



## Lyotard y la crisis de la democracia: estética y política

Gerard Vilar<sup>1</sup>

Recibido: 18 de mayo de 2020 / Aceptado: 12 de junio de 2020

**Resumen.** La crisis de la democracia es un hecho indiscutible de nuestro presente. En parte, sin embargo, esta crisis es también un problema de interpretación porque, desde los orígenes modernos de la filosofía y la teoría política, la democracia ha sido pensada desde las ideas de unidad y consenso: unidad de un pueblo y consensos políticos básicos que contienen las diferencias que se vehiculan a través de la multiplicidad de partidos dentro del Estado de derecho. Este modelo es el que no encaja con la experiencia del presente. Propongo un cambio de modelo y recurrir al pensamiento de Jean-François Lyotard para pensar desde la aceptación de diferencias insuperables y entender algunos aspectos de la política por su semejanza con la estética. Lyotard recurrió al Kant de la *Critica de la facultad de juzgar* para analizar algunas de estas semejanzas y acercar, como hizo Hannah Arendt, aunque de otra manera, el juicio político al juicio estético.

**Palabras clave:** democracia; J.-F. Lyotard; diferendo; juegos de lenguaje; juicio.

### [en] Lyotard and the crisis of Democracy: Aesthetics and Politics

**Abstract:** The crisis of democracy is an indisputable fact of our present. In part, however, this crisis is also a problem of interpretation because, from the modern origins of philosophy and political theory, democracy has been thought from the ideas of unity and consensus: unity of a people and basic political consensus containing the differences that are conveyed through the multiplicity of parties within the rule of law. This model is the one that does not fit with the experience of the present. I propose a change of model finding inspiration on the thought of Jean-François Lyotard accepting the primacy of insurmountable differences and understanding some aspects of politics in some similarities with aesthetics. Lyotard turned to the Kant of the *Critique of the Power of Judgement* to analyze some of these similarities and to approach, as Hannah Arendt did, although otherwise, the political judgment to the aesthetic judgment.

**Keywords:** democracy; J.-F. Lyotard; differend; language games; judgement.

**Sumario:** 1. Dos visiones de la democracia; 2. Pensar la democracia con Lyotard; 3. Algunas consecuencias; 4. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Vilar, G. (2020) “Lyotard y la crisis de la democracia: estética y política”, en *Escritura e Imagen* 16, 257-270.

<sup>1</sup> Universitat Autònoma de Barcelona  
Gerard.Vilar@uab.cat

La crisis de la democracia es un signo identificador de nuestro presente. Aunque tiene rasgos que recuerdan a los de épocas pasadas, particularmente los de la crisis de los años treinta del siglo XX, la crisis presente tiene otros rasgos propios porque el contexto es muy distinto y aunque también tiene que ver con una gran crisis económica, los antecedentes y la etiología tienen que ver poco con lo que ocurriera hace noventa años. Cuando hoy hablamos de crisis de la democracia, hablamos, por ejemplo, de los problemas de Europa. El proyecto de construcción europea presenta un evidente déficit democrático porque, a pesar de que hay elecciones a un parlamento europeo, ese parlamento no es representante de la soberanía del pueblo europeo. El *demos* europeo no existe. Hay una pluralidad de pueblos que se sienten en buena medida sometidos por una burocracia tecnocrática bruselense que no hemos elegido. Si la democracia es el gobierno del pueblo, o del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, como sintetizara Lincoln en su célebre discurso de Gettysburg, entonces la Unión Europea está lejos de ser una democracia. Sin un pueblo europeo nunca habrá democracia. Así que, hoy por hoy, la verdadera utopía no sería el comunismo o el socialismo, sino la idea de una Europa Unida en democracia.

Otros ejemplos de a qué nos referimos cuando hablamos hoy de crisis de la democracia, y que sí tienen que ver con lo que ocurriera en los años treinta, los encontramos en la aparición y proliferación de los populismos en los últimos diez años, tanto en países de larga tradición democrática como los EE. UU., el Reino Unido, o Francia, como en otros países con tradiciones más convulsas como España, Italia o los países del este europeo. Del grito “no nos representan” del 15M español al movimiento de los “gillets jaunes” francés amplios movimientos sociales cuestionan el sistema democrático vigente; de la quiebra de la democracia británica a causa del Brexit, a la aparición de inefables líderes populistas como Trump, Johnson, Salvini, Orban o Bolsonaro, tenemos en conjunto algo parecido a un síndrome planetario de crisis del que pocos países se salvan. Unos sectores de la población rechazan a otros y lo que domina acaso sean las emociones, mucho más que las razones, lo que justifica que algunos hablen de que nuestras democracias se han convertido en *emocracias*.

Aquí en España, por cierto, tenemos el más cercano ejemplo con la crisis territorial provocada por el movimiento secesionista en Cataluña. Los independentistas cuestionan el carácter democrático del Reino de España en nombre del supuesto principio democrático superior del “derecho a decidir” de los catalanes si desean o no seguir formando parte del pueblo español, lo que choca frontalmente con la Constitución que afirma la unidad indivisible del mismo. España sería, pues un régimen antidemocrático y represor de la libre voluntad de algunos millones de ciudadanos que no se sienten ni quieren ser españoles. Por lo demás vemos estos últimos años que tras la quiebra del bipartidismo parece desaparecido el sentido de Estado y los partidos políticos, incapaces de ponerse de acuerdo para formar gobierno, solo persiguen sus objetivos tácticos cortoplacistas, pasándose por el arco de triunfo el servicio al pueblo español que se supone es su alta vocación.

Y a nivel global, el gran tsunami para la actual civilización que se está produciendo a cámara lenta debido al evidente calentamiento global, hace que la crisis ecológica sea un elemento más que agudizará la crisis de la democracia y las posibilidades de una “paz perpetua” con un gobierno mundial en cuestiones como el calentamiento global o el respeto al derecho internacional y el de las generaciones futuras.

