la religión judía, por influencia de dicha cultura grecorromana, da origen en forma de profecía herética al cristianismo (Jesús de Nazaret), el cual, absorbiendo el *limes* imperial romano en forma de Iglesia de Roma, perdurará hegemonícamente, por encima incluso de la filosofía y de la democracia, y con el dogma de la persecución de los judíos, durante toda la era medieval hasta el Renacimiento. En aquel momento, humanismo, invención de la imprenta, descubrimiento de América por Europa, reformas protestantes del cristianismo (mitología germánica), e inicio de la era moderna. Nacimiento de la filosofía y democracia modernas (nociones de “dignidad humana” y de “tolerancia”). Ciencia moderna. Acomodación del judaísmo a la democracia moderna occidental (Spinoza). “Capitalismo” y judeocristianismo. Estados Unidos de América. Diversidad religiosa dentro del cristianismo protestante. Secularización de las instituciones y de las costumbres. Europeísmo (Nietzsche). Concilios vaticanos católicos. Globalización.

Como se ve, dentro de este marco hemos citado creencias y creencias religiosas para dar y vender (que Lutero no se enfade), y las creencias religiosas globalmente tomadas no solo se enmarcarían en este hilo

---

<sup>180</sup> Podría preguntarse a la manera puramente kantiana si esta noción de “creencia” no sería fuente de heteronomía. Mi respuesta es que en tanto creencia *extra limites* dicha noción pondría de manifiesto precisamente la existencia de los límites dentro de los cuales hacemos posible la conciencia autónoma. Esto no es muy diferente a la clásica “libertad de conciencia”. Podría suceder que la creencia suplantase directamente a la autonomía de la conciencia, pero más bien sucede, como veremos más adelante, que refuerza indirectamente dicha autonomía: la creencia sería de este modo algo así como una “posibilidad de autonomía”.

historiográfico que acabo de esbozar (cabría añadir a las antiguas religiones hindúes, chinas, mesopotámicas, budistas, amerindias, africanas, y, *last but not least*, el islamismo), aunque no por ello dejarían de poder enmarcarse, si fuera el caso, y como es el caso de casi todas ellas, dentro de la más amplia noción filosófica de “creencia” acorde con la democracia moderna (el grave caso del islamismo, religión que allí donde es oficial se muestra incompatible con el régimen democrático, salvo en Turquía e Irak, podría a medio plazo, tal vez, encontrar una especie de solución spinoziana: tal como el Islam pregona que Alá, al modo abrahámico de Yahvé, es lo que Spinoza llama Sustancia en su *Ética*, de Alá se seguiría por tanto la democracia como se sigue la democracia de la Sustancia de Spinoza. Pero quizá Mahoma tendría que haber previsto, como de algún modo previno Moisés, el advenimiento de un Hijo de Alá que permitiera este razonamiento).

Pero la noción filosófica de “creencia” que trato de analizar en esta nota no es una noción vacía que podría llenarse no ya con cualquier cosa sino con algún tipo de “pseudocreencia laica”.

Abogué en mi *Ensayo sobre el sentido común*, y sigo abogando, por una *sentimentalidad* propiamente *democrática*, y está claro que la experiencia de doscientos años, de dos mil años, con sus largos paréntesis y crisis recurrentes, de democracia y de filosofía, son un poso tanto más relevante para este caso que el de la misma tradición religiosa judeocristiana occidental. La misma democracia se perfecciona así, spinozianamente; crece como y hasta donde puede, hasta que de algún modo se ve obligada a modificar algunas cosas, para volver a crecer de un modo más perfecto de nuevo, conservándose.

Cada ciudadano, creyente religioso o no, lo sea en mayor o menor grado según el uso de su razón le indique su camino, posee, por eso mismo, una especie de poso credencial cívico, un contorno de creencias, digamos, propiamente *políticas* que le permite compartir un *credo* democrático, aunque sea bien cierto, como sostiene Kierkegaard, que cada hombre empieza su vida como tal desde cero, por así decir.

Pero, por otro lado, también es cierto que este mismo contorno de creencias políticas, este mismo poso de creencias racionales que tienen que ver con los hábitos de la convivencia democrática tal como es detallada en ITD, no se da *en la nada*, cosa que no sería lo mismo que el hecho de que

todo hombre empiece su vida como tal desde cero.

No solo es que sería impropio de la libertad política reducirse a una “creencia política” (“pseudopolítica”, más bien: esto vale sobre todo para las llamadas *ideologías*, por no mencionar a los totalitarismos): ya en *Ensayo sobre el sentido común* rechacé la posibilidad de “el-hombre-perfectamente-democrático”. Es que, tal como indica Wittgenstein, ciertas imágenes religiosas “se encuentran en las raíces mismas de todos nuestros pensamientos”, teniendo por ello un “peso humano” que hace que la imagen religiosa pueda “ser usada para obtener un rumbo y una orientación general para nuestra propia vida”.

Rectificando el determinismo del *Tractatus* que le obligaba, en el mejor de los casos, al silencio místico (hemos repetido una y otra vez que *se puede hablar* de lo que místicamente habría que callar, según el *Tractatus*), el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* comprende las imágenes religiosas (creencias religiosas, fe) como un juego de lenguaje *práctico* especialmente liberador, a diferencia de lo que ocurriría con lo que llama “metafísica” (con la que acaba caracterizando a su *Tractatus*)<sup>181</sup>.

Podría añadirse que, encontrándose en las raíces mismas del pensamiento, tales imágenes pueden usarse -de un modo genuinamente religioso, por lo demás, sin suplantarse al pensamiento filosófico- para *reforzar* la democracia y la libertad política, tal como un alumno mío de 14 años, Testigo de Jehová español, sostenía que su creencia le *ayudaba* a poner en práctica sus “costumbres cívicas”. Claro está que Wittgenstein y yo mismo, pues, pensamos concretamente en la tradición judeocristiana occidental, directamente vinculada de uno u otro modo a la libertad de la democracia. Pero globalmente es esperable que respecto de la democracia pudiera ser así para cualquier imagen religiosa del tipo que sea.

