

EL SENTIDO POLÍTICO DE LA DEMOCRACIA: *BILLY BUDD VS. WITTGENSTEIN*

JOAQUÍN BROTONS

Resumen: Este artículo propone una primera aproximación a la relación entre filosofía y democracia mediante la negación del mito de lo indecible. Con el fin de considerar la heterogeneidad del ser y el papel de la conciencia como clave en el nacimiento de la democracia. Posteriormente analiza el carácter de una sociedad autónoma, donde la libertad define la esencia política del hombre. Finalmente trata la cuestión de la libertad de pensamiento y opinión que se da en la democracia.

Abstract: *The article presents a first approach to the relationship between the philosophy and the democracy through the denial of the unspeakable. In order to consider the heterogeneity of being and the role of conscience as key in the birth of democracy. Afterwards, the article analyzes the character of an autonomous society, where freedom is the political essence of humans. Finally, the article deals with the question about the freedom of thought and opinion which occurs in the democracy.*

Palabras clave: Política, democracia, filosofía, indecible.

Key words: *Politics, democracy, philosophy, unspeakable.*

1

“Nos podemos criticar”, G. H. MEAD,
citado por Deledalle en *La filosofía de los Estados Unidos*

Vamos a intentar realizar una primera aproximación a la relación entre filosofía e institución democrática de la sociedad. Y el primer mito que recusaremos será el de *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, el caos, el abismo o lo sin fondo del mundo, o bien lo inconsciente, el imaginario radical o el deseo del hombre. Lo irracional y lo inconmensurable, en suma, proporcionan a Wittgenstein la idea siguiente: “Lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar” (*Tractatus Logico-Philosophicus*). Wittgenstein y toda la ontología unitaria del ser-determinado promueven con esta proposición el enmascaramiento de la tierra indefinida sobre la que los hombres pueden edificar su mundo. Callar significa aquí taponar la fuente 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 callar conlleva finalmente 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 de la sociedad.

El problema es que la filosofía tradicional sigue apegada a la ilusión de lo indecible, que es la ilusión de la-cosa-que-debería-ser-dicha absolutamente. El problema es que el ser-determinado pretende establecerse como cosa absolutamente conocida, y esto es lo que nos lleva, como veremos, a 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.¹

Por eso, como se irá viendo más adelante, la política no puede quedar constituida 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, que no sería otra cosa que lo que puede ser dicho en nombre del ser y bajo vigilancia del rey-filósofo.

La escena política democrática es, en cambio, otra. El fondo irrepresentable e indecible de lo real que la filosofía tradicional pretende convertir en concepto claro y distinto, o en silencio místico, no es más que el deseo mismo del hombre. La cuestión es cómo socializarlo y cómo comunicarlo. Pero es que ese fondo sin fondo (sin fondo porque está íntimamente roto) es lo que precisamente permite e instiga la relación entre los hombres, la relación del sujeto-cuerpo con otros sujetos-cuerpos. La cuestión no es que no se pueda hablar de ello. Es que es *ello* lo que habla,² pero no absolutamente o en términos puramente lógicos (sí o no), sino *relativamente y comúnmente*.

Ese lugar desde el que los hombres hablan y se hablan relativamente es, como hemos visto, la *conciencia*, que Castoriadis define como haz inextricable de remisiones a otra cosa. Queda aquí a la vista la herida carnal de los cuerpos, pero asimismo la posibilidad de su comunicación. La conciencia brinda el criterio de lo que es real para el

¹ C. CASTORIADIS, *Los dominios del hombre*, trad. de Alberto L. Bixio Gedisa, Barcelona, 2009.

² Complementando a Freud, Castoriadis propone como terapia psicoanalítica y socializadora (el por qué lo veremos en este capítulo) la siguiente proposición: “Donde el Yo es, el Ello debe surgir.” C. CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*, Traducción de Antoni Vicens y Marco-Aurelio Galmarini, Tusquets, Barcelona, 2013. Recordemos que Freud había dicho: “Donde estaba el Ello, el Yo debe sobrevenir”.

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— entren en nuestra conciencia es la consecuencia de una pavorosa coacción que domina en el hombre: como el animal más expuesto a peligros, necesitaba ayuda y protección, necesitaba a sus semejantes, tenía que saber expresar su apremio, hacerse entender. [...] En pocas palabras, el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (*no* de la razón, sino tan sólo el devenir consciente de la razón) caminan juntos. Además téngase en cuenta que no solamente el lenguaje oficia de puente de hombre a hombre, sino también la mirada, la presión y el gesto [...]. Sólo como animal social aprendió el hombre a tener conciencia de sí mismo.³

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 relativamente. Y es que lejos de callarse, lejos de que lo indecible nos imponga el silencio, *lo incomunicable mismo intenta comunicarse* (bien que en tanto no comunicable del todo, es verdad)⁴ anticipándose a la otra opción, a la de identificarlo en función de la afirmación y la negación como única opción verdaderamente racional, o a la del silencio místico.