Parece innecesario multiplicar los ejemplos<sup>2</sup>. Probablemente, esta segunda década del siglo XXI sea considerada la década en la que empezaron a manifestarse en serio los muchos males de nuestra civilización, entre ellos la deslegitimación de la democracia. Que este fenómeno de crisis sea real no quiere decir, sin embargo, que una parte del problema –aunque solo una parte– tenga que ver no con la cosa sino con la forma de pensarla e intentar conocerla.

## 1. Dos visiones de la democracia

Voy a plantear una dualidad de visiones sobre la democracia moderna que, sin duda, es una simplificación que puede parecer ingenua, cosa que admito de entrada, pero que no obstante considero útil y que nos acerca a la realidad de las cosas. En el mundo moderno, la democracia ha sido pensada ante todo desde el concepto de pueblo, *populus* en latín, *volk* en alemán, *people* en inglés. El *populus*, contrapuesto a la *multitudo*, a la *menge*, a la *masa*, es aquella unidad que puede gobernarse a sí misma, dotarse de las instituciones y las reglas que, superando la inevitable pluralidad de opiniones manifestadas en la diversidad de partidos, llega a autogobernarse mediante el parlamento, en el que reside la soberanía del pueblo, el gobierno que gobierna por delegación de éste, y la justicia que vela por el respeto de la ley que es expresión de la voluntad del pueblo. La democracia es, así, pensada como la unidad en la diversidad que funciona a modo de sujeto colectivo. Esa visión de la democracia pensada desde la noción de unidad última ha dominado la filosofía política desde Hobbes hasta Habermas o los neorrepblicanos como Philip Pettit pasando por Rousseau, Kant, los federalistas norteamericanos o Carl Schmitt.

Así, para Hobbes, solo el pueblo es capaz de darse un orden político a sí mismo, decidir cómo quiere ser gobernado. En cambio, la multitud no puede hablar, actuar y decidir como un pueblo. En Hobbes, las masas desorganizadas representan una seria amenaza para la estabilidad social y el orden político. Debido a que la multitud se compone de una multiplicidad de diferentes sujetos con diferentes capacidades, deseos y opiniones, no puede ser tratada como una entidad confiable de la vida política. Más bien, es el cuerpo unificado de un pueblo lo que es necesario para fundar una comunidad que pueda ser gobernada por un soberano. La multitud solo reaparece en tiempos de crisis cuando la unidad del pueblo se disuelve y el poder soberano del Estado está en peligro.

¿Ahora bien, hay otra manera de pensar la democracia? Ya hace varios lustros Antonio Negri i Paolo Virno nos recordaron que, mientras que Hobbes excluye a la multitud de la política propiamente dicha, su sucesor Spinoza toma la dirección casi opuesta. Para él también, la multitud, que es propensa a la superstición y está sujeta a efectos que no puede controlar, por un lado, sigue siendo un factor inestable e impredecible en la política que puede convertirse en una mafia cualquier día. Por otro lado, la multitud es nada menos que la base y el punto de referencia final del poder del Estado. El momento en que la multitud, guiada por leyes y razones justas, logra actuar en concierto es el momento del mayor poder imaginable. El estado no es nada más allá de sus ciudadanos; más bien, es el poder colectivo combinado de

---

<sup>2</sup> Puede leerse el magnífico trabajo de síntesis de Castells, M., *Rupture: The Crisis of Liberal Democracy*, Cambridge, Polity Press, 2019.

la multitud. Solo un sistema político que pueda integrar con éxito la diversidad y la heterogeneidad de la multitud alcanzará la estabilidad y podrá utilizar plenamente el conocimiento y el potencial de su ciudadanía. Aunque la filosofía política oficial de Spinoza no respalda la democracia como la mejor forma de gobierno político incondicional, su insistencia en el poder constituyente de la multitud de todos los sistemas políticos lo coloca firmemente en la tradición del pensamiento democrático radical. Por ello se ha podido argumentar<sup>3</sup> que Spinoza es el gran precursor de una concepción alternativa de la democracia que parte del cuestionamiento de la necesidad de pensar la democracia desde la idea de unidad. Pensar el *demos* como una multitud es pensar en un *demos* que no está definido ni sabe exactamente qué es, está indeterminado y debe preguntarse continuamente por su ser. Así, Spinoza es el nombre invocado por aquellos autores contemporáneos como Negri, Hardt, Virno, Moulier-Butang y otros que han intentado encontrar en la multitud el nuevo sujeto de la historia. ¿Pero realmente existe ese sujeto otro? Francamente, a la vista de los hechos y más allá de la retórica política, no parece que exista semejante nuevo sujeto de la historia ya se llame multitud, la gente o los comunes. Vemos toda clase de manifestaciones y reuniones de ciudadanos; nunca vemos al pueblo. Algunos hablan de que hemos entrado en una nueva era caracterizada por la política de facciones irreconciliables.

Sin embargo, tal vez esa no sea la manera correcta de pensar, sino que haya que partir de una concepción de la democracia en la que la diversidad es irreductible, la heterogeneidad insuperable y la unidad imposible. Así, pienso que hay otra línea de pensamiento que puede reivindicar a Spinoza como primer ancestro. Y creo que la intuición del viejo Spinoza tiene en Lyotard o en Rancière continuadores que nos permiten pensar la crisis contemporánea de la democracia de un modo más realista, más alejado de la idea de sujeto colectivo y quizás más productiva que la opción tomada por Negri y demás pensadores radicales. Las ideas de Rancière –resumidas en la tesis de que “no hay Estado democrático; la democracia es el poder de cualquiera y no una forma de gobierno”– son bastante bien conocidas actualmente, mientras que las de Lyotard permanecen arrinconadas y su nombre asociado a la vieja o más bien obsoleta categoría de postmodernidad. Intentaré argumentar por qué puede ser interesante releer hoy su obra, en especial por las conexiones que establece entre la estética y la política.