### **Libro de referencia:**

*El pragmatismo*, Putnam

---

<sup>181</sup> Las citas y su interpretación se las debo a Hilary Putnam (*El pragmatismo*). Putnam critica tanto la “metafísica” del *Tractatus* como la “anti-metafísica posmoderna” de Rorty, Derrida, etc.

## 9. ECONOMÍA GENERAL CONECTADA

Ya he aclarado en otro lugar qué entiendo por “capitalismo” cada vez que escribo esta palabra en mi trabajo. Al profesor Castoriadis, pese a haber sido el crítico más implacable del freudomarxismo europeo y del comunismo soviético -que él denominaba capitalismo integral-, la confusión entre capitalismo de libre mercado y oligarquía socialdemócrata estatista le duró toda la vida. No obstante, el punto del trabajo dedicado a la economía, “Economía general y trabajo creador”, merece una explicación más amplia.

Mi punto de vista económico en mi anterior trabajo *Ensayo sobre el sentido común* es ligeramente liberal. El punto de vista original de *Idea trágica de la democracia* es más bien libertario, pero no anarcocapitalista. De ahí que para designar a lo que básicamente se critica, el economicismo como disciplina académica y su aplicación en la esfera del Estado, se utilice la palabra “capitalismo”. Porque en cuanto doctrina de un fantasma absoluto del sujeto, el anarcocapitalismo también es rechazado. ¿Qué queda entonces? Queda llamar a las cosas por su nombre, y la cosa sobre la que trata este punto del trabajo recibe pura y simplemente el nombre de *economía*. Adam Smith habló del “capital”, pero nunca de capitalismo, porque como sostiene Friedman -quien en cambio, en contra del marxismo, sí utilizó la palabra capitalismo en su célebre *Capitalismo y libertad*-, la fuerza económica fundamental no es el dinero ni el capital, sino la capacidad de la gente para el intercambio voluntario y la cooperación, dinero mediante pero no únicamente sujetos a los valores pecuniarios.

Por tanto, en este punto del trabajo se analiza la economía, y se hace en el sentido de que no hay varios tipos de economía posibles dentro de un régimen democrático, sino solo la economía acorde con la democracia, que es la economía modernamente conocida como economía política, economía de libre mercado o capitalismo de libre empresa. La economía constituye, de hecho, la *prima facie* de la política, o, como alguien ha dicho, la geometría de la democracia (“geometría de la intersubjetividad”).

Por supuesto, otra cosa bien distinta es la posible diferencia entre la



economía y la crematística. Mi estudio de la economía en *Idea trágica de la democracia* empieza recordando la máxima de Aristóteles, “la vida es acción, no producción”. Y luego inmediatamente hace referencia a esta distinción entre economía (capitalismo, mercado, empresa) y crematística (especulación). La distinción no puede ser tajante, porque si bien la economía hace referencia en primer lugar a la administración de la hacienda familiar -en un periodo además en el que existía todavía la esclavitud-, la actividad económica abarca mucho más que el mero ámbito afectivo, casi informe, casi sin lugar, de la familia, y se despliega, pues, en su esencia, por el ámbito agórico, que es el lugar que propiamente le corresponde y que precisamente conocemos desde los tiempos de Grecia como mercado. Finalmente encontrábamos el lugar del poder político, la asamblea, elegida por los ciudadanos, pero el lugar donde, repito, *prima facie*, deliberaban los ciudadanos en tanto ciudadanos iguales era el ágora, el mercado. Las relaciones de trabajo entre ciudadanos que podían establecerse y desarrollarse en la esfera técnico-productiva del mercado, como ocurría a su vez con las familiares, eran de algún modo desiguales, pero nadie perdía por eso su condición de ciudadano, al menos a partir de una cierta edad en el caso de la familia, que se desplegaba ampliamente de igual a igual en la esfera agorística o deliberativa del mercado, impregnada naturalmente de afanes comerciales, luego representada por elección en la asamblea.

En este contexto, la crematística como degeneración especulativa de la economía y del dinero no era otro lugar diferente al mercado, pues el mercado incluía no solo la compraventa de cosas y útiles, o la charla informal entre ciudadanos, sino obviamente lo que hoy conocemos como Bolsa, el lugar de valoración del cambio y préstamo de dinero realizados en los bancos (si no me equivoco, entonces los bancos, o mesas de cambio, estaban dentro del mismo edificio conocido como Basileo, en uno de cuyos extremos se llevaba a cabo la actividad propiamente bolsística). Los bancos y la Bolsa no eran crematística, como a veces se ha tendido a creer, formaban parte del lugar propio de la economía con todas sus letras en cuanto lugar del dinero. La economía de la democracia griega no era desde luego una economía sin dinero. Pero a diferencia de las demás “economías” dinerarias del momento, la economía griega instituyó el valor relativo del dinero como expresión de su valor como medio utilizado entre hombres para sus relaciones económicas. El dinero no era un tesoro repartido por el Poder y únicamente utilizado y gastado según las órdenes

y permisos del Poder. El dinero era de los ciudadanos, el dinero, como propiedad privada, era público y compartido. Como medio de relación entre las actividades comerciales y productivas de los hombres, el dinero podía relacionarse con cualquier cosa en abstracto, y de hecho había sido esta capacidad relativa de abstracción el meollo de la aparición de la filosofía, de la matemática, de la física, y en fin, en el terreno práctico, de la democracia o política a partir de Tales de Mileto.

