

Pensamiento trágico y ciudadanía compleja: crítica a la razón omnipotente

FERNANDO FERNÁNDEZ-LLEBREZ

«¡Sócrates, cultiva la música!».

PLATÓN, *Fedón*.

Introducción

Son muchos los retos que los tiempos contemporáneos nos lanzan. Retos que atraviesan cuestiones sumamente complejas que reubican discursos, ideas y prácticas. Y todo ello en un mundo en transición que no sabemos muy bien cómo llamarlo. Unos lo denominan postmoderno, otros modernista, otros hipermoderno, otros ultramoderno. Hay también quienes se sitúan en otras lindes y hablan de sociedad postindustrial o postliberal o posthumanista. Se podría pensar que la preposición *post* y adjetivos como moderno y humanista ocupan el papel protagonista de nuestro drama.

Junto a esto hay una variedad de corrientes que se instalan en todas estas polémicas: liberales, postliberales, pragmatistas, comunitaristas, postestructuralistas, neoilustrados, demócratas radicales, multiculturalistas, etc. Casi todas se mueven en un compás que se desplaza hacia el pasado para atestiguar sus razonamientos ya sea para desacreditarlo, olvidarlo o recuperarlo, pero muy pocas veces para aprender de él.

Si miramos a la teoría política a lo largo de su historia comprobamos cómo es una constante la reflexión sobre el significado y el lugar de la omnipotencia a la hora de configurar lo político. Pero esta constante no implica que no se hayan dado diferentes maneras de comprender dicha omnipotencia y su relación con la vulnerabilidad. No será igual el cómo se enfrentan a esta cuestión, por ejemplo, Sófocles, Platón, Tomás de Aquino, Maquiavelo, Spinoza, Descartes, Hobbes u otros autores contemporáneos.

El objetivo de este trabajo es doble. Por un lado, mostrar la contraposición entre un *razonar omnipotente* y *otro trágico*, con una especial atención al momento presente, pero mirando también sus genealogías. Por otro lado, pretendemos establecer una relación entre el planteamiento trágico y

una concepción de la ciudadanía diferente a la existente hoy en día. A esta ciudadanía la vamos a denominar *ciudadanía compleja*. Señalar algunos de los rasgos teóricos, de carácter trágico, que fundamentaría este tipo de ciudadanía sería el elemento que englobaría al conjunto del artículo.

Para ello, comenzaremos aproximándonos a las reflexiones de autores contemporáneos que intentan redescubrir la ciudadanía, y la democracia, desde un planteamiento crítico. Los autores de los que partiremos serán, por un lado, Gilles Deleuze y Toni Negri y, por otro, Michel Maffesoli. Y nos acercaremos a ellos con el propósito de mostrar cómo, al seguir defendiendo un planteamiento *demoteísta*, siguen apostando, a la postre, por un *razonar omnipotente*, lo que debilita su labor crítica desde el punto de vista teórico. Esto nos ocupará los dos primeros epígrafes del presente texto.

En el tercer epígrafe, nos adentraremos en lo que podríamos considerar como *razonamiento trágico*, para lo cual viajaremos hacia el mundo griego y también tomaremos referencias contemporáneas, como las aportadas por Friedrich Nietzsche u otros autores actuales como Edgar Morin o Donna Haraway.

En el cuarto epígrafe, plantearemos la concepción trágica del filósofo alemán como una manera singular y original de abordar la tragedia y que es, a nuestro parecer, diferente a la que plantean autores como Maffesoli o Deleuze. En el quinto epígrafe analizaremos, siguiendo las aportaciones de Sheldon S. Wolin, lo que significa una *ciudadanía compleja* y su relación con el pensamiento trágico expuesto, para finalizar con una escueta recapitulación.

La anomalía salvaje: demoteísmo y omnipotencia

El planteamiento teórico que llevan a cabo autores postestructuralistas¹ como Deleuze y Negri se caracteriza por tener como punto de referencia la obra del filósofo holandés Spinoza. Será desde el razonamiento de este pensador desde el que estos autores contemporáneos definen conceptos como el de poder constituyente y democracia.

Siguiendo a Spinoza, una de las características que definen este razonamiento será que *El pueblo es dios*. Esta identificación entre pueblo y dios supone introducir en el mundo humano «los atributos de la divinidad: la perfección, el orden absoluto, la inmortalidad y la eternidad»². Así, los humanos nos convertimos en seres omnipotentes, en una especie de *pequeños dioses* con capacidad para mover y alcanzarlo todo. El ser humano

¹ Que podamos clasificar a estos autores de postestructuralistas no significa que todo el postestructuralismo se identifique con sus obras y menos con la herencia spinosiana. De ahí que lo que se diga en estas páginas no deba ser entendido como un análisis del conjunto del postestructuralismo ni de estos autores, sino *sólo de algunos de sus textos*.

² E. Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 88.

parece no tener límites. Se mueve en el infinito³, en la eternidad, en la inmortalidad y su vinculación con la perfección es casi directa⁴.

El concepto central desde el que Spinoza abordará la cuestión de la *omnipotencia* es el de *potencia*. Ésta es algo que nos constituye como seres humanos, aunque ésta no es cualquier tipo de potencialidad. Para Spinoza, *potencia* es anomalía salvaje, una distorsión racional y material que la *multitudo* contiene y que la hace a la vez imparabile y aleatoria⁵, en donde la presencia de lo divino, y su analogía, se torna en un rasgo definitorio de su, nuestra, propia constitución. Como dice muy gráficamente Negri, en referencia a la potencia, «si Dios está en las cosas es porque la cosa es Dios»⁶.