## 2. Pensar la democracia con Lyotard

Para empezar, es necesario precisar que en la obra de Jean-François Lyotard no encontramos una teoría explícita de la democracia. Jamás fue un objeto explícito de sus reflexiones filosóficas hasta el punto de que “democracia” es uno de los términos que menos aparece en sus textos, y en las escasas veces que asoma lo hace en la expresión “democracia liberal” para criticarla y despreciarla en la tradición izquierdista de despreciar la “democracia burguesa”. Sin embargo, Lyotard fue un demócrata radical que, incluso en su fase más o menos marxista, se ubicó en el grupo *Socialisme ou Barbarie*, un grupo disidente del trotskismo casi ácrata, opuesto al

<sup>3</sup> Saar, M. *Die Immanenz der Macht: Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin, Surkamp, 2013; Saar, M., “Muss die Demokratie erst noch demokratisiert werden?": (2019) <https://www.youtube.com/watch?v=9CLkHAmXPnc>.

trotskyismo oficial y, por supuesto, a todas las formas de autoritarismo estalinista o maoísta. Que la democracia como tal no fuera pensada como categoría en su obra no significa que en ella encontremos múltiples materiales para una eventual (re-) construcción de una teoría de la misma a partir de sus textos y reflexiones. Este es un trabajo por hacer. Pero aquí daré unas pocas pistas de por dónde podría construirse el armazón de una teoría de la democracia de inspiración lyotardiana que estaría inspirada e iluminada por las comparaciones entre la estética y la política.

En un principio, una tal construcción conceptual debe partir del hecho que el principal concepto del pensamiento de Lyotard es el que él denomina «diferendo» (en francés, *différend*) que tanto en castellano como en francés es un neologismo, un término técnico de su discurso, que no se refiere a la mera diferencia o al concepto genérico de diferencia, sino a aquella diferencia que se produce en un marco lingüístico cuando los discursos de unos y otros no encuentran una regla o principio comunes para entenderse y para ponerse de acuerdo. Así escribe Lyotard en *Le différend*:

Distinta de un litigio, una diferencia [un diferendo] es un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. Que una de las argumentaciones sea legítima no implica que la otra no lo sea. Sin embargo, si se aplica la misma regla de juicio a ambas para allanar la diferencia como si ésta fuera un litigio, se infiere una sinrazón [tort] a una de ellas por lo menos y a las dos si ninguna de ellas admite esa regla. Resulta un daño de una transgresión hecha a las reglas de un género de discurso, el cual es remediable según esas reglas. Resulta una sinrazón [tort] del hecho de que las reglas del género de discurso según las cuales se juzga no son las del discurso juzgado o las de los géneros de discursos juzgados. [...] El título del libro sugiere (en virtud del valor genérico del artículo) que en general falta una regla universal de juicio entre géneros heterogéneos.<sup>4</sup>

Lyotard consideró que la política en general, y la democracia en particular, no se define por la supresión de los diferendos, sino que, al contrario, se caracteriza principalmente por la presencia de diferendos y de aquello que parece ser intratable. La política sería entonces un archipiélago de juegos de lenguaje en los que la tarea es inventar pasajes que puedan comunicar a veces las islas entre sí superando el abismo que existe entre ellas. Lyotard encontró un primer gran diferendo en la guerra de los argelinos en los años cincuenta y principios de los sesenta. La política contemporánea en España, en Europa, en el mundo entero, está traspasada por numerosos diferendos. Es decir, esas situaciones en las que debemos hacer nuestros juicios, sostener nuestras opiniones sin poder recurrir a la certeza de una regla superior que nos garantice la corrección de nuestros enunciados. Y, en esto, cuando hay un diferendo, la política se parece a la estética.

En estética no acostumbramos a tener reglas, leyes o principios de lo que es estético y de lo que no lo es. Kant ya descubrió que los juicios estéticos no son como los juicios más habituales y frecuentes –los que él denominaba *determinantes*– como cuando decimos «el calor ha dilatado la puerta» y aplicamos a un caso particular el principio de que «el calor dilata los cuerpos». En cambio, podemos decir que «las Meninas de Velázquez son una obra maestra» o que «esta rosa es bella», pero no

<sup>4</sup> Lyotard, J.-F., *Le Différend*, Minuit, París, 1983, p. 9; *La diferencia*, Barcelona: Gedisa, 1988, p. 9.

estamos haciendo un juicio determinante ya que no tenemos ningún principio o regla para este juicio. Por eso, Kant denominaba estos últimos juicios *reflexionantes*. En la situación de tratar un diferendo político, donde tampoco hay una regla compartida, los juicios políticos tienen un parecido con los juicios estéticos. Debemos tener bien claro, empero, que hay que diferenciar la política del derecho. En el derecho, los juicios son determinantes porque se dispone de reglas jurídicas, de los códigos y las leyes, y lo que hacen los jueces es aplicarlas. En el ámbito político no se da esta situación. La política consiste no tanto en someterse a reglas, sino en la invención de las reglas, en crear la legislación y en juzgar en unas condiciones completamente diferentes de las de los jueces y magistrados. Y para eso se necesita imaginación. Lo que domina en la política es la paralogía y no la homología<sup>5</sup>. Los juicios de los políticos, en cambio, se asemejan más a los de los críticos de arte o de diseño. He aquí una primera relación entre la estética y la política con la cual Lyotard, siguiendo la estela del Kant de la tercera crítica, nos ayudó a comprender mejor la naturaleza de la política en la modernidad frente a aquellos otros pensadores, que también reivindicaron a Kant, pero el de la segunda crítica, como Habermas o Rawls, que pensaban la política desde el otro lado, desde el lado del consenso y del asentimiento, del supuesto acuerdo que cristaliza en las constituciones democráticas y que es expresión de la razón moderna universal y unitaria. Lo que nos muestra en conjunto el pensamiento de Lyotard es que los diferendos políticos y estéticos son disturbios de la Razón o, por lo menos, de una razón que tiende a querer pensar en términos de unidad y fundamento, pero que se encuentra, al mismo tiempo, con diferendos que forman parte ineludible de ella misma. Se equivocan quienes quieren entender el mundo sin ellos, tapándolos con un principio que todo lo someta y explique. Esto puede funcionar, y sólo hasta cierto punto, en la ciencia, pero no en el resto de los territorios de la racionalidad, en los otros juegos del lenguaje. La razón se encuentra también en la multiplicidad y en la falta de fundamento, porque la razón es sin fondo. Y esto se pone de manifiesto especialmente en la política y en la estética, donde por lo general no hay conocimiento en el sentido de la ciencia y, por tanto, no funciona el juicio determinante sino, principalmente, el reflexionante. ¿Esto impide la constitución de una comunidad política o de una comunidad estética? En absoluto. Solamente que estas comunidades, a diferencia de la comunidad científica que está basada más bien en el consenso sobre la verdad, estas otras se basan en un trabajo permanente sobre los diferendos y se regulan a través de las Ideas, en el sentido kantiano del término.