Pero supongamos que ciertamente haya una cosa, pues algo hay, desde luego. De entrada hay un conglomerado de cuerpos que imaginan. Pues bien, ¿qué es el pensamiento en esta encrucijada? “El intento de comunicarla” (la *cosa*), dice Zambrano en *Persona y democracia*. Y 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 es que el intento de comunicar la *cosa no dice la cosa* sino que más bien supone su *interrogación ilimitada*, y por tanto su cuestionamiento, su *creación* de hecho, como veremos, 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 (y no cuarta dimensión supernumeraria de un espacio absoluto) un espacio-tiempo nuevos: la ciudad 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

³ F. NIETZSCHE, *La gaja ciencia*, trad. de C. Crego y G. Groot, Akal, Madrid, 1988.

⁴ Para Bataille lo incomunicable es la intimidad irreductible del individuo, su inmanencia radical, la violencia que niega el orden real. Pero lo incomunicable (“mundo insondable, azaroso e inacabado”), en virtud de su mismo carácter imposible, es “la entrega decidida a un experimento impredecible, incalculable, ingobernable, que compromete al ser en lo más hondo.” G. BATAILLE, *El alehuya y otros textos*, trad. de Fernando Savater, Alianza, Madrid, 1981. 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” (*ibídem*).

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 (Castoriadis). Esa escisión relaciona y pone en comunicación a los hombres. El mundo público a que da lugar esa escisión se define por su misma relación. No hay, por tanto, *res* ninguna, sino un espacio público en el que los individuos se encuentran juntos *in media res*, por así decir, unidos por la herida que la ciudad simboliza y que sus conciencias críticas encarnan.

Y aquí reside el sentido de la definición política nietzscheana de los griegos como esos *locos de la polis*. Los griegos siempre supusieron bien que la situación política coloca a los ciudadanos *meso to* (en medio), lo cual viene a subrayar cómo la ciudad se urbaniza sobre las raíces abismales de la alteridad y de la pura posibilidad del pensamiento de ese *quizás* 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 edificación de la ciudad, ¿qué hay? Hay la ciudad. No el Hombre o parecidos reflejos absolutos o epistémicos del Dios teológico. En este sentido dice Hannah Arendt: “Esto no es así, el hombre es apolítico. 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”⁵ *¿Qué es la política?*

Después de todo, es el *interés* humano por lo humano lo que rompe con cualquier realidad determinantemente establecida y lo que abre el espacio público de la ciudad, donde el ser-determinado queda de este modo en *entre-dicho*. Y esto es lo que hay, como suele decirse. Pero lo que hay es mucho, y mucho más lo que puede haber: no la unidad del ser socialmente uniformada, sino una pluralidad de posibilidades abiertas, tal como advierte Aristóteles: “[...] por su naturaleza la ciudad es una cierta pluralidad [...]”⁶

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,

⁵ HANNAH ARENDT, *¿Qué es política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, Ediciones Paidós, Barcelona, 1997

⁶ ARISTÓTELES, *Política*, Libro II, 2.

lo que hay, el espacio público, hinca sus raíces en la alteridad temporal, en la creación histórica. Lo que hay ciertamente es excesivo, y de ahí la primera agonía humana, atemperada sin embargo por la misma materia de lo que hay: la intersubjetividad social-histórica.

La verdadera topología política es intersubjetiva, inesencial pero plenamente corporal. Cualquier conciencia individual es ya intersubjetiva, en tanto red inasible de ideas que remiten a-otra-cosa-que. 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.”⁷

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

Así pues, 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 nos enseñó 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.”⁸

La aparición de la conciencia supone, pues, la quiebra tanto de las fuentes extra-sociales del poder político (mitos, teología, leyes de la naturaleza, historia concebida) 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 todo, amantes de todo”, como cantaba Walt Whitman. En este sentido, la naturaleza humana es desmesurada.

Pero abierto el espacio nuevo de discusión, la ciudad, allí donde se despliega “la misma razón humana común, donde todos tienen voz”

⁷ G. AGAMBEN, *La comunidad que viene*, trad. de J. L. Villacañas y Claudio La Rocca, PRE-TEXTOS, Valencia, 1996.