Debido a su carga materialista, esta potencia no se opone a una dimensión racional. Más bien es la expresión de la racionalidad absoluta que, al estar cargada de ese elemento divino, se entenderá como inmanencia absoluta.

Esta potencia es como si hubiera dentro de los humanos un *pequeño dios* con la fuerza para acabar con la aniquilación de la vida. Liberarlo es aprehender de verdad cuál es la condición humana, de ahí que esté fundamentando la idea de pueblo que se defiende⁷. Como es evidente, esa potencialidad tiene una dimensión colectiva ineludible puesto que masa y multitud son, por definición, conceptos grupales, lo que hace de este razonamiento un «heredero» del pensamiento republicano.

Como, además, esta potencia, por su fuerza extra-humana, es insaciable e ingobernable la única forma que habrá de convivir con ella será dejándola libre. Como vuelve a insistir Negri, releyendo a Spinoza, la potencia es «un dios viviente democrático»⁸.

³ Como dice Spinoza: «toda sustancia es necesariamente infinita». B. Spinoza, *Ética*, Alianza, Madrid, 1995, p. 49. En relación a la ontología del ser humano Negri señala que «al comienzo, pues, está la totalidad, está el infinito». T. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, p. 98.

⁴ Una perfección que aparecerá también en el pensamiento místico, sobre todo en el del Extremo Oriente. Su concepción del vacío, en donde la nada es todo y viceversa, expresa «una especie de unidad fundamental, donde todo está ligado, todo es, de algún modo, armonía» y una «visión reconciliada, hasta diría eufórica, del mundo». E. Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, p. 95.

⁵ B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 64 y ss.

⁶ T. Negri, *El poder constituyente*, Libertarias, Madrid, 1994, p. 374.

⁷ Multitud, masa o muchedumbre son otras palabras que se pueden usar, pero su origen etimológico será el sustantivo romano de «pueblo», heredero de las ciudades del renacimiento. No es casual que tanto Negri como Deleuze así como Maffesoli, más tarde o más temprano, remitan a esa experiencia política. Por ejemplo, Negri en *El poder constituyente*, y en particular en su análisis del republicano Maquiavelo nos envía a dicho mundo. Además, lo hace estableciendo conexiones tanto con Spinoza como con las otras experiencias republicanas (como por ejemplo la de Harrington). M. Maffesoli, por su parte, en *El tiempo de las tribus* también hace algo similar cuando habla de la «comunidad de destino» al referirse, no sólo aunque sí de manera significativa, a la experiencia florentina. Véase, para Negri, *El poder constituyente*, pp. 112 y ss. y p. 147 y ss. Para M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona, 1990, p. 215 y ss.

⁸ Negri, *El poder constituyente*, p. 372.

Pero esta potencia spinoziana, que conlleva un cántico a la espontaneidad y a la pluralidad, no supone una renuncia a la unicidad. Como señala críticamente Negri en relación a la potencia, «esta formidable melange de elementos críticos y constructivos no logra evitar de manera definitiva aquel punto de la tradición judeocristiana en el que toda experiencia es reconducida a la unidad»⁹.

Según Spinoza la cuestión de la unicidad no es discutible. Sí lo es que dicha unicidad no contenga una expresión variada, siendo en esa pluralidad donde se encuentra la fuerza de la potencia. Spinoza, como hicieran judeo-cristianos de antaño, reconoce la pluralidad pero dentro de esa unicidad que ya no puede ser externa, sino interna¹⁰. Esta relación entre lo uno y lo plural lo ha expresado muy bien Deleuze cuando señala que el *ser* es unívoco, pero se representa como más radical porque ese *ser* no puede ser más que la *repetición de la diferencia*¹¹. Aquí estaría la disyuntiva entre Descartes y Spinoza: el primero no reconoce la pluralidad, mientras que el segundo sí.

Este *demoteísmo* spinosiano, que es recuperado por este planteamiento postestructuralista, diseña un camino donde los seres humanos, a modo de *pequeños dioses*, forjamos una racionalidad cargada de potencia que por estar vinculada a esa *deificación*, sólo la podemos entender como una razón omnipotente capaz de «mover montañas», jugando con el destino como si de un «pulgarcito» se tratara.

Es por ello que esta *deificación de la potencia*, este *demoteísmo*, si bien tiene la fuerza de dignificar y dar poder al pueblo, algo espléndido —por cierto—, también conlleva dos consideraciones nada baladíes: I) considera al ser humano (ya sea individuo, grupo, persona, comunidad, ...) como una especie de dios (terrenal y materialista, pero un dios) y II) le da crédito a la *razón omnipotente como guía de su quehacer*, aproximando todo este razonar más a un pensamiento pilotado que a uno genuino¹².

Éste será el camino en el que se desarrollará una gran parte de la modernidad ilustrada. En unos casos será para negar la libertad, en otros para reivindicarla y defenderla. Pero la mayoría de las veces será desde este razonar omnipotente desde donde se construya el tipo de poder político que caracterice a la filosofía ilustrada¹³, aunque no le afecta sólo a

⁹ *Ibid.*, p. 374.

¹⁰ Para esta cuestión véanse de B. Spinoza, *Ética*, pp. 340 y ss. y su *Tratado teológico-político*, pp. 332 y ss.

¹¹ G. Deleuze, *Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, 1995, pp.58 y ss.

¹² Para la definición de pensamiento pilotado y pensamiento genuino, ver J. Roiz, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, pp. 43 y 73.

¹³ Para un análisis de cómo este razonar actúa en la teoría política democrática puede verse J. Roiz, *El gen democrático*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 93 y ss.; J. Roiz, «Los poderes de la letargia»: *RELEA*, 8 (1999), pp. 170 y ss.; y Sh. S. Wolin, *The Presence of the Past*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1989, pp. 124 y ss.