La segunda relación de la estética y la política ante la cual nos pone la obra de Lyotard es la resistencia a las totalidades, la desconfianza de los universales. Hegel tuvo la acertada intuición de que los disturbios de la razón, la negatividad, pertenecen a la razón misma. Pero el sistema hegeliano quiso confinar el mundo dentro de un Todo pensable y controlable como una unidad, como un Orden cognoscible por el Saber Absoluto. Los diferendos, como los eventos, se resisten a este modo erróneo de pensar. En esto Lyotard no es tan original. De hecho, está al lado de esos pensadores del último siglo que entendieron que el Todo es lo no verdadero. Las categorías de lo heterogéneo (Bataille), lo *noidéntico* (Adorno), la *diferancia* (Derrida) la diferencia (Deleuze), lo inconmensurable, lo intratable y el *diferendo* (Lyotard) apuntan todas

<sup>5</sup> Lyotard, J.-F., *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, París, Minuit, 1979, pp. 8, 97, 98-108; *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1984, pp. 11, 108, y 109-119.

ellas hacia un pensamiento que rehúye las explicaciones totalizadoras, los grandes discursos, la necesidad de una fundamentación sólida del pensamiento, porque de lo contrario se anulan los diferendos y las diferencias y se entra en el terreno de lo que Rancière llama la *policía*. Por tanto, la política no reside en buscar la anulación de los diferendos, sino en el arte de tratarlos sin suprimirlos. Y este arte tiene semejanzas con el arte en general, que nunca se deja encerrar en un juicio, que hace una promesa de sentido nunca del todo cumplida, que genera una hermenéutica inagotable, que no se deja explicar enteramente por una teoría cerrada. Contra la visión de los marxistas, para los cuales la palabra *estética* era una injuria, un sinónimo de ideología burguesa y de evasión de la realidad, Lyotard intuye que la estética es justamente aquello que resiste el dominio y el sometimiento. Y los juicios estéticos son aquellos que reivindicaban una universalidad no coercitiva, la universalidad estética que no está basada en un consenso fáctico<sup>6</sup>, sino que se postula como un voto ejemplar (Kant §§ 6-9). Así como en la *república de las artes*<sup>7</sup> el sentido común estético permite la existencia de una comunidad heterogénea en la que raramente se dan acuerdos, pero que está viva y se comunica permanentemente, así habría que pensar la comunidad política desde la imagen de un archipiélago de desacuerdos inconciliables y la creación de modos de buscar pasajes que comuniquen las múltiples islas.

Una tercera relación de la estética con la política la identifica Lyotard en el juicio sobre lo sublime. Hannah Arendt encontró en la analítica kantiana de lo bello un modelo del juicio político, porque el juicio sobre lo bello resulta de la armonía entre la facultad de la imaginación y el entendimiento, del libre juego entre ellas que posibilita un *sensus communis* que llega a acordar las diferentes perspectivas de la comunidad. Lyotard, por el contrario, encuentra en el juicio sobre lo sublime su modelo para pensar el juicio político, pues el juicio sobre lo sublime resulta del desacuerdo entre la facultad de la imaginación y la razón. Lo sublime es la experiencia de lo que es superior a nuestras facultades, lo que no se deja reducir a una forma precisa, lo que nos sobrepasa. Eso es lo que Lyotard ve en el entusiasmo kantiano, que se refería a la posibilidad de un fin político moral, el progreso, del que no hay pruebas empíricas, pero en cambio hay el signo indicial del entusiasmo.<sup>8</sup> El entusiasmo kantiano, que es «la participación afectiva en el bien», que es una manifestación emotiva moral, por tanto, desinteresada y universal, es para Lyotard de naturaleza distinta de lo que puede acontecer en el presente postmoderno. En Kant el entusiasmo tenía un fundamento moral, tenía que ver con un *sensus communis* que apuntaba hacia la humanidad como una comunidad de los fines, era un sentimiento unificador que tenía que ver con lo ideal y con el sentimiento de lo bello, que es el símbolo de lo moral. En cambio, lo que encontramos en los eventos contemporáneos que han suscitado fuertes emociones es muy diferente. Lyotard menciona algunos casos: Auschwitz,

<sup>6</sup> Burdman, J., “Universality without Consensus: Jean-François Lyotard on Politics in Postmodernity”, *Philosophy and Social Criticism* (2019), pp. 1-29. <https://doi.org/10.1177/0191453719854215>.

<sup>7</sup> Vilar, G., *Las razones del arte*, Madrid, Machado, 2005, capítulo 6.