⁸ MARÍA ZAMBRANO, *Persona y democracia*, Anthropos, Puerto Rico, 1958.

(Kant), también se despliega esa *cosa* que dicha razón crea como *lugar*. Y esto, y es lo importante, mediante la puesta en cuestión de las *condiciones* mismas de satisfacción de *cualquier* necesidad.⁹ Lo que es lo mismo que decir: la ciudad se plantea su finalidad.

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.¹⁰

La acción política, la acción 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 o naturales; 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 (la *historia concebida* de Hegel). Es historia-alteridad. Es creación de fines: creación de la justicia, de la ley y de la institución (*nomos*) de la sociedad.

Es esta institución histórica la que hace efectiva, contra la sociedad heterónoma, la autonomía de la sociedad. La creación de fines humanos se sustenta, pues, en la pura posibilidad no-causal de lo real. Y a este respecto, Castoriadis señala:

⁹ En una entrevista realizada a la bióloga Biruté Galdikas, que lleva cuarenta años investigando a los orangutanes de la selva de Indonesia, destaca la siguiente reflexión: “Los seres humanos somos muy débiles, necesitamos a los demás, y lo peor que se le puede hacer a una persona es encerrarla en un lugar aislado. Se vuelve loca. Pero al necesitarnos tanto hemos aprendido a cooperar; y ésa es una de las razones de que hayamos llegado a dominar la tierra” (abril 2002). 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, la sociedad humana no surge sólo para facilitar la supervivencia (alimento, cobijo, etc) sino para satisfacer las demandas de la inteligencia, que exceden las primeras necesidades naturales y cuyo *modo de satisfacción* pone 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 es 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, como se ha visto, aunque no para determinarlo.

¹⁰ C. CASTORIADIS, *Los dominios del hombre*.

Pero lo no-causal, aparece a otro nivel, y éste es el que importa. Aparece como comportamiento no simplemente *imprevisible*, sino *creador* (de los individuos, de los grupos, de las clases o de las sociedades enteras); no como simple desviación relativa a un tipo existente, sino como *posición* de un nuevo tipo de comportamiento, como *institución* de una nueva regla social, como *invención* de un nuevo objeto o de una nueva forma —brevemente, como surgimiento o producción que no se deja deducir a partir de la situación precedente, conclusión que supera las premisas o posición de nuevas premisas¹¹ (*La institución imaginaria de la sociedad*).

Así pues, la sociedad se autoinstituye, se autocrea, estableciendo un mundo humano de lenguaje y de cosas, de normas y de valores, de modos de vida y de muerte y, por supuesto, de individuos. Los sujetos libres que llamamos ciudadanos conviven, así pues, en aquel “reino de los fines posibles” (Kant) que es en suma la democracia.

¿Fines posibles? En este sentido la ciudad representa el mundo de las ideas que Platón quería fijo y determinado, sólo que aquí, en cuanto fines surgidos de la potencia e intercomunicación fantástica del intelecto, se trata de fines que reinan en *lo posible*: “aquello cuyo contrario no es necesariamente falso” según señala Aristóteles (*Metafísica*, Libro V, 12). Esto significa 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.

La finalidad de la filosofía y de la democracia fue siempre la vida buena (*eu zein*). Y la vida buena amplía la mera supervivencia humana al espacio que llamamos cultura. Dice Kant en la *Crítica del juicio*: “La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin en general (consiguientemente, en su libertad), es la *cultura*.” Cultura es la aptitud humana para cualquier fin libre. Cultura es la convivencia civilizada como corolario político que sostiene: tanto más justos son los fines posibles cuanto más afirmen la convivencia social, así como es tanto más cierta la creación de verdad cuanto más intensifica el hecho de vivir.

Dentro de una finalidad posible se crea, pues, la sociedad autónoma. Esta creación 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, la acción libre histórico-social, significa pues la apertura ontológica de un mundo posible, ni necesario ni contingente, sino primordialmente metacontingente. Dice 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

¹¹ C. CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*.

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.¹²

No hay por tanto justicia preestablecida ni acción destinada a un fin predeterminado, sino posibilidad de libertad. En esta tesitura, la intersubjetividad histórico-social traza un plano de inmanencia 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,¹³ 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 aquel abismo del deseo de saber (filosofía, o prácticamente hablando *filofrónesis*) que intenta comunicarse, este poder-hacer da lugar al espacio político y al tiempo cultural donde lo histórico-social puede hacer efectiva la autonomía colectiva e individual de los mortales. Como señala Castoriadis en *El ascenso de la insignificancia*: “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.”