ésta. Tanto el mundo socrático, como el cristianismo, y continuaría hasta hoy con la ultramodernidad¹⁴, se han constituido —en gran medida— desde propósitos donde la *deificación* y el *demoteísmo* han sido un recurso muy habitual.

La fundación de la ciudad: demoteísmo y vitalismo

Otro ejemplo de *demoteísmo* lo tenemos en cómo se acerca otra corriente contemporánea, cercana a la anterior, y representada por el vitalismo de Michel Maffesoli, a la cuestión de la fundación de la ciudad.

También el entramado teórico de Maffesoli asume la tesis según la cual «*El pueblo es dios (o lo divino social)*»¹⁵. Este *demoteísmo* sirve como base antropológica desde la que pensar el entramado político-social de las comunidades ideadas por el propio Maffesoli.

Esta consideración forma parte de una corriente más extensa en la que se ubica Maffesoli y que podríamos denominar como *vitalismo antropológico posmoderno*. Un planteamiento antropológico que tiene su punto de referencia en la conocida Escuela de Chicago. Ulf Hannerz, uno de sus representantes, en su libro *Exploración de la ciudad*, señala cómo «el alma humana de un ser humano específico es maná individualizado, una porción de la sacralidad del grupo. Y aunque en un mundo profano el concepto de alma se haya convertido en el concepto de yo, ha permanecido esta comprensión específica de sacralidad»¹⁶. Y continúa: «las personas se adoran unas a otras como *pequeños dioses* de incontables maneras, casi impredecibles, que se vuelven advertibles cuando están ausentes»¹⁷. Y en páginas posteriores, añade que «para empezar está el sentido del yo como construcción de la conciencia humana, construcción que Goffman en un ánimo durkheimiano modela transformándolo en una *pequeña deidad*»¹⁸.

En el caso de Maffesoli, la experiencia a la que nos remite para fundamentar este *demoteísmo* antropológico es la de la Jerusalén mítica, tomando como eje de reflexión el mito de la Torre de Babel. Esta referencia a la Torre de Babel la plantea Maffesoli como si se tratara de una génesis diferente a la postulada por el pensamiento oficial estatista.

De ahí que sea preciso ahondar un poco más en qué significa ese mito para comprobar en qué medida supone una génesis distinta o no a lo ya existente.

¹⁴ Para la idea de ultramodernidad seguimos las reflexiones de Sh S. Wolin, «Democracia, diferencia y re-conocimiento», *Política*, 1 (1996), pp. 165 y ss.

¹⁵ Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, p. 86.

¹⁶ U. Hannerz, *Exploración de la ciudad*, F.C.E., Madrid, 1993, p. 238.

¹⁷ *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

¹⁸ *Ibid.*, p. 250. Las cursivas son nuestras.

Según el libro del Génesis, en cierto momento, no se sabe muy bien cuándo ni por qué ni cómo¹⁹, «todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras»²⁰. Se concebía la similitud como la condición necesaria y suficiente de la acción compartida, e incluso de la vida en su totalidad, en donde se establece una conexión ineludible entre la posesión de una cultura común y la generación de poder. La existencia de las personas, tanto individual como grupalmente, era indiferenciada. No había ni un adentro ni un afuera.

La narración bíblica sigue con que una fracción de ese *todo* se plantea lo siguiente: «vamos a edificarnos una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos, y hagámonos famosos, por si nos desperdigamos por toda la faz de la tierra»²¹. El relato de la Torre de Babel continúa diciendo que el Señor se decide a descender e investigar a los hombres de Senaar. Al bajar, constata el impresionante resultado de la acción humana compartida, y exclama: «He aquí que todos somos *un solo pueblo con un mismo lenguaje*, y éste es el comienzo de su obra. Ahora *nada de cuanto se propongan les será imposible*»²². Para luego, el Señor, confundir todas las lenguas de la tierra y dispersar a la humanidad por toda la tierra. Y al hacer esto lo que ocurre, según el relato bíblico, es que se dejó de construir la ciudad²³.

Es sintomático que el nacimiento del poder tenga su génesis en la similitud, que la diversidad la reconozca un poder exterior y que, todo ello, sea sin la participación de ningún *pueblo*. Hasta aquí estaría la «historia» del poder constituido. Poco después, la Torá hizo lo imposible: eligió a un pueblo haciendo de él *su pueblo*, apareciendo la potencia de la masa como fuerza social, aunque es comprendida como hija del poder constituido.

Tras toda esta reflexión nace el poder monoteísta que se caracteriza, precisamente, por la identificación entre ese pueblo elegido y divino y el nacimiento de la ciudad. Con esto se fragua un *demoteísmo* donde de nuevo, el *pueblo*, para ser tal, se identifica con dios cargándole de una *razón omnipotente*.

Pero resulta que, como señala Wolin²⁴, este marco teórico de la Torre de Babel es la misma referencia que define a la concepción de la política y del estado dominante en la modernidad. Ocurre que este *demoteísmo* también está por detrás de la fundamentación de las monarquías absolutas y de los Estados modernos —hasta el democrático—, recorriendo tanto el

¹⁹ Como señala Wolin, este no saber «muy bien ni cuando ni por qué ni cómo» expresa una considerable abstracción descriptiva que es «característico de los lenguajes del poder» en donde la «abstracción es la negación de la diferencia». Wolin, «Democracia, diferencia y re-conocimiento», p. 161.

²⁰ *Biblia de Jerusalén, Génesis (11:1)*, Alianza, Madrid, 1994, p. 15.

²¹ *Ibidem.*, (11:4).

²² *Ibidem.*, (11: 6). Las cursivas son nuestras.

²³ *Ibidem.*, (11:8).