<sup>8</sup> Kant escribe en el artículo que apareciera en *El conflicto de las facultades* en 179: “La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera hacerlo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito, y, sin embargo, esa revolución – a mi modo de ver – encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo, Kant, I., “Der Streit der Fakultäten” en *Kants Werke*, Berlin, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, 1968, Bd. VII, pp. 85. Traducción Española: *Ideas para una Historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid, Tecnos, 1987, p. 88.

Budapest 1956, Kolyma, 1968. Cada uno de estos eventos despiertan un sentimiento de atracción y repulsión a la vez, de solidaridad y de horror, cada uno de ellos es un abismo.

Auschwitz, un abismo abierto cuando hay que presentar un objeto capaz de validar la proposición de la idea de los derechos del hombre; Budapest 1956, un abismo abierto frente a la proposición de la idea del derecho de los pueblos; la Kolyma, un abismo abierto frente a la proposición del concepto especulativo (ilusorio) de la dictadura del proletariado; 1968, un abismo abierto frente a la proposición de la ilusión «democrática» que ocultaba la heterogeneidad del poder y de la soberanía.<sup>9</sup>

El sublime postmoderno, lejos del nihilismo, se refiere a la exploración de una pluralidad de fines que se pueden remitir a una Idea sin renunciar a la hipótesis del progreso:

Al mismo tiempo es menester juzgar sin criterios para sentir dichos abismos y para que el sentimiento se convierta a su vez en un signo de historia. Pero en adelante habría que juzgar esta historia política *como si* hubiera avanzado un paso más en el progreso, es decir, en la cultura de la habilidad y de la voluntad. Pues no es sólo la idea de un fin lo que se manifestaría en nuestro sentimiento, sino ya la idea de que ese fin consiste en la formación y la exploración libre de las ideas, de que ese fin es el comienzo de una infinitud de finalidades heterogéneas.<sup>10</sup>

La metáfora que quizás se usa más para dar a entender lo que quiere decir es la de la *fisión* del gran núcleo político deliberativo de Kant y en el que hoy aún cree Habermas, que ha estallado en mil elementos, en familias de juegos del lenguaje heterogéneos, en una Babel postmoderna, en un archipiélago. La paradoja es que para Lyotard esto no significa el final de la Idea, ni siquiera el abandono completo del concepto de progreso, sino que ya no se pueden entender bajo un único discurso o juego del lenguaje, solo desde el respeto de una pluralidad irreductible e ineludible. Es muy importante, para entender al Lyotard maduro, su recuperación del concepto kantiano de Idea. Recordemos que las Ideas, a diferencia de los conceptos del entendimiento, son conceptos de la Razón que no encuentran ninguna correspondencia en la experiencia, son conceptos sin intuición (Dios, Libertad, Inmortalidad, Humanidad, Cosmos). En su diálogo en *Au juste*<sup>11</sup> ya le dedicó un gran número de páginas. El sublime postmoderno tiene que ver con la Idea kantiana por el hecho de que ésta es irrepresentable, porque por un lado genera el placer de que la razón exceda toda presentación y, por otro lado, genera el dolor de que la imaginación o la sensibilidad no estén a la altura del concepto y fracasen en alcanzar una síntesis (o el juego libre de la experiencia de lo bello). En las prácticas artísticas esto es evidente:

Lo posmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto

<sup>9</sup> Lyotard, J.-F., *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, París, Galilée, 1986, pp. 108-109; *El entusiasmo*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 125.

<sup>10</sup> Lyotard, J.-F., *Ibidem*, p. 109; *Ibidem*.

<sup>11</sup> Lyotard, J.-F., *Au juste* (con Jean-Loup Thébaud), París, Christian Bourgois, 1979.

que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir mejor que hay algo que es impresentable.<sup>12</sup>

En las disputas histórico-políticas el entusiasmo es sublime, postmoderno, porque no solamente se fracasa en el intento de presentación de pruebas del progreso, sino que se convierte en una presentación simplemente negativa. El siglo XIX y, sobre todo, el siglo XX, nos ha dado repetidas pruebas de que el progreso de la humanidad hacia lo mejor es ilusorio y, no obstante, la Idea, en el sentido kantiano, sigue como «horizonte».<sup>13</sup> La Idea no tiene que ver con el conocimiento en sentido teórico fuerte, ni con la verosimilitud. Una Idea puede ser totalmente inverosímil. Sin embargo, abre y regula un campo para el juicio reflexionante, para un pensar creativo que investigue para ir más allá de la experiencia sensible. En otro pasaje lo expone así:

La cuestión es: ¿podemos hacer una política sin la Idea de justicia? Si se responde que sí, entonces, ¿podemos limitarnos a la opinión? Si nos atenemos a la opinión, esta será precisamente aquello sobre lo que la gente está de acuerdo en decir que es justo. Es decir, la opinión compartida. Es una posición extremadamente peligrosa. Si, al contrario, tomamos una posición kantiana, disponemos de un regulador que es el amparo de la obligación [y que permite] escapar de los terrorismos.<sup>14</sup>

El juicio político, pues, tiene que ver con una forma de saber crítico, no teórico. Consiguientemente, y como una derivada de estas relaciones descubiertas, Lyotard encuentra, en cuarto lugar, un punto de conexión entre la práctica política y la práctica artística justamente en su función crítica. En su libro *A partir de Marx y Freud* escribe:

Lo que me interesa [...] es el hecho de que políticamente no hay teoría, sino que segmentos importantes de una teoría pueden estar inspirados por lo que se produce en lo que se ha convenido llamar las «artes» [...] Lo «estético» fue para el político que yo era (¿lo soy aún?) no una coartada, un cómodo retiro, sino la fisura y la grieta para descender a los fondos de la escena política, una gruta con bóvedas para ver allí los cambios y desvíos, y un trayecto para rodearla o desviarla. Es a partir de las operaciones del deseo que se exhiben en la producción de las «obras» como pueden ser inducidas aquellas que se esconden en la producción de ideologías. De la ecuación: estética = taller para forjar los conceptos críticos más discriminantes.<sup>15</sup>

Las artes son, entonces, para Lyotard, un lugar de saber crítico de lo que hay oculto o reprimido detrás o en el fondo de la política, y la estética es una práctica de producción de conceptos críticos. Y en esto Lyotard fue fiel a sí mismo hasta sus últimos días, porque una parte considerable de su obra está dedicada a la escritura sobre arte o, directamente, a la escritura artística. Cerca de la mitad de sus obras

<sup>12</sup> *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982-1985*, París, Galilée, 1986, p. 26; *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 25.