La crematística, como lado perverso de la economía, consistía básicamente en utlizar estas instituciones ciudadanas del dinero, bancos y Bolsa, para realizar otros fines distintos al fin de servir como mediación entre actividades económicas. El dinero pasaba a convertirse en un fin en sí mismo. Pero esta especulación, que traiciona el plano de inmanencia que como *prima facie* de la ciudad traza en primer lugar la economía, puede ser debida tanto a comerciantes especuladores, que no abrirían un mercado suficientemente libre, como al Estado. Al Estado, fundamental institución política de la democracia moderna, se le ha visto a menudo como baluarte frente a la crematística, pero lo cierto es que, al modo de los primeros Estados monárquicos modernos, su tendencia ha sido la de convertirse en el especulador principal, desvirtuando de cierto modo la libertad y la democracia. Y es este tipo de especulación financiera-estadista el punto de mira de mi crítica a lo que llamo “capitalismo” en el punto 4 del capítulo III de mi trabajo, o más concretamente “capitalismo de Estado” en el primero de estos textos complementarios. Como demuestra la experiencia, la terminología es lo de menos y una misma palabra puede querer decir dos cosas en boca de dos personas distintas que no se han puesto de acuerdo sobre el significado de esa palabra; por tanto, a partir de ahora y en este texto hablaré de economía de libre mercado y de capitalismo de libre empresa cuando explique mi propuesta de una *economía general conectada* contraria al capitalismo o capitalismo de Estado<sup>182</sup>. A ambos los denominaba economicismo en *Ensayo sobre el sentido común*.

Para comprender el significado de la economía general conectada nos remontaremos a Einstein y a su teoría de la relatividad restringida y de la relatividad general. A Einstein y a Bataille, miembro del Círculo de Sociología de París en los años 30. Análogamente a dichas teorías físicas

---

<sup>182</sup> Puede sorprender que, dicho esto, haya utilizado como libros de referencia para este punto del trabajo títulos tales que *Contra la economía y Capitalismo o libertad*, de los profesores Campillo y Beck respectivamente. En realidad, el trabajo de Campillo está dirigido contra la “economía restringida” que bien pudiera ser lo que llamo “capitalismo”, mientras que el trabajo de Beck desde cierto punto de vista no está alejado de una defensa del capitalismo de libre empresa.

Bataille distinguía, como es detallado en el trabajo, entre una economía restringida y una economía general que no solo daba cuenta de su dimensión homogénea sino también de la heterogénea, guiada no solo por el principio de utilidad o ganancia sino también por el de gasto o pérdida. Esto mismo podría corroborarlo Milton Friedman cuando escribía en *Libertad de elegir*: “El sistema de libertad de empresa es un sistema de *beneficios y pérdidas*”. Este tipo de economía general es el que es defendido en el trabajo, pero a día de hoy esta defensa debe ser corregida y ampliada.

El problema que plantea la economía general antropológicamente establecida por Bataille es el problema que plantea la relatividad general de Einstein. El problema de la relatividad general de Einstein es que solo es generalmente relativa por analogía según un principio de equivalencia por tanto falaz. La cuestión con la economía general de Bataille es que es doblemente analógica, en cuanto analogía pero no correspondencia de una teoría física determinada y en cuanto que el vínculo entre el principio de utilidad y el de gasto es analógico; el problema entonces no es solo, como apunta el profesor Campillo, la manera, festiva o violenta, en que este principio de gasto y también el de utilidad se despliegan, sino que nada les une en realidad, ni en el caso de una forma violenta ni tampoco -y esto es lo que quería demostrar Bataille- festiva. Así pues, en realidad no habría nada que gastar ni nada realmente ganado según esta economía general en verdad restringida -generalmente más restringida que las más restringidas de las economías capitalistas del tipo criticado. Este es el sentido de que a día de hoy sostengamos la defensa de una economía general *conectada*. Para que esto haya sido posible tuvimos que dar con una nueva teoría física del profesor Xavier Terri, que él denomina teoría conectada y que podríamos llamar teoría física de la conectividad según un principio de conexión.

Este no es el lugar para detallar en qué consiste esta teoría física que corrige la falaz relatividad general einsteniana así como el falso espacio absoluto newtoniano. A mi modo de ver, es una teoría correcta salvo en un par de detalles. El primero es la utilización como elemento de la notación de la ecuación fundamental del denominado por Einstein “tiempo propio”. Esto del tiempo propio es una falacia del tipo que fue criticado por La Mettrie cuando se burlaba de la pretensión de que la naturaleza pudiera dar las horas. El tiempo propio sería en todo caso el resultado en cada caso determinable de la ecuación fundamental. Pero Terri lo sitúa en la parte

inferior del quebrado en que consiste su ecuación fundamental. En su lugar, hay que poner la posición,  $dp$ , o sea, la posicidad. Solo de este modo lo cuántico y lo cósmico, lo micro y lo macro, pueden estar en verdad conectados, de un modo próximo a la ley de Bode. Solo de este modo la teoría de la conectividad cumpliría con el requisito epistemológico de la fundherencia (Haack), es decir, sería coherente a la vez que real (tendría un fundamento real). De momento la teoría de Terri es coherente y aun coherentista, pero irreal.

El segundo problema con la teoría conectista es que acorta el espectro lumínico de la velocidad del rojo (lento) al azul (rápido), dejando toda una última fracción del espectro lumínico de la rapidez al que le correspondería el color violeta. Esto es un detalle importante porque afecta al asunto de la violencia. Al no estirar suficientemente el espectro lumínico, la velocidad no se despliega hasta sus últimas consecuencias, y su retorno es violento en un grado mayor que el retorno violento ineludible -resto inasimilable, punto ciego, pero, podríamos decir, pacífico- de una velocidad estirada hasta el violeta. Del infrarrojo hasta el ultravioleta puede hablarse de velocidad legal en términos físicos. Más allá quedaría el fenómeno -¿podemos decir que es un fenómeno?- de la catástrofe ultravioleta. Más acá, no lo sé. Estirada hasta el violeta, la velocidad de la actividad económica sería agresiva (este movimiento físico es agresivo y quizá muy agresivo), pero no injustamente violenta del modo que mi trabajo deplora como lo sería si el límite de velocidad estuviese en el azul por no estirarlo hasta el violeta.