²⁴ Wolin, «Democracia, diferencia y re-conocimiento», pp. 161 y ss.

ámbito institucional como el de la sociedad civil. Un envite que, en el caso de las sociedades democráticas, es mayor si cabe.

Como nos recuerda Wolin, el Estado liberal reconoció la diversidad cultural confinándola a la sociedad, donde los poderes dispersos podían competir unos con otros de modo que sus rivalidades y conflictos suministrasen las justificaciones de la intervención del Estado²⁵. Pero para poder reconocer la diversidad necesitaba atribuirle a la sociedad una similitud cuasi natural que suspendiera las diferencias. A esa similitud le encomió el nombre de *pueblo* que, argamasa unificada, compartía una vida (toda ella) en común. Esto creó un monocratismo variado y difuso en donde la similitud era su fuerza, su potencia.

Es cierto que el planteamiento de Maffesoli pretende invertir la trayectoria de este poder omnipotente, planteándolo en términos ascendentes (de abajo a arriba) y que su Torre de Babel no quiere al Estado. Pero incluso en ese caso, tiene que recurrir, para explicar su idea de pueblo, al «principio de semejanza»²⁶ porque de lo contrario, es decir, si la diferencia y la asimetría constituyeran al *pueblo*, la artificialidad que requiere la vida en común, de la que es un ejemplo la política, debería estar presente en su razonar y, sin embargo, ésta prácticamente no aparece.

El *principio de semejanza* nos conduce a la idea de *communitas communitantis*, que tiene por matriz sacar las relaciones de poder de la vida, entendidas éstas como asimetrías²⁷. Una referencia, la de la *communitas communitantis*, que nos vuelve a hablar de sujetos un tanto divinos en donde la «comunidad de los santos» de Lutero o, en su versión ilustrada, la sociedad comunicativa habermasiana son sus (distintos) resultados finales. Evidentemente este planteamiento es mejor que la tesis tiránica, pero no consigue despegarse de la *deificación*: de la identificación dios-uno-pueblo como bien constitutivo a rastrear.

Partir de la identificación dios-pueblo supone asumir una omnipotencia que deja a los humanos muy poco humanos y nos hace no se qué divinidad. Esta identificación presupone que el pueblo es uno porque dios es uno, pero también implica que al asemejarnos a dios podemos ser tan perfectos como él, lo que incide aún más en dicha *deificación*.

La popularización de esta *deificación* conllevó, y conlleva, toda una serie de conquistas sociales y jurídicas que limitan el elitismo y la homo-

²⁵ *Ibid.*, p. 163.

²⁶ Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, p. 125.

²⁷ Para este concepto de poder, véase M. Foucault, «La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad», en *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994, p. 109. Otra aproximación que parte de dichas relaciones de poder la encontramos en Chantal Mouffe cuando señala que es necesario formular un enfoque que tenga «en cuenta las diferentes relaciones sociales y las distintas posiciones subjetivas en que son pertinentes: género, clase, raza, etnicidad, orientación sexual, etc.» Ch. Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 103.

geneización del Estado y, más aún, el de los Estados uninacionales. Pero, a la vez, esta *deificación* del hombre, esta consideración de que somos *pequeños dioses*, no supone ninguna alternativa real a lo ya existente. Más bien nos embarca en la manida idea, característica también de la ilustración del siglo XVIII, de que los seres humanos podemos llegar a *ser perfectos* si se dan las condiciones adecuadas. Una necesidad de perfección que abraza, noble pero inhumanamente, una *razón popular omnipotente* que dista muy poco de la *razón omnipotente* que se pretende criticar.

De este modo, si nos queremos salir de este *razonar omnipotente*, debemos buscar otras fuentes teóricas que nos permitan abordar la teoría democrática de manera diferente. No con el propósito de devaluarla, sino más bien con la intención de profundizarla y complejizarla desde lo más hondo. Para ello, parece condición *sine-qua-non* horadar en una mirada que construya la subjetividad de las personas desde una premisa diferente a la de que somos *pequeños dioses*. Y es aquí donde el pensamiento trágico nos puede ayudar.

Tragedia: destino, imperfección y melodía

Si analizamos el *razonar omnipotente* hasta la modernidad, comprobamos que tiene una genealogía muy singular y concreta que la hace ser una más entre otras posibles. Su relato tal vez se encuentre bien recogido en la concatenación de autores del racionalismo abstracto (tanto en la versión cartesiana como spinoziana, con sus diferencias), Guillermo de Ocam, San Agustín (y en general el conocido, dentro de la tradición judeocristiana, como período monárquico) el planteamiento primitivo-israelí de la Jerusalén mítica²⁸ y la filosofía ateniense heredera de Sócrates en donde destaca, más si cabe, el par Sócrates-Platón. Así, la presencia de este *razonar*, a lo largo de la historia intelectual, va a ser muy considerable. De ahí que bucear en el *pensamiento trágico* suponga tener que desplazarnos hacia un pasado remoto.

Esto no es de extrañar porque, como nos recordara Jean Marie Domenach, «las dos grandes fuerzas que van a enfrentarse a partir del Renacimiento, la revelación cristiana y la razón filosófica, tienen un enemigo común: la tragedia, que sucumbirá bajo este doble ataque»²⁹.

No obstante, esta realidad nos podría llevar a entender que la contraposición existente es, o sólo es, de carácter histórico entre, por un lado, el mundo griego (o una parte del mismo) y, por otro, el cristianismo y la

²⁸ Para la historia del judaísmo puede verse, entre otros, H. Küng, *El judaísmo*, Trotta, Madrid, 1993, passim.