<sup>13</sup> *Au juste*, op. cit., p. 147.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 146-147.

<sup>15</sup> Lyotard, J.-F., *Dérive à partir de Marx et de Freud*, nueva edición, París, Galilée, 1994, pp. 210 y 22-23; *A partir de Marx y Freud*. Madrid y Caracas, Editorial Fundamentos. 1975, pp. 209 y 24.

completas, si un día vieran la luz, está formada por textos de filosofía de la pintura, de crítica de arte, textos de catálogos de exposiciones, etc. En esto recuerda a otro filósofo del que Lyotard se encuentra cerca y lejos a la vez: Theodor W. Adorno. Más de la mitad de la obra filosófica de este último está dedicada a la escritura sobre música o se trata, directamente, de composiciones. Así como no se puede entender justamente el pensamiento de Adorno sin comprender su relación con la música, creo que no se puede entender la filosofía de Lyotard sin comprender también su relación con las artes visuales, particularmente con la pintura, y el lugar que ocupó en su vida intelectual y en su vida *in toto*. En este sentido, y a pesar de la fama de pensador postmoderno que tuvo a partir de principios de los ochenta, Lyotard fue un moderno, un filósofo de la modernidad y de esa corriente heredera de Nietzsche y del segundo Heidegger que elevaba la dimensión estética de la civilización moderna y la pensaba desde la experiencia estética moderna, que es la del acontecer de lo nuevo, de la invención y la creación, de la ruptura y el disturbio. Esto no quiere decir que Lyotard tuviera una visión esteticista de la modernidad, sino que de las tres grandes esferas culturales que se diferenciaron a partir del siglo XVIII –la *cognitiva* de la ciencia y la técnica, la *normativa* de la ética, la política y el derecho, y la *estética* de las artes y otras prácticas artísticas como el diseño, la moda, etc.–, la estética adquiere una importancia clave en las interpretaciones y reflexiones filosóficas. Esta posición privilegiada de lo estético en el pensamiento de Lyotard lo sitúa al lado de Deleuze y de Derrida, y actualmente de Rancière, es cierto. Pero de entre todos sus coetáneos quizás de quien más cerca se encuentre Lyotard sea de Foucault que, más allá de las diferencias obvias entre uno y otro, era otro pensador de fondo kantiano, en el sentido de que era un investigador de las condiciones de posibilidad de los saberes dentro de la situación que ofrece una modernidad donde lo Universal, el Todo y la Razón han sido desacreditados y el saber no tiene más que fundamentos contextuales, es decir, se encuentra en una condición posfundacional<sup>16</sup>. Pero eso no conduce a Lyotard a confundir la estética con la política. Como buen kantiano, mantiene la diferencia entre lo teórico, lo práctico y lo estético. En *Peregrinaciones*, un texto que se asemeja a una especie de autobiografía intelectual, Lyotard escribe:

La cuestión es que un pintor no se propone como objetivo el conocimiento de la definición esencial de los colores, ni *per se* ni cuando se combinan en el paisaje del que va a surgir el artista. El político tampoco intenta tener un conocimiento lo más completo posible, el conocimiento que tendría un científico, de la situación en la que está implicado. El conocimiento que necesita no es sino una parte, un momento en un proceso de acción. El interés de la política no es decididamente saber algo, sino cambiar algo, y el interés del arte es hacer algo que ha sido dado a su sensibilidad y que sea transferible a los demás. Estoy sencillamente arguyendo que tanto el arte como la política están excluidos, aunque de distintas maneras, de la hegemonía de ese género de discurso llamado cognitivo.<sup>17</sup>

Un quinto elemento de contacto entre la estética y la política lo encontramos

<sup>16</sup> Sobre el pensamiento político de los postestructuralistas franceses en tanto que pensadores postfuncionalistas puede verse el libro de Lucia Sievi, *Demokratie ohne Grund – kein Grund für Demokratie? Zum Verhältnis von Demokratie und Poststrukturalismus*, Bielefeld, Transcript, 2017. Lamentablemente en este libro no se dedica casi atención al pensamiento de Lyotard.

<sup>17</sup> Lyotard, J.-F., *Peregrinations: Law, Form, Event*, Nueva York, Columbia University Press, 1988. Traducción francesa: (1990). *Pérégrinations: Loi, Forme, Événement*, Paris, Galilée, 1990, p. 43. Edición española: *Peregrinaciones. Ley, forma, acontecimientos*. Madrid, Cátedra, 1992, p. 39