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.¹⁴ Es decir, nace la cultura humana y en primer lugar la institución autónoma de una sociedad concreta. Como vuelve a señalar Castoriadis en *Los dominios del hombre*:

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

¹² C. CASTORIADIS, *El ascenso de la insignificancia*, trad. de V. Gómez, Cátedra, Madrid, 1998.

¹³ 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 otra variación del fantasma absoluto del sujeto o del individuo-sustancia.

¹⁴ 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 en *Persona y democracia*: “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.”

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.

En fin, la autonomía humana no hace efectivos unos valores sustantivos predeterminados, sino que en cierto modo los crea, a partir de un primer estrato natural,¹⁵ es cierto, pero no deducibles ni fundables en él *por razón de su misma naturaleza*.

¿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. Tenemos un cuerpo que quiere vivir y que traza un puente hacia los otros cuerpos: “nada es más útil al hombre que el hombre” (dice 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, sino que no nos hacemos daño porque hablamos y dialogamos. *No hay en alguna parte un conocimiento de algún criterio de justicia que nos permita establecerla, sino que establecemos un criterio de justicia mediante la creación de un lugar donde poder reconocernos*. La justicia no publicita ni realiza una *episteme*, sino que implica la pluralidad racional que instituye la ciudad 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 pública.¹⁶ La democracia 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, quedaría definida en *Persona y democracia* como

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.

¹⁵ Quizá no sea inoportuno insistir en la relación entre este primer estrato natural y la acción humana: “Decir que la institución de la sociedad *se apuntala* sobre la organización del primer estrato natural quiere decir que ella no la reproduce, no la refleja, no está *determinada* por ella de ninguna manera; sino que allí encuentra una serie de condiciones, de puntos de apoyo e incitaciones, de estribos y obstáculos.” C. CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*.

¹⁶ 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”.

La democracia es el ámbito en que la diversidad de opiniones y pensamientos se pone de manifiesto, donde el juicio de gusto como universal comunicabilidad humana (Kant) se hace opinión, discusión y acuerdo comunes. 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 único concepto claro y distinto y encarnar la justicia en un Estado absoluto. La democracia es un magma de significaciones sociales imaginarias *instituido*, que no obstruye sin embargo el agujero abismal del tiempo histórico desde el que los individuos son capaces de crear nuevas significaciones de la realidad que pongan en entredicho lo establecido.

El subsuelo y la avenida principal de la ciudad han trazado, pues, un ámbito de conversación 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” (H. ARENDT, *¿Qué es la política?*). 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” (H. ARENDT, *¿Qué es la política?*). Pues sólo esta forma de hablar libremente, esta libertad de palabra, 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.

El *sentido de la convivencia política* no consiste pues en un representar-decir que revele 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.”¹⁷

Verdad y justicia se entrelazan, al menos en el sentido de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*: “Hay una sola expresión para la verdad: el pensamiento que niega la injusticia.” La conciencia ética del hombre exige ya su institucionalización y su universalización política, y esta exigencia es además, como bien dice Castoriadis, revolucionaria. Revolucionaria pero cuerda. Porque la prudencia, virtud pública, vocea 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 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 política.

De modo que la democracia 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.¹⁸ 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.¹⁹

De ahí que la tarea política y cultural que resguarda y promueve esa experiencia ética única constituya una tarea desculpabilizadora, y no otra cosa quiso decir Spinoza cuando en su *Ética* contrapuso el *contento de sí* al arrepentimiento.

¹⁷ FERNANDO SAVATER, *Diccionario filosófico*, Ariel, Madrid, 2007.

¹⁸ 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” (C. CASTORIADIS, *Los dominios del hombre*).

¹⁹ G. AGAMBEN, *La comunidad que viene*.

La prudencia que ha conservado su corazón entusiasta es creadora, y en esa creación el hombre conserva su inocencia radical y promueve su contento de sí. Este sentimiento que por lo demás Kant enlazaba con la misma idea de *dignidad* otorga, finalmente, la medida indeterminada del verdadero misterio: el misterio de lo humano.

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

¿Por qué no puede hablar Billy Budd? ¿Por qué no se defiende? Porque no ve reconocida su humanidad, su indefensión, su desamparo ontológico, su inocencia radical. Y sin embargo —he aquí lo que da la talla de su coraje— *intenta* hablar, intenta comunicarse, intenta decir la verdad. 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 de ni se puede decirlo todo, sino de querer decirse y decir nuestra impotencia, que nos hace querer decirlo 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.