²⁹ J.-M. Domenach, *Le retour du tragique*, Seuil, París, 1967, p. 60. Citado por E. del Río, *Modernidad, posmodernidad*, Talasa, Madrid, 1997, p. 115.

modernidad (o una parte de cada una de éstas). Pero es preciso señalar que dentro del cristianismo, así como de la modernidad, hay diferentes sensibilidades sobre este menester, aunque sean minoritarias. Por ello, más que hablar de un choque entre épocas históricas, es más apropiado referirnos a diferentes concepciones teóricas, racionalidades o tradiciones de discurso³⁰. Es sobre el terreno que alude a las corrientes teóricas, y no a la historiografía social y de las mentalidades colectivas, sobre el que nos vamos a deslizar.

De cualquier manera, esto no quita que sea imprescindible tener que mirar a la filosofía de la Atenas clásica y sus herederos, si queremos ahondar en el razonar trágico.

Tanto Platón como Aristóteles reconocen el fenómeno simbólico-religioso característico del mundo homérico y, desde él, plantean las «necesidades» de la *polis*. Pero su manera de llevar a cabo esto es diferente. En Platón la relación con Homero es muy desigual. Son pocas, muy pocas, las referencias al mundo homérico de los *mythos* y su carácter simbólico político. Sólo encontramos algunas pinceladas en *La República*, siendo algo más profuso lo que se dice en el *Fedro*. Sí es cierto que Platón recoge de Homero sus referencias aristocráticas, algo que también hará Aristóteles cuando defienda y justifique (algo, por cierto, indefendible e injustificable) su biología metafísica.

Pero Aristóteles también toma otras cuestiones homéricas que sí quedan vinculadas a una singular influencia trágica. Aristóteles no es un trágico (es más, no la llega a entender, ya que asume, como Platón, que es posible una comunidad perfecta), pero sí es cierto que contiene elementos trágicos más hondos que los que tiene Platón³¹. Esta querencia aristotélica por el carácter trágico queda bien recogida en su idea de fragilidad del bien y de la vida buena, aunque es cierto que dicha fragilidad va acompañada de un búsqueda de la armonía. Para Sócrates y Platón, como para Aristóteles, sí es posible la armonía tanto individual como grupal. Una armonía que en el caso de Sócrates y Platón, y en menor medida de Aristóteles, se relaciona con la posibilidad de controlar nuestro destino, de abarcar racionalmente el mundo en nuestra cabeza y de buscar la perfección de la vida. Esta pretensión filosófico-política de perfección individual y comunal conlleva una peculiar *deificación* que queda muy alejada de la concepción trágica que autores como Esquilo y, más tarde, Sófocles y Eurípides, con sus diferencias, defendieron.

Es cierto que Esquilo reconoce una peculiar identificación entre los dioses y los humanos. Por un lado, y a diferencia de la filosofía cristiana y

³⁰ Para el concepto de tradición discurso puede verse Sh. S. Wolin, *Política y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 33.

³¹ Para la diferenciación entre Aristóteles y Platón se ha seguido a M. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, Visor, Madrid, 1995, pp. 49 y ss. y a A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, pp. 177-180 y 185 y ss.

moderna, Esquilo, como el conjunto de la filosofía griega, nos habla de dioses, situándose en el politeísmo. Pero lo hace desde dos ángulos que no estarán presentes, por lo menos, ni en Sócrates ni en Platón: la incapacidad que tenemos para «coger por los cuernos» al destino (*fate*)³² y que dicha imposibilidad nos muestra nuestra humanidad. Es decir, para Esquilo, tenemos una dimensión divina, pero sólo es una parte de nosotros³³, de tal modo que la *deificación* no opera como sustrato de nuestra racionalidad, sino como elemento conflictivo que nos aleja de nuestro lado humano³⁴.

Si tomamos el pensamiento trágico de Sófocles vemos como, de manera más acuciada, la relación entre el hombre y el divino es de no consonancia³⁵. El protagonista sofocleo «mantiene una relación con su comunidad y sus papeles sociales»³⁶ de tal modo que, sin aquello que lo rodea cotidianamente, su vida pierde sentido. Pero la manera que tiene Sófocles de abordar la vinculación con *lo próximo* no le imposibilita plantear la necesidad de «poner en cuestión esos papeles sociales»³⁷. Más bien, es condición *sine-qua-non* para que el protagonista trágico pueda ser tal. De ahí que, si bien no es capaz de resolver *para siempre* el problema planteado, sí que nos da criterios con los que nos podríamos, o deberíamos, manejar.

El primero de estos criterios es que entre nuestro lado infinito y contingente hay conflictos y que no verlos es, precisamente, renunciar a nuestra cara más humana³⁸. El segundo es que, cuando no se reconoce ese conflicto, nos creemos *pequeños dioses* capaces de *dominar* el destino³⁹.

³² Como señala Darío en *Los Persas*: «De tantos soldados, sólo un pequeño número podrá escapar a su suerte. Visto lo que ha sucedido, podemos creer en los oráculos de los dioses; un oráculo no se cumple nunca sin llegar hasta el fin». Esquilo, «Los persas», en *Tragedias*, editorial Iberia, Barcelona, 1979, p. 202.

³³ De esto nos habla Prometeo cuando dice que «si erré fue voluntad mía, mía y de nadie más. Al socorrer a los mortales sabía yo que me atraía sufrimientos». Esquilo, «Prometeo encadenado», en *Tragedias*, p. 10.

³⁴ Como nos recuerda La Reina, de nuevo, en «Los Persas»: «¡Oh Destino! ¡Cómo gime mi alma a la idea de tales sufrimientos! Y sin embargo, lo que más me aflige en este momento es la vergüenza de los harapos que cubren ahora el cuerpo de mi hijo. Voy a buscar para él en mi morada un vestido nuevo; luego intentaré salir a su encuentro. Procuremos no abandonar en la desgracia al ser que nos es más querido». Esquilo, «Los Persas», en *Tragedias*, p. 203.