según Lyotard en la centralidad que tiene el concepto de evento (*événement*) en sus reflexiones. Éste, como el de la diferencia y sus variantes, es un concepto central en la filosofía francesa de la segunda posguerra que proviene del concepto de *Ereignis* del segundo Heidegger, concepto que encontramos en Deleuze, Debord, Baudrillard, Derrida, Badiou y, más recientemente, en Žižek. Un evento es un hecho que se produce inesperadamente y que trasciende nuestros esquemas conceptuales y las capacidades de comprensión en el momento en que ocurre. Las revoluciones políticas y las revoluciones artísticas son eventos en la medida en que, todas más o menos imprevistas, producen una ruptura en el continuo histórico y no se dejan comprender ni pensar con los viejos esquemas conceptuales o, como dice Lyotard, son irrepresentables, cuestionan nuestras capacidades de representación, y al mismo tiempo muestran el carácter ilusorio de las pretensiones de los sujetos de ser “maestros y comandantes” de sí mismos. Los eventos no son sólo una cuestión de lenguaje, son hechos que ocurren para los que nuestro lenguaje no está preparado. Para Lyotard, cuando se trata de eventos, la cuestión no es “¿qué ocurre?”, el *quid*, sino si realmente “¿ocurre?” (*arrive-t-il?*), es decir, el *quod*. Los eventos (la Revolución francesa, Auschwitz, el Mayo del 68, el cubismo, el expresionismo abstracto, James Joyce, John Cage, el arte conceptual) no se pueden juzgar según reglas y principios ya dados sino que, como trascienden nuestros esquemas, las respuestas que les damos solo pueden ser objeto de juicios reflexionantes. Para Lyotard, las pinturas de Barnett Baruch Newman eran paradigmáticas ya que rechazaban comunicar ninguna información, siendo únicamente unas pinturas presentes, que *ocurrían*, mientras que el *qué* ocurría venía después. Igualmente, el Mayo del 68 fue un evento político impensado, una explosión singular de energías que ninguna gran narrativa podía subsumir, un momento revolucionario al margen de las teorías revolucionarias que descolocó a marxistas como Louis Althusser e, incluso, hizo abandonar el marxismo a algunos, como en el caso paradigmático del joven Jacques Rancière. La estética y la política se parecen, entonces, por la centralidad que tienen los eventos en su evolución. Obviamente, los eventos son, sin duda, igual de importantes en el ámbito de la ciencia, la tecnología o la economía, pero Lyotard no entró a discutirlo y se limita a mencionarlo alguna que otra vez.

En el punto tercero hemos visto que la política es un asunto de justicia, no de conocimiento. Esta importante tesis tiene sus orígenes en el rechazo del marxismo, para el cual en sus corrientes principales la política era un asunto de conocimiento –de conocimiento de los mecanismos económicos, de las “leyes de bronce de la historia”, como había escrito Marx–, esta es una tesis que preserva la autonomía de la política frente a la teoría y lo estético. Lyotard huyó de todos los reduccionismos, empezando por el peligro de hacer una ecuación entre estética y política. La justicia es una idea, en sentido kantiano, un tipo de concepto que no se corresponde con ninguna realidad, pero que, sin embargo, abre y regula un campo para el juicio reflexionante, para un pensar creativo que investigue para ir más allá de la experiencia sensible. Ahora bien, que la política sea un asunto de justicia, de buscar el significado plural de esta Idea –hacer juicios– en las situaciones concretas sin tener un principio de justicia perfecto que se pueda aplicar a los casos singulares, no significa que el conocimiento no tenga ningún papel dentro de la política. Aquí podemos encontrar una sexta analogía de la política con el arte. También el arte tiene relación con el saber: es producto de unos saberes y también transmite o genera saberes de diversos modos. A menudo las obras de arte son invitaciones al conocimiento o cuestionan nuestros saberes. Pero

las obras de arte no son teorías. La política tampoco se reduce a la teoría. Porque del conocimiento de lo que es no se puede deducir lo que se debe hacer. Esto es lo que se denomina falacia naturalista, una figura sofística muy extendida en política, sobre todo por aquellos que, por ejemplo, consideran la economía como un fenómeno natural y presentan las políticas económicas como conocimientos y elecciones puramente técnicas. Pero la economía siempre es política, no es un fenómeno natural. Las políticas económicas son siempre asunto de justicia. Y la justicia no se puede definir por un modelo universal, sino que hay que hacerla. Encontrarla siempre en las situaciones singulares y concretas, como producto de un juicio reflexionante. Esto puede resultar un poco decepcionante en el pensamiento de Lyotard, que siempre fue más claro señalando las injusticias que proporcionándonos un método para encontrar lo justo. Pero quizás esta es la clave de fondo del problema: que ninguna teoría filosófica de la justicia puede ser correcta y que el verdadero lugar de la filosofía está en denunciar y atestiguar las injusticias asumiendo la precariedad del pensar, en lugar de insistir, en la tradición de Platón, en querer seguir buscando el comfortable refugio de una gran teoría al estilo de Rawls o Habermas que quiera eliminar los diferendos.

### 3. Algunas consecuencias

Constatamos, entonces, una tesis fundamental, a saber: que la estética y la política, pese a tener los seis puntos de contacto que hemos enumerado hasta aquí, no se confunden de ningún modo para este peculiar kantiano que fue J.-F. Lyotard. Por ello, una teoría de la democracia inspirada en Lyotard no sería una teoría estética, una estética de la democracia o una democracia estética, sino una teoría de la democracia sin pueblo ni multitud, sino como archipiélago de grupos, individuos y juegos de lenguaje, permanentemente traspasado por diferendos insuperables, un régimen donde las reglas se cuestionan, inventan y reinventan sin cesar, a veces experimentando los efectos de eventos imprevisibles que trastocan la arquitectura misma del edificio político, siempre persiguiendo la justicia, que solo es una idea regulativa siempre indefinida. Semejante teoría de la democracia que excluye toda idea de unidad y afirma los diferendos implicaría tomar posición en alguna de las grandes cuestiones que se plantean hoy en torno a la cuestión de la crisis de la democracia. Aludiré muy brevemente a algunas de ellas.

1. La democracia tiene que ver más con el desacuerdo que con el gobierno y las elecciones. Evidentemente, no existiría ningún sistema político democrático sin consensos, sin alguna forma de constitución, de estado de derecho e instituciones que regulen la elección del funcionamiento de los poderes. Se trata, pues, de una cuestión de énfasis, es decir, de elegir desde dónde se piensa la democracia: si desde el acto de votar cada cuatro años y del método de elección de la presidencia del gobierno, o desde los fenómenos de desacuerdo en torno a las instituciones democráticas y sus modos de funcionamiento.