El problema de la teoría de Terri es que, del mismo modo que sigue conservando un tiempo propio einsteniano en su ecuación fundamental, conserva la creencia como principio de la realidad de la existencia del vacío. Pero el vacío es algo completamente inexistente, una noción totalmente ininteligible. Un imposible. Su teoría se hace más líquida aún, por así decir, pero en realidad en contra de su primera intuición: lo que hay, en los puntos cruciales de la velocidad (*ser*), es, o bien aceleración nunca igual a 0 (*por-ser*), o bien intervalo infinitesimal (intervalo elemental: *a-ser*). Lo que *no* hay (periodo no nulo como frecuencia) es vacío, lo que *hay* es infinitud (frecuencia infinita como periodo). Su teoría es tetradimensional en tanto se dan tres dimensiones físicas plenas y una cuarta dimensión metafísica, mental, operativa, humana, infinita, incluida en y no separada de la *physis* tridimensional. Una teoría físico-filosófica de la mayor acuidad que en el lugar de la relatividad general coloca un

relacionismo absoluto.

Es este relacionismo o relativismo el que caracteriza a la economía general conectada que voy a sostener. Es un spinozismo. Pero no es el spinozismo panteísta y por tanto falseado que Einstein heredó del idealismo alemán. No subyace ningún panteísmo que pudiera dar lugar a una teoría tetradimensional como la de Einstein, en la que las cuatro dimensiones son “físicas” y “reales”, acercando su física tan publicitadamente revolucionaria y moderna a la física antigua de Aristóteles en su versión tolemaica y a veces a la de Tomás de Aquino. Por eso dice Terri que en la disyuntiva entre Newton y Einstein, más vale escoger siempre la sencilla ecuación de Newton y lo demás tomárselo con calma.

El objetivo de Terri es salvaguardar lo que llama “tiempo privado” y que no deja de ser otro nombre para la libertad. Pero la privacidad o libertad propia de Terri se ve lastrada por los tres problemas que antes he mencionado. De algún modo sigue tratándose de una privacidad o libertad pasiva, de una “libertad de” pero no aun de una “libertad para” según la distinción de Fromm. Y el caso es que, del mismo modo que Nietzsche, como conclusión final de toda su obra, venía a postular el principio según el cual nada podía contrarrestar, transvalorar, subvertir el nihilismo pasivo que fue objeto principal de su crítica salvo un nihilismo activo, nada puede corregir una privacidad pasiva salvo una privacidad activa. Solo de este modo pueden la “libertad de” y la “libertad para” quedar unidas, no mediante el expediente de dar por sentada la “libertad de” (y desde luego en ningún caso por medio de la supresión de cualquier libertad personal en aras de una igualdad final tildada como “pública”) sino mediante la conexión que se produce por medio de la acción libre -y este es mi punto de partida precisamente, el hecho de que en la hora de la organización económica lo que los hombres hacen antes que nada es poner en cuestión el mismo modo de las condiciones de la organización históricamente heredada.

La economía general conectada es una economía de la privatización activa como única expresión posible de lo público. Lo público en democracia no es lo opuesto a lo privado. Lo público no es más que una privatización activa puesta en común. La falsa dicotomía entre público-privado queda de este modo abolida. Permanece el peligro de la privatización pasiva y estrecha, tanto como la amenaza de la publicidad totalitaria. La economía

general conectada es una economía absolutamente relativa, pero no por analogía. Es una economía general consistente por sí misma -o no lo es: esto también quiere decir que lo es independientemente de sí misma en la dimensión sólida que no es aceleración sino velocidad reducida a intervalo elemental (*dinero sólido* lo llama Friedman). En ambos casos es general (relativa) y así precisamente salvaguarda su heterogeneidad como libertad de elección (libertad de/para ganar, perder, ahorrar, gastar, invertir, consumir).

En esto sigue al pie la máxima pragmática de Peirce que fue citada en la introducción a este trabajo, subrayando que la “sensación como parte del pensamiento” es el sentido común que acompaña a la capacidad original de imaginar analizada en el capítulo que considero más importante de este trabajo. En este sentido, esta elección es creadora -creadora de fines por tanto no arbitrarios. Y lo que se elige en cada ocasión, antes que nada, es siempre una cierta “cantidad de imaginación” (Peirce). No solo imaginamos, afectando esta imaginación a nuestra facultad lógica, sino que podemos elegir la cantidad que queremos imaginar en cada momento. Precisamente la cantidad de imaginación puede ser elegida en intercambios voluntarios que no son obstruidos por el Estado, cuyos fines arbitrarios, en cambio, en cuanto separados de la interacción cooperativa voluntaria, suelen tener el medio objetivado del poder de controlar precios y salarios y en concreto del de emitir moneda, es decir, de decidir la cantidad de dinero supuestamente disponible más allá de la efectiva interacción económica de sus ciudadanos, dando lugar, como ha estudiado Friedman, a inflación, paro, estancamiento, burocracia, y en definitiva coerción a la libertad. La imaginación (flujo representativo/afectivo/intencional) es, en términos económicos, flujo de información.

El tiempo privado no puede ser más que activo porque la primera intimidad, como la primera omnipotencia psíquica, está perdida, abocándonos a la interacción. Si se corta o distorsiona el flujo de información, se está desvirtuando nuestra interacción. El tiempo privado (el tiempo propio), o es absolutamente relativo, o no lo es. Perfectivamente, se trataría de una interacción absolutamente relacionada. En este sentido, lo público no es más que la expresión de lo absolutamente privado. No una privacidad pasiva, menos aun una publicidad separada, sino una economía general que conecta lo micro y lo macro, los cuerpos

individuales y los mercados internacionales. Sin duda un enorme desafío pero que, como todo, solo depende de nuestro esfuerzo y comprensión mutua asumir.