³⁵ J. Lasso, «Introducción general», en Sófocles, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1986, p. 46.

³⁶ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, p. 182.

³⁷ *Ibid.*, p. 183.

³⁸ Como dice José Lasso, en referencia al héroe trágico de Sófocles, «el hombre que una vez ha vivido en un repertorio sincero de creencias, arrojado a una circunstancia nueva y conflictiva, vive en una situación espiritual infinitamente dramática». J. Lasso, «Introducción general», p. 47.

³⁹ Ejemplo de esta falta de divinidad la encontramos en Antígona cuando señala que «¡Oh ciudad paterna del país de Tebas! ¡Oh dioses creadores de nuestro linaje! Soy arrastrada y ya no puedo aplazarlo». Sófocles, «Antígona», en *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1986, p. 283.

Y, en tercer lugar, que dicho conflicto, si bien no puede ser superado⁴⁰, sí que puede ser modulado (transformado), para lo que es preciso introducir en nuestras vidas la *téchne* y las *aretés*.

De este modo, para el razonar trágico, nos hacemos humanos precisamente en el conflicto y la distancia para con esa *racionalidad omnipotente* y deificadora. Y es ahí, en esta distancia conflictiva, tensa, donde se constituye lo que podríamos llamar *racionalidad trágica*⁴¹.

La consideración que se tenga sobre el destino se torna en algo capital para comprender y diferenciar un pensamiento trágico de otro que no lo sea. Para el *razonar omnipotente*, el destino es algo que podemos controlar y dominar de manera absoluta y plena. Sin embargo, para el *razonar trágico* el destino nos lo encontramos a lo largo de nuestra vida e interactuamos con él. Como dice Edipo: «¿Adónde se me irá volando, en un arrebato, mi voz? ¡Ay, destino! ¡Adónde te has marchado?»⁴². En este sentido, la idea de *fate* que tiene la tragedia se emparenta bastante con la concepción maquiaveliana de *fortuna*⁴³.

Como ocurre con la fortuna maquiaveliana, esta concepción del destino no significa que nos tengamos que plegar siempre y a todas horas ante él (de lo que son un ejemplo el razonar de Neoptólemo y Filoctetes⁴⁴). Lo que sí implica es que *no* lo controlamos como si de una herramienta más de nuestra vida se tratara. Nos señala nuestros límites de tal modo que el destino trágico se encuentra «definido por los límites de la vida humana»⁴⁵.

Santiago López ha hablado de todo esto cuando indica que «¡Cuánto miedo nos da reconocer que somos tan sólo *objetos* de la vida!»⁴⁶. Y también Edgar Morin cuando indica que es preciso reconocer, como le pasara a Fiódor Dostoievski, «el hecho de que somos llevados por la historia sin saber mucho cómo sucede»⁴⁷.

Esta consideración sobre el destino conlleva una forma singular de entender la relación entre los humanos y la divinidad en donde no somos

⁴⁰ Esto es lo que le recuerda Tiresias a Creonte cuando le advierte que «sé consciente de que estás yendo en esta ocasión sobre el filo del destino». *Ibid.*, p. 286.

⁴¹ Como señala José Lasso, la tragedia del sujeto sofocleo radica, precisamente, «en que su soledad no es la de un individualismo desesperado, sino un reflejo existencial de la «excentricidad» del humano en su relación con lo divino». J. Lasso, «Introducción general», p. 46.

⁴² Sófocles, «Edipo Rey», en *Tragedias*, p. 361.

⁴³ Sobre la *fortuna* en Maquiavelo se puede acudir a su penúltimo capítulo de *El Príncipe* titulado «Los poderes de la Fortuna en los asuntos humanos». N. Maquiavelo, *El Príncipe*, Alianza, Madrid, 1982. También es excelente el trabajo de Q. Skinner, *Maquiavelo*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 41 y ss.

⁴⁴ Sófocles, «Filoctetes», en *Tragedias*, pp. 492 y ss.

⁴⁵ Del Río, *Modernidad, posmodernidad*, p. 121.

⁴⁶ S. López, *Horror vacui*, Siglo XXI, Madrid, 1996, p. 41.

⁴⁷ Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, p. 88. Es lo que le pasó, por ejemplo, a Lutero, a quién su simple crítica a la iglesia papal le lleva de ser un reformador a un contestatario: «una deriva implacable lo lleva, cosa que pasa en todo desvío y le lleva a la declaración de guerra», es decir, a las tesis rupturistas de Wittemberg. *Ibid.*, p. 114.

pequeños dioses. No somos dueños plenos de nuestro destino porque, aunque podamos estar cargados de omnipotencia, no tenemos la capacidad para abarcarlo todo, por la sencilla razón de que los humanos nos diferenciamos de los dioses precisamente en eso. Es cierto que los dioses nos informan y nos contaminan, pero de ahí a plantear que somos *pequeños dioses* hay un abismo, el que precisamente desplaza a la tragedia del planteamiento omnipotente.

De este modo, podríamos decir que el *razonar trágico* supone una relación conflictiva entre las dos racionalidades que se encaraman en el mundo griego. Para Marta Nussbaum, en su conocido trabajo *La fragilidad del bien*⁴⁸, dentro del pensamiento helénico destacan dos racionalidades que vehiculan gran parte del mundo clásico.

La primera racionalidad la podríamos esquematizar con los siguientes rasgos: un agente cazador (varón), puramente activo, con un fin ininterrumpido, preocupado por el control, que elimina el poder exterior, con un «alma» dura, con confianza en lo inmutable y estable, con un intelecto que nace de la luz y para el que la vida buena nace en soledad. Éste podría ser, de manera sucinta y esquemática, el razonar de Platón y Sócrates, entre otros⁴⁹.