2. Cuestionamiento de la noción de soberanía popular. La realidad del funcionamiento de las instituciones democráticas, con listas cerradas en las elecciones elegidas por cúpulas de los partidos, con organismos opacos llenos de expertos y profesionales, etc., hacen que la pregunta por acerca de dónde está realmente la soberanía popular acabe siendo respondida con una mala noticia: la

soberanía popular es una ficción; no existe tal cosa. Y no existe tal cosa porque no existe “el pueblo”. Existen muchos colectivos con muchos intereses diferentes luchando por ser reconocidos y atravesados por diferendos irreconciliables. Habría, pues, que abandonar de una vez por todas el mito de la soberanía del pueblo.

3. Cuestionamiento de la representación. Los movimientos sociales, las ONGs y muchas formas de protesta son tanto o más importantes que los partidos las elecciones y el gobierno en la caracterización de la democracia. Es decir, todos aquellos movimientos, grupos y actividades que exigen más democracia, que denuncian las situaciones injustas y antidemocráticas deben incluirse en la concepción de la democracia. Por decirlo emblemáticamente: las Plataformas de Afectados por la Hipoteca caracterizan tanto la democracia como los gobiernos municipales, o las luchas de las mujeres contra la violencia machista tanto como los partidos políticos del sistema.

4. La permanencia de las fronteras: entre el Estado nación y el cosmopolitismo. “El mundo no pertenece a los globalizadores, sino a los patriotas” ha proclamado Trump en la ONU (2019). Eso ubica su posición entre los nacionalismos excluyentes (*America First*). Una concepción de la democracia de inspiración lyotardiana se ubicaría lejos de los nacionalismos cerrados y excluyentes, pero desde luego no compartiría las posiciones del cosmopolitismo buenista. El pueblo no existe, pero tampoco el kantiano reino universal de los fines. Lo que existe es un archipiélago y la necesidad de crear pasajes entre las islas.

5. Si aceptamos la diversidad, las luchas por la identidad son inevitables. La sociedad política siempre se compone de una multiplicidad de identidades distintas que buscan cada una su reconocimiento, luchan por la influencia y cuestionan las decisiones de los distintos poderes.

6. La democracia hay que pensarla más bien al modo de la *república de las artes*, donde los consensos son parciales, temporales y contingentes, y en donde lo importante es la creación, la investigación de respuestas originales a los problemas, la invención de modos nuevos de pensar, ver y oír, el dominio de la paralogía frente a la homología, como quería Lyotard<sup>18</sup>, de las formas de razonamiento diferentes de las lógicas habituales: la invención, la creatividad y el desacuerdo.

7. La democracia es, justamente, aquel régimen que siempre está cuestionando quién pertenece al *demos*. Puesto que éste no está definido y sus límites son borrosos, nunca puede darse por cerrada la cuestión de quién es de los nuestros, que siempre puede abrirse o cerrarse. Puesto que no hay “pueblo” cuestiones como quién tiene derechos y quién no permanecen necesariamente abiertas a la autorreflexión colectiva y son materia de disputa permanente. Desde esta perspectiva que pone el énfasis en la diversidad y no tanto en la unidad, la definición de la democracia es esta: un régimen de permanente cuestionamiento del *demos*.

#### 4. Referencias bibliográficas

Burdman, J., «Universality without Consensus: Jean-François Lyotard on Politics in Postmodernity», en *Philosophy and Social Criticis*, pp. 1-29, 2019. [<https://doi.org/10.1177/0191453719854215>]

<sup>18</sup> Lyotard, J.-F., *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, París, Minuit, 1979; *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1984.

- Lyotard, J.-F., *Dérive à partir de Marx et de Freud*, París, Galilée, 1973 (nueva edición 1994). [*A partir de Marx y Freud*, trad. Vidal, M., Madrid-Caracas, Editorial Fundamentos, 1975]
- Lyotard, J.-F., *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, París, Minuit, 1979. [*La condición postmoderna: Informe sobre el saber*; trad. Antolín, M. Madrid, Cátedra, 1984]
- Lyotard, J.-F., *Au juste* (con Thébaud, J.-L.), París, Christian Bourgois, 1979.
- Lyotard, J.-F., *Le Différend*, París, Minuit, 1983. [*La diferencia*, trad. Bixio, A.L., Barcelona, Gedisa, 1988]
- Lyotard, J.-F., *L'Inhumain: Causeries sur le temps*, París, Galilée, 1988. [*Lo Inhumano. Charlas sobre el tiempo*, trad. Pons, H., Buenos Aires, Manantial, 1998]
- Lyotard, J.-F., *Heidegger et les Juifs*, París, Galilée, 1988. [*Heidegger y "los judíos"*, trad. Kaufman, A. y Weiss, V., Buenos Aires, La Marca, 1995]
- Lyotard, J.-F., *Peregrinations: Law, Form, Event*, Nueva York, Columbia University Press, 1988 [trad. francesa: *Pérégrinations: Loi, Forme, Événement*, París, Galilée, 1990; trad. española: *Peregrinaciones. Ley, forma, acontecimiento* –trad. Coy, M.– Madrid, Cátedra, 1992.
- Lyotard, J.-F., *Moralités postmodernes*, Galilée, París, 1993. [*Moralidades postmodernas*, trad. Izquierdo, A., Madrid, Tecnos, 1996]
- Saar, M., *Die Immanenz der Macht: Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin, Surkamp, 2013.
- Saar, M., «Muss die Demokratie erst noch demokratisiert werden?», 2019, accesible en <https://www.youtube.com/watch?v=9CLkHAmXPnc>.
- Vilar, G., *Las razones del arte*, Madrid, Antonio Machado, 2005.