No es nueva esta reflexión en la filosofía española. La Escuela de Salamanca, que abarca a juristas como Vitoria, a científicos humanistas como Pérez de Oliva, a poetas y retóricos como Fray Luis de León, a metafísicos como Suárez, ha sido reivindicada por los economistas de Viena o Chicago como precursora del monetarismo y de la teoría de precios. Su gran figura fue Mariana y su obra *Tratado sobre la moneda de vellón*. Pero fallecido repentinamente joven Pérez de Oliva, encarcelado Fray Luis, expulsado e ignorado Mariana, y huido Suárez, podemos entender que, por ejemplo en el caso de la economía, no hubiera otra gran figura posterior, salvo las consabidas excepciones, hasta Jovellanos en la época de las Sociedades Económicas de Amigos del País. El caso económico del Imperio español de Carlos V careció de continuidad y corrección: en primer lugar, aunque las primeras compañías de Indias eran privadas siguiendo el estilo de Portugal, a diferencia de las posteriores compañías holandesas y británicas, la Monarquía se reservaba la autorización de licencias sin las que no se podía comerciar, dando pie al monopolio; en segundo lugar, nunca se llegó a crear un banco moderno al estilo de los que se crearon en Amsterdam y Londres junto a sus Bolsas poco después de 1600. La deuda privada, en medio de múltiples guerras, solo era asumida por la Monarquía con más deuda, y el sistema se basaba en la pura imposición fiscal y no en la movilización del capital. De aquí la ruina, o al menos el estancamiento secular también en este campo.

La filosofía española no ha hecho un gran servicio a nuestra economía. Tampoco la contemporánea en su afán por reflexionar sobre la razón poética. Zambrano es su claro ejemplo, pese a escribir ese hermoso análisis de la democracia que he utilizado en mi trabajo. Ahora bien, la cultura no ha incluido en esta tradición algo tan elemental como la economía. Se ha preferido la estética o más en general, como ya he dicho, una suerte de metafísica artística. Material desde luego no faltaba. Todo el arte español desde el siglo XVI, y en especial, en los análisis de Zambrano, la mística y la novela y la pintura de la época en que precisamente el proyecto imperial de una monarquía católica entró en barrena. En este sentido, el análisis de la democracia realizado por Zambrano es correcto y profundo, pero incompleto: le falta lo esencial, su geometría. La economía.

Es curioso, porque el énfasis estetizante sobre la razón poética que ha proseguido hasta nuestros días en nuestras facultades de filosofía y humanidades olvida o ignora que el sentido originario de “poieo”, de donde procede poesía y poética, es el de la “producción” de los trabajos de los artesanos. Solo por analogía Aristóteles ampliará después la noción de técnica productiva al modo en que los artistas producían sus poemas, estatuas, etc.

Y en cambio, el punto de partida adecuado -aristotélico para más señas- en un análisis completo de la economía es que, en efecto, “la vida es acción, no producción”. La *prima facie* de la producción es la acción, la *praxis*. La acción es la virtud calculativa en el sentido deliberativo que por antonomasia corresponde a cualquier hombre, ni que sea, en el peor de los casos, por experiencia. El ejercicio de esta virtud es la prudencia, llamada también sabiduría práctica. La prudencia, antes que política, es personal, y naturalmente económica. Es política en un sentido personal, y es política también en un sentido institucional, como la prudencia de aquellos hombres que supuestamente dotados de una especial prudencia son elegidos como representantes políticos para la administración de los asuntos comunes por un determinado periodo de tiempo. La tradición filosófica española apenas se ha detenido en la crucial cuestión de la prudencia económica, personal y política en ambos sentidos.

Acción es el sustantivo del verbo hacer. Hacer es llevar a cabo: poner en práctica. Hacer es realizar, completar. En este sentido es el primer modo de darse cuenta y no hay otro punto del que partir. Otras formas más complejas de acción son las de reconstruir, reajustar, reentender, en las que la tradición del pragmatismo americano basó prácticamente toda su filosofía máxima. De hecho, esta tradición parte de un *a priori* pragmático, no lógico, sino meramente intelectual: “orientación intelectual” primera y última que lógicamente corresponde a un modo nuevo y anterior a la inducción y a la deducción. Es la *abducción*, también llamada retroducción. Esta “actividad intelectual” es la que da prioridad al hacer (*praxis*), y por tanto al *presente*. Como fundamental actividad intelectual aspira sobre todo al conocimiento científico, por retroducción ella misma teñida de ciencia. Pero su prioridad es la virtud de la prudencia práctica, porque su posible vida mortal es anterior a su necesaria eternidad.

La producción es también como la prudencia una virtud que opera en el



mundo humano de lo posible, pero a diferencia de la prudencia, no delibera sobre medios que son sus propios fines (o, mejor dicho, fines que son iguales que sus medios), sino sobre cómo lograr determinados fines con determinados medios distintos a esos fines. En la prudencia, en la acción humana, el fin y el medio son lo mismo, mientras que en la producción, el fin y el medio son distintos (por ejemplo, caminar en un caso, y fabricar una bicicleta para desplazarse en el otro). Hay un problema cuando en la producción, y en la producción incluye Aristóteles la organización y la administración, los medios se convierten en fines en sí mismos o, como se dice en el trabajo, se absolutizan, llegando a justificar cualquier fin o pervirtiendo el fin primeramente establecido, su deliberación y su consecución. Este es el mayor problema señalado en el punto 4 de mi trabajo.

Precisamente la economía de libre mercado o el capitalismo de libre empresa, que he intentado fundamentar filosóficamente mediante la propuesta de una economía general conectada, es el sistema que mejor evita estos problemas y que, en cambio, no solo preserva mejor la libertad de acción (la acción libre sin fin preestablecido) sino también la producción libre, o lo que en mi trabajo llamo trabajo creador.

La defensa del sistema de mercado libre que Friedman llevó a cabo se basó sobre todo en su teoría de los precios. Según Friedman: “Los precios desempeñan tres funciones en la organización de la actividad económica: primero, transmiten información; segundo, aportan el estímulo para adoptar los métodos de producción menos costosos, y por esa razón inducen a emplear los recursos disponibles para las finalidades mejor remuneradas; tercero, determinan quién obtiene las distintas cantidades de producto, la llamada ‘distribución de la renta’. (...) Si se evita que los precios afecten a la distribución de la renta, entonces no podrán utilizarse para otros fines. La única alternativa es el sistema de mandato”. Un sistema de precios libres garantiza en cambio que el trabajo sea también libre, al menos, y no ha sido nunca irrelevante, tampoco hoy en nuestros Estados del bienestar, en el sentido de no estar sometido a un sistema de mandato.