La segunda racionalidad la podemos caracterizar de una manera casi opuesta, es decir: un agente como planta (niño, anciano y mujer, o con elementos de mujer y varón), tanto activo como receptivo, con fines de actividad y receptividad y asumiendo un riesgo limitado, en donde lo exterior tiene poder, con un alma blanda, porosa pero definida, confiado en lo mudable, con un intelecto que fluye (da y recibe) y en donde la vida buena se desarrolla con los amigos y el grupo. Éste podría ser a grandes rasgos el mundo de Aristóteles, aunque también de forma esquemática y con algunos matices.

Partiendo de esta dicotomía, podríamos decir que la *razón omnipotente* estaría encarnada en la primera, mientras que el *razonar trágico* se movería en la tensión conflictiva entre ambas, configurando un tipo de pensamiento propio que le singulariza y lo distancia notablemente del *razonar omnipotente*.

El carácter poroso del *razonar trágico* hace que los mundos internos y externos se comuniquen, configurando una plasticidad y complejidad hu-

⁴⁸ Nussbaum, *La fragilidad del bien*, pp. 49 y 50. Es preciso señalar que si bien en este trabajo hablamos de estas dos racionalidades no se quiere decir que sean las únicas. Tampoco que se siga plenamente el pensamiento de Nussbaum. Por ejemplo, deja mucho que desear la defensa que hace del estoicismo en textos posteriores. Véase M. Nussbaum, «Patriotismo y cosmopolitismo», en J. Cohen (comp.), *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona, 1999.

⁴⁹ Nussbaum no incluye dentro de esta racionalidad a los estoicos pero creo que serán estos los que mejor la terminen representando. Para el estoicismo, ver MacIntyre, *Tras la virtud*, p. 287 y Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, pp. 45 y ss.

mana que entra en discusión con las concepciones contemporáneas⁵⁰. En éstas, la separación radical entre lo interno y lo externo, así como entre lo individual y lo grupal, se convierten en razones de peso desde las que desarrollar la *polis* que llevamos en nuestro interior, como dijera Hannah Arendt. Una separación que no sólo absolutiza lo interno, sino también lo externo, configurando lo que Javier Roiz ha denominado como pensamiento precopernicano⁵¹.

Este planteamiento no sólo cree que hay un centro rector del conjunto de la vida, la denominada «docta razón», sino que además expresa toda una serie de armonías nada baladíes para el quehacer político. La creencia de que hay una armonía y una unidad previa en el espíritu individual y entre éste y el de la ciudad-estado o, en su versión moderna, el Estado-nación, es una expresión más de esta idea de orden. Una convicción que sólo puede justificarse por la creencia de que el ser humano puede alcanzar una dosis de perfección propia, tanto interna como externa, que le aproxima más a una divinidad que a un ser humano de carne y hueso. Esta imposibilidad de perfección, este reconocimiento de la imperfección como elemento constitutivo humano, es el que está encima, o debajo, del *razonar trágico*. Por eso, para la tragedia, el desgarramiento humano es insuperable⁵², estando instalado en cada uno de nosotros y nosotras de tal modo que no podemos vivir en armonía⁵³.

Frente a la ausencia de *armonía*, el *pensamiento trágico* nos lanza el reto de la *melodía*. Una contraposición que la supo captar muy lúcidamente Nietzsche. En su obra *Humano, demasiado humano*, Nietzsche es muy claro cuando nos señala que «hay hombres cuya característica consiste en estar tan constantemente en paz consigo mismos y en mantener un equilibrio perfec-

⁵⁰ Que lo público y lo privado se relacionen no significa que no haya, ni deba de haber, un espacio íntimo o privado. El reconocimiento de este ámbito es un bien de cualquier teoría democrática. Pero lo que se discute no es eso, sino cómo se define lo público y su relación con otros aspectos de la vida. Ejemplos de este planteamiento y de una defensa de ese espacio íntimo o privado lo tenemos en muchas teorías feministas contemporáneas. Entre estas podemos destacar, a modo de muestrario, a Carol Pateman, Iris M. Young, Nancy Fraser, Carole Vance, etc.

⁵¹ J. Roiz, *La democracia vigilante*, CIPOST, Caracas, 1998, p. 15.

⁵² Como señala Heracles: «te hablaré de mi propio destino, de cuántos trabajos soporté y cumplí hasta obtener la gloria inmortal que te es imposible contemplar. También para ti, entérate bien, está destinada una suerte así: que de los sufrimientos presentes obtengas una vida gloriosa». Sófocles, «Filoctetes», p. 495. Así, como indica José Lasso, en la introducción a estas obras clásicas, la tragedia sofoclea vive en dos creencias, situada «en un umbral que es a la vez entrada y salida, su desarraigo de lo divino es un desgarramiento íntimo, el de poder o no poder el hombre hacer sin dios, el de no tener en lo divino el hombre el asidero que tuvo y que no sabe ahora quién lo llenará». Lasso, «Introducción general», p. 47.

⁵³ Del Río, *Modernidad, posmodernidad*, p. 124. De esta disociación trágica también nos habla el sujeto del psicoanálisis, como muy bien indica J. Monnerot en *Les lois du tragique*, Presses Universitaires de France, París, 1969, pp. 31 y 55. Citado por Del Río, *Modernidad, posmodernidad*, p. 124.

to entre todas sus facultades, que *rechazan cualquier actividad encaminada a conseguir un fin. Se parecen a una música que estuviera compuesta sólo de acordes armónicos de larga duración, en la que nunca llegara a desarrollarse una melodía articulada con un movimiento diestro. Todo movimiento llegado de fuera no sirve más que para que la barca reestablezca de inmediato su equilibrio en el lago de la consonancia armónica*». Y continúa: «¿para qué sirve, en última instancia, una melodía? ¿Por qué no nos basta que la vida se refleje serena en un lago profundo?»⁵⁴.

