

Astrolabio. Revista internacional de filosofía
Año 2009. Núm. 8. ISSN 1699-7549. 1-15 pp.

Antropología de la tragedia

Ximo Brotons¹

Resum. En este artículo se traza una introducción a las cuestiones que el autor analiza en su libro *Idea trágica de la democracia* (Sevilla, Bubok, 2008), y que se resumen en una reflexión sobre las relaciones entre la cura de sí y el cuidado por la libertad política. Aquí se presenta el planteamiento antropológico de dicha idea de la democracia: la asunción de nuestra mortalidad y la "segunda inocencia" del ateísmo nietzscheano.

Palabras clave: Humanismo trágico, vitalismo político, libertad, autonomía, individuo.

Abstract: The author herein draws an introduction to the capital ideas about democracy as discussed in his book *Idea trágica de democracia* (Sevilla, Bubok, 2008), which can be summarised as the exploration of one's own care and the care for political freedom. In this paper he explores the anthropological findings of the idea of democracy: assumption of our mortality and humans' 'second innocence' as found in Nietzsche's atheism.

Key-words: tragic humanism, political vitalism, freedom, autonomy, individual.

“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*

LA 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 apercibimos de nuestra propia muerte, no de la idea de muerte en general o *in abstracto*, sino de la muerte misma de cada cual, de la muerte que acabará con la existencia y la vida de cada

¹ Ximo Brotons es Doctor en Filosofía, ha colaborado en *Archipiélago*, *El Viejo Topo* y en la extinta revista de cultura *Lateral*. Ha publicado *Ensayo sobre el sentido común* (Vilanova i la Geltrú, El Cep i la Nansa, 2003, y actualmente publica sus libros en el sitio web www.bubok.com.

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 deseo², por cuanto la conciencia de sí y por tanto de la propia muerte parte del conocimiento del cuerpo, es decir, de lo que en la historia de la filosofía se ha dado en llamar *sentidos*. Principalmente 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-abismal que constituye tanto lo humano como lo mundano. Antes que Schopenhauer, aunque deudor todavía de una voluntad deliberadamente teológica, el pensador alemán Friedrich Schelling trató de subrayar esta carencia de fundamento que nos subyace: “Tras el hecho eterno de la auto-revelación, 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

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

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 decidirse³. ¿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? Un gran pensador del siglo XX, Wittgenstein, señala en la proposición 5.632 del *Tractatus Logico-Philosophicus*: “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo”. Pero desde un punto de vista estrictamente trágico, el sujeto se define más bien como la herida del mundo, es decir, el sujeto tiene una herida que desgarrar la muda totalidad mundana⁴. 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

3 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 inmanente, 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.

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

cuerpo y de su voluntad⁵. 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 la herida que traspasa al mortal pone al descubierto, asimismo, su carencia de fundamento. El sujeto, límite abierto de un mundo en falta, resulta *effectum sui*. En este sentido lo caracteriza oportunamente Eugenio Trías en 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 la Universidad*).

⁵ La noción de “límite abierto”, o de “límite indeterminado”, pretende modificar y dotar de cuerpo a la idea wittgensteniana de límite (de la que E. Trías tanto se ha servido para elaborar su particular filosofía del límite). Lo que en el sujeto es límite es su cuerpo: que lo limita en cuanto “no podemos salir de nuestro cuerpo”, como sabía Montaigne, pero que lo indetermina o lo abre a la libertad en cuanto “nadie sabe lo que puede un cuerpo”, como intuyó genialmente Spinoza en una frase de vastas y fértiles consecuencias.

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 Kant⁶, 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”.

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

⁶ “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*).

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 expone 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 (apuntamos 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 epicúrea⁷ 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 externa⁸. 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,

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

8 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*”.

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”⁹) ha sido otra bien distinta. Entre las numerosas diatribas que en este sentido ha lanzado Castoriadis a la acción encubridora de la religión, 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, podemos abogar con Deleuze por un *spatium* intenso en lugar de una *extensio*: en *Mil mesetas* lo propone

9 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.

como encuentro de cuerpos sin órganos a crear, en lugar de un organismo y una organización de lo que hay¹⁰.

¿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 alumbra 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”.

FILOSOFÍA Y DEMOCRACIA

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 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 (*anthropos*) 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.

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

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 orden-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 (*sofía*) 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 religioso.

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 humana¹¹ 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.

11 “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*.

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 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 cosmopolita¹² para la autonomía vital de los individuos puede la sociedad autolimitarse y domesticarse sin coerción, es decir, pueden los individuos vivir racional y cuerdamente conservando el riesgo trágico de su libertad. Dos tradiciones de pensamiento occidental bien definidas aunaría, 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 *Espinoza* y su tenaz defensa de la *libertad política*, podemos establecer una línea de pensamiento que recorre la historia de la filosofía desde Demo críto, Epicúreo y Lucrecio, y la Sofística antigua (Prota oras), hasta el humanismo, el liberalismo y, ya en el siglo XX, algunos desarrollos críticos de la Escuela de Frankfurt y especialmente la obra de Ana Arrendé, exiliada en EE.UU.

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 antes 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

12 “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.

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.