Solo me queda una duda en esta cita de Friedman y es la razón por la cual, en la primera versión de mi trabajo, mencioné la crítica de Castoriadis, entre otros, al trabajo asalariado (por cuenta ajena), y la propuesta

alternativa de una igualdad de salarios. Esto es sin duda algo que espantaría, con razón, al profesor Friedman, tanto si se tratase como en Castoriadis de un delirante salario máximo igual para todos como en el caso, también mencionado en nota a pie de página, de un ingreso mínimo universal garantizado. El primero de los sistemas llevaría a un sistema de mandato. El segundo de los sistemas, en parte ya aplicado mediante los salarios mínimos, funcionaría como funcionan la mayor parte de subvenciones del Estado del Bienestar: quitando dinero a los pobres para dárselo a los menos ricos que los muy ricos, manteniendo a los pobres en su pobreza y aun agudizándola, y limitando la riqueza a los menos ricos que los muy ricos y a éstos últimos a costa de la libertad y de la riqueza general. Contra esta segunda propuesta, Friedman planteó su impuesto negativo sobre la renta integrando el sistema de subvenciones en el sistema impositivo.

La provocación de Castoriadis presenta pese a su extravagancia un cierto argumento. Y es que en la cita de Friedman: "... emplear los recursos disponibles para las finalidades mejor remuneradas" hay una ambigüedad que da pie a este tipo de provocaciones. No es cuestión de distribución de la renta. Quién sabe si adicionalmente a la percepción de un salario máximo igual para todos, los participantes no hubiesen creado un mercado libre alternativo de modo inverso al que creaban los suecos mediante el trueque y favores parecidos *contra* su Estado del bienestar en los años 70. En todo caso, esto hubiese creado un mercado dual, un dualismo en el mercado tendente a distorsionarlo injustamente, como es muy típico de un pensador de tradición francesa. Sin embargo, la ambigüedad permanece en la cita de Friedman: ¿los recursos disponibles se emplean de la mejor manera para finalidades mejor remuneradas dadas?

Si fuera así, como provocación intelectual no me parecería mal este igualitarismo dual de Castoriadis, al estilo de las propuestas minoritaristas de Deleuze (con el peligro en este caso de monopolios minoritarios o de monopsonios). La idea básica es que "los recursos disponibles" tendrían que emplearse mejor, más eficazmente, de tal modo que como resultado determinarían cuáles son "las finalidades mejor remuneradas" y por tanto la distribución de la renta en un momento dado y no al revés, como parece dar a entender la cita, en el sentido de que serían las finalidades remuneradas las que determinarían a través de la información de los precios cuál es la mejor manera de emplear los recursos disponibles.

El caso es que en principio esto es literalmente lo que afirma Friedman, pero su afirmación debe ser matizada. Estas tres funciones de los precios están interrelacionadas. Por tanto, los precios actuales no tienen por qué determinar cuáles van a ser las finalidades mejor remuneradas ni la distribución de la renta por medio de un empleo de los recursos ya predeterminado, dado que precisamente los precios son libres en un mercado libre de libre oferta y demanda. Es decir, en un mercado de competencia. Económicamente, la función de la competencia consiste, pues, en adaptarse productivamente a los cambios que sobrevienen en una sociedad dinámica, en la que, repito, hay libre oferta y demanda variable. Desde el punto de vista de la libre empresa, estos cambios pueden ser adaptativos o pueden ser originalmente creadores. Radicalmente, todos lo son. No se trata simplemente de que los recursos actúen objetivamente como medio para adaptarse a finalidades ya establecidas históricamente por los precios, sino de poner en cuestión ese mercado dado, tener la opción de abrirlo, y hacer historia, reorganizando las condiciones en las que se produce y los modos de producción, planteando nuevos fines -nuevos productos- para los cuales pueden emplearse los recursos disponibles en cierto modo *contra* la información transmitida por los precios actuales, las actividades mejor remuneradas actualmente y las rentas más altas de ese momento dado. No de otro modo se ha producido en la historia de la humanidad el avance tecnológico y hoy en día lo que conocemos como innovación. Para ello no hay receta milagrosa salvo el trabajo duro y la asunción de riesgos.

En este sentido, un mercado libre es el mejor modo de incentivar y asegurar un trabajo creador, un trabajo libre que correspondería a lo que entendí en su día como “empresarios de otra índole” (Beck) más allá del mandato estatal. *Laissez-faire, laissez-passer*. Desde luego no es de esperar que los empleos por cuenta ajena vayan a desaparecer, pero un mercado de libre competencia cuantitativa es la mejor garantía de que en efecto el trabajo no se convierta en trabajo esclavo o en paro (pobreza). La cualidad humana es múltiple y mejora con la experiencia. Tiene razón Friedman cuando dice que solo cabe comparar lo real con lo real. Otra cosa es la relevancia que para la cualificación y aun cualidad humana de un trabajo aun asalariado sigue teniendo la calidad del sistema educativo. Quien tenga oídos, que oiga. Y el lector desprejuiciado que quiera conocer el sistema de libre elección educativa mediante el sistema de vales que lea a

Friedman y que lo entienda.

Otro planteamiento clave de mi trabajo fue el de la cuestión ecológica. También aquí el profesor Friedman tiene algo que decir en su exposición de la teoría de las externalidades o del efecto de vecindad. La mano invisible de Smith no llega a todos lados y existen “fallos del mercado”. Otra cosa es que los también existentes “fallos del Estado” puedan ser una solución ni siquiera igual a la mano invisible. No obstante, Friedman acepta e incluso reclama el interés del Estado por esta cuestión. Su receta en este caso es bien sencilla y se resume en un impuesto mesurado sobre los vertidos contrario al control gubernamental de la contaminación. La clave para Friedman estriba en plantear el asunto en términos de márgenes de actuación según niveles variables de contaminación, y no en términos de obligado cumplimiento que crean “una situación que refleja crimen y castigo en lugar de compra y venta”, basándose en “lo correcto o lo erróneo, en vez de en más o en menos”. Friedman se muestra dispuesto a introducir una cierta disciplina legal, pero evaluable en términos de la filosofía del derecho de Spinoza de tal modo que el enfoque se centraría en los incentivos económicos más que en el control, la prohibición y la sanción. La filosofía del derecho de Spinoza podría resumirse en aquella idea según la cual una ley cuyo mínimo incumplimiento supusiera una rebelión es una ley injusta.

Los consumidores son los primeros demandantes de contaminación. De ahí que yo abogara entonces por una forma de vida de consumo más frugal y por el fomento previsor del ahorro. En todo caso serán los consumidores los que pagarán finalmente el impuesto en forma de precio más elevado del producto. Los ahorros pueden perderse al ver reducido su valor. Y quizá prefieren precios más baratos. No tiene sentido en esta situación alentar la demanda cuando la oferta está controlada, ni que sea mínimamente. Pero un mínimo control se hace necesario, y por tanto la demanda no debe ser alentada por el controlador, sino en cualquier caso informada y dejada entonces a su libre desenvolvimiento responsable, sabiendo, los consumidores, que pagarán más si hay más contaminación de la que están dispuestos a pagar ahora sacrificando ciertas cosas. O sea, sabiendo que tendrán que sacrificar muchas más cosas si la demanda aumenta por encima del nivel que ahora quieren pagar. Es decir, que no habrá aumento de demanda sin coste material correspondiente. ¿Se lanzará la gente estimulada por los controles a demandar desenfrenadamente

cualquier cosa? Es sensato pensar que con esta mínima recomendación o sugerencia, la indicación les hará actuar sensatamente y la respuesta será negativa.

La economía es, como ya he dicho, la *terra prima* de la vida cotidiana y por tanto de la historia, que estudia la historiografía, desde aquellos primeros “grafos existenciales” (Peirce) que implicaban una primitiva forma de cooperación voluntaria a la hora, por ejemplo, de ir a cazar los alimentos y las primeras ropas. Como es sabido, Unamuno, mucho más recientemente, habló de la intrahistoria como de aquella suerte de historia inconsciente de los pueblos y de las personas que no aparece en la historiografía, o que cuando aparece lo hace de forma distorsionada. Esto realmente sería el caso en que dejaría de ser intrahistoria y pasaría a ser, más o menos verazmente, historiografía. Ahora mi propuesta apuntaría a entender la historia que se hace que la historiografía que la estudia como una extrahistoria de modo inverso al del profesor Unamuno. La extrahistoria no sería la oculta intrahistoria que merece ser sacada a la luz de la historiografía, ni en forma colectiva ni en forma de mini-historias personales. Desde luego, la mera existencia de ambas no es desdeñable. Pero en realidad no forman parte de la dimensión heterogénea de la historia, que cabe calificar como transhistoria en tanto producto de la transacción de los individuos en el tiempo. La extrahistoria sería el lado heterogéneo, propiamente histórico de la historia, propiamente creador de historia, apertura repentina y momento revolucionario. Inmediatamente establecido como historia en su dimensión conjuntista-identitaria, homogénea, la extrahistoria nunca sería no obstante exhaustivamente absorbida por ésta en tanto que su efecto excedería tal dimensión viniendo de una extra-causa, en el sentido de creación *ex nihilo* del imaginario tal como ha sido analizado en el segundo capítulo de este trabajo. La vida económica tiene su intrahistoria y sus mini-historias, las de los negocios familiares, pongamos por caso, sus éxitos y sus ruinas, y la del viejo molinero italiano. Pero la vida económica del capitalismo de libre empresa es extrahistórica. La economía del sistema de libre mercado es esencialmente extrahistórica en el sentido de que consiste en un lugar de interacción humana cuya esencia es permitir y aun incentivar la apertura humana de la historia a través de la competencia y la cooperación voluntaria. En este caso la historiografía no es una bolsa de opiniones o ideologías de la “historia concebida” sino un reflejo tanto más claro y transparente de la realidad histórica cuanto más irreductible se considera

en último término la capacidad creadora de los hombres, esto es, su libertad. La gran historiografía económica, como la de Milton Friedman, lo ha demostrado con creces.

Un último efecto pernicioso del control del Estado en una sociedad que padece lo que el periodista Walter Lippmann llamó “el mal de una sociedad sobregobernada” es la inducción al desánimo que ese control ejerce sobre la libertad de expresión de los ciudadanos. No es un efecto menor ni está desligado de la economía de un país. No solo se trata del control de la libertad económica por parte del Estado, ni de la inflación o del proteccionismo. Se trata del paro. En España, al mal de la sociedad sobregobernada debemos añadir el mal de la sociedad sobreprotegida, incluyendo territorialmente a esa cobarde violencia doblemente restringida (por excluir el principio de pérdida y por excluir la velocidad mayor legal) del terrorismo. En los últimos 30 años de sistema democrático, nuestro país ha mantenido una tasa de paro media no inferior al 15% aproximadamente y además se ha tratado de un indicador económico caracterizado básicamente por la inestabilidad y la inequidad. Decía Pericles, que no será tachado de conservador, que no era vergonzoso ser pobre, pero era vergonzoso no querer salir de la pobreza. Culpando a los “padres pobres”, como señala Friedman, dándoles dinero pero sin permitirles disciplinarse, y por tanto, a fin de cuentas y como demuestran las cifras, extrayéndoselo, el Estado fracasará una y otra vez en sus guerras contra la pobreza, arruinándonos de paso a todos, y sobre todo, más aún, induciéndonos al desánimo en la práctica de la libertad, esto es, pervirtiendo y desbaratando las virtudes cívicas que sostienen el sistema democrático.

Está claro que no está claro que este sea el camino a seguir, justamente el de la obstrucción o “estancamiento del flujo de información transmitida por el sistema de precios” (Friedman) que provoca siempre respuestas erróneas por parte de los agentes económicos, incluidos los profesionales y participantes de la tan valiosa libertad de prensa o de comunicación, al afectar negativamente a la misma libertad humana de lenguaje.

### **Libros de referencia:**

*Libertad de elegir*, Friedman

*Tractatus physico-philosophicus*, Terri

*Primera versión de Idea trágica de la democracia, Villanueva y la  
Geltrú/Vilanova i la Geltrú, 2002-03*

*Primera revisión, Alicante/Alacant, 2007*

*Segunda revisión, Elche/Elx, 2009-2010*

*(Textos complementarios: 2002-2010)*

## BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, THEODOR W.; HORKHEIMER, MAX; *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998.

AGAMBEN, GIORGIO; *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 1996.

APPIAH, KWAME A.; *Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers*, Norton, Nueva York, 2006.

ARENDT, HANNA; *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997.

ARISTÓTELES; *Metafísica*, Espasa, Madrid, 1999;  
*Política*, Alianza, Madrid, 1998.  
*Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1999.  
*Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid, 2003.

AUGÉ, MARC; *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1998.

AZÚA, FÉLIX DE; *Diccionario de las artes*, Planeta, Barcelona, 1995.

BATAILLE, GEORGES; *El aleyuya y otros textos*, Alianza, Madrid, 1988;  
*El Estado y el problema del fascismo*, Pre-Textos, Valencia, 1993.

BAUMAN, ZYGMUNT; TESTER, KEITH; *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Paidós, Barcelona, 2002.

BECK, ULRICH; *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms*, Paidós, Barcelona, 2002.



BOECIO, SEVERINO; *La consolación de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1999.

BOËTIE, ETIENNE DE LA; *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra Uno*, Tecnos, Madrid, 2001.

BROTONS, JOAQUÍN E.; *Ensayo sobre el sentido común (dirigido a la multitud)*, Bubok, Sevilla, 2008.

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.

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.

DEWEY, JOHN; *Human nature and conduct*, Dover, Nueva York, 2002;  
*La opinión pública y sus problemas*, Morata, Madrid, 2004.

DUQUE, FÉLIX; *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Nobel, Oviedo, 2003.

EMERSON; RALPH W.; *Confía en ti mismo*, Ediciones 29, Barcelona, 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.

FRIEDMAN, MILTON; *Libertad de elegir*, Faes, Madrid, 2008.

FROMM, ERICH; *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 2000.

GÓMEZ PIN, VICTOR; *El drama de la ciudad ideal*, Taurus, Madrid, 1995.

HABERMAS, JÜRGEN; RAWLS, JOHN; *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.

HEGEL, G. W. F.; *Fenomenología del espíritu*, FEC, México DF, 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.

MACHADO, ANTONIO; *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo. 1936*, Alianza, Madrid, 1998.

METTRIE, JULIEN OFFROY LA; *El hombre máquina. El arte de gozar*, 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.

PAZ, OCTAVIO; *El arco y la lira*, FCE, México DF, 1992.

PLATÓN; *Diálogos V*, Gredos, Madrid, 1992.

PUTNAM, HILARY; *El pragmatismo. Un debate abierto*, Gedisa, Sevilla, 2006.

RORTY, RICHARD; *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002.

ROSSET, CLÉMENT; *La fuerza mayor*, Acuarela, Madrid, 2000.

RUSSELL, BERTRAND; *Respuestas a preguntas fundamentales sobre política, sociedad, cultura y ética*, Península, Barcelona, 1997.

SÁNCHEZ FERLOSIO, RAFAEL; *El alma y la vergüenza*, Destino, Barcelona, 2000.

SAVATER, FERNANDO; *Idea de Nietzsche*, Ariel, Barcelona, 2001

*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.

SENNETT, RICHARD; *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2001.

SEVERINO, EMANUELE; *El parricidio fallido*, Destino, Barcelona, 1991.

SCHELLING, F. W. J.; *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989.

SCHOPENHAUER, ARTHUR; *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México DF, 1997.

*Sobre la Filosofía de Universidad*, Tecnos, Madrid, 1991.

SLOTERDIJK, PETER; *Extrañamiento del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2001;

*Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2001.

SPINOZA, BARUCH; *Ética*, Alianza, Madrid, 1996;  
*Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986;  
*Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986.

TERRI, XAVIER; *Tractatus physico-philosophicus. La teoría conectada*, Bubok, Sevilla, 2008.

TRÍAS, EUGENIO; *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999.

UNAMUNO, MIGUEL DE; *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza, Madrid, 1997.

VARELA, FRANCISCO J.; *La habilidad ética*, Debate, Barcelona, 2003.

VIRNO, PAOLO; *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003;

*Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.

VV. AA, *Los filósofos presocráticos III*, Gredos, Madrid, 1997.

VV. AA, *Manifiestos del humanismo* (edición de M. Morrás), Península, Barcelona, 2000.

VV.AA, *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento, n° 212: Charles Sanders Peirce. Razón e invención del pensamiento pragmatista* (coordinadores: J. Nubiola y F. Zalamea), Rubí, Barcelona, 2006.

WITTGENSTEIN, LUDWIG; *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1995.

ZAMBRANO, MARÍA; *Persona y democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988.

*“e querrán más amar a sí mesmos que al pecado:*

*(...)*

*Palabras es del sabio e díselo Catón:  
que ome a sus cuydados, que tiene en corazón,  
entreponga plazer e alegre la rrazón  
ca la mucha tristeza mucho pecado pon’.*

*(...)*

*en tal manera tema el que bien quiere bevir,  
que non pierda el esfuerço por miedo de morir”.*

Juan Ruiz, arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*



Idea trágica de la democracia es una investigación filosófica sobre la democracia. Aporta una nueva teoría del conocimiento y profundiza en una teoría de la acción fundamentada en la libertad. Su autor de referencia es Castoriadis.

En el contexto español supone una corrección implícita del krausismo de Sanz del Río, del tragicismo de Unamuno y en algún aspecto del liberalismo de Zambrano. Esto quiere decir que se rechaza el idealismo kantiano, el historicismo hegeliano y el socialismo.

Sus referencias clásicas son Aristóteles, Spinoza y el pragmatismo americano.