Al plantear esto, Nietzsche está defendiendo la *melodía* frente a la *armonía*. Y al hacerlo permitió que emergiera un sentimiento trágico y humano donde los haya: el *dolor*. Éste nutre a la tragedia, a la vida, y actúa a modo de *catarsis* para la creación⁵⁵. *Dolor, catarsis y melodía* van juntas y en conflicto en el *querer vivir* de la tragedia.

Porque no es suficiente ese lago armónico es por lo que la tragedia, de la mano de la *melodía*, cobra fuerza y sentido para la teoría política. Por no ser *pequeños dioses* ni seres perfectos, porque no vivimos armónicamente⁵⁶, la tragedia puede florecer. Porque la vida en común requiere de una *melodía articulada*⁵⁷ *trágicamente con movimientos diestros*, la democracia es un complejo artificio creativo⁵⁸. Y, precisamente por lo señalado, es por lo que este *razonar trágico* no tiene por qué ser un antídoto para el cambio político y social. Más bien, por su carácter problematizador, el pensamiento trágico puede ser todo lo contrario⁵⁹.

Lo que sí es la tragedia es un razonamiento que nos habla de personas de carne y hueso, no de *pequeños dioses*, constituidas por la complejidad y la duda. Una duda *a lo Hamlet*, que se distancia claramente de la de

⁵⁴ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Clásicos de Siempre, Madrid, 1993, p. 300. Las cursivas son nuestras.

⁵⁵ Del Río, *Modernidad/posmodernidad*, p. 130.

⁵⁶ Como señala Mouffe, la razón moderna se libera de la idea de cosmos cuando, reconociendo sus limitaciones, «acepta la imposibilidad del control total y de la armonía final». Mouffe, *El retorno de lo político*, p. 170. Es decir, cuando la razón moderna se hace *trágica*, siguiendo, en este sentido, el camino abierto, entre otros, por el renacentista Maquiavelo. N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1988, *passim*.

⁵⁷ Para la definición de articulación a la que nos referimos puede acudir a E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1987, pp. 119 y ss., así como a Mouffe, *El retorno de lo político*, pp. 102 y ss.

⁵⁸ La idea de artificio está tomada de Wolin, *Política y perspectiva*, pp. 32 y ss; la de complejidad de Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, *passim*; y la de creatividad de J. Dewey, *Libertad y cultura*, Uteha, México, 1965, *passim* y, del mismo autor, *Arte como experiencia*, F.C.E., México, 1949, *passim*.

⁵⁹ Digo que «puede ser lo contrario» y no que «es lo contrario» porque eso no sólo depende del pensamiento trágico sino, más bien, de aspectos como los fines que queramos alcanzar, nuestros valores y/o virtudes, etc. Un ejemplo de cómo el reconocimiento de la imperfección no lleva a la parálisis la tenemos en N. Geras, «La esperanza socialista al borde del abismo»: *Viento Sur*, 33 (1997), pp. 82 y ss.

Descartes⁶⁰, y una *complejidad trágica que vive en y de la tensión*. Porque, como indica Morin, «la complejidad está allí donde no podemos remontar una contradicción y aún una tragedia»⁶¹.

Nietzsche y la tragedia: entre Apolo y Dioniso

Una buena forma de analizar las disyuntivas complejas que nos lanza el *razonar trágico* se encuentra en la relación entre Dioniso y Apolo. Una tensión que se hereda del pensamiento de un maestro, con todas sus contradicciones, como fue Nietzsche.

Al hablar sobre la tragedia suele ser habitual, y con razón, recurrir a la obra de Nietzsche. Esto ocurre con autores como Maffesoli y Deleuze quienes, para fundamentar sus razonamientos, dirigen sus ojos al filósofo alemán. Según Maffesoli y Deleuze, Nietzsche a lo que nos invita es a sumergirnos en el mundo de Dioniso, dejando de lado la cara apolínea de la vida. Pero lo que no está claro es que esto sea así para Nietzsche. Es cierto que esta idea se encuentra en determinados textos del pensador alemán, pero también es verdad que Nietzsche nos dice otras cosas; otras cuestiones que, seguramente, reflejan mejor su cara trágica.

Maffesoli señala que su razonamiento vitalista y post-romántico⁶² «no es ninguna creación *ex nihilo*. Se trata de una perspectiva que suele resurgir con regularidad y que ha inspirado [grandes] obras... Para dar tan sólo unos cuantos nombres significativos de los tiempos modernos, podemos remitir al «querer vivir» de Schopenhauer, al Elán vital de Bergson, a la *Lebenszoologie* de Simmel o al *Querer oscuro* de Lèvi-Strauss»⁶³, incluyendo, en páginas posteriores, a Nietzsche en esa lista.

El libro de Nietzsche *El nacimiento de la tragedia* puede suponer un cierto abanderamiento del pensamiento romántico, emparentándose con las obras de Richard Wagner y Arthur Schopenhauer. Pero el propio Nietzsche nos dice algo más a lo largo de su obra. Si atendemos al tercer prólogo que Nietzsche le hace a su libro *El nacimiento de la tragedia*, titulado *Ensayo de Autocrítica* y escrito en 1886, se aprecia la distancia que hay entre el querer vivir del que nos habla Nietzsche y el postulado por Schopenhauer⁶⁴. En ese trabajo Nietzsche lamenta tanto el romanticismo

⁶⁰ Para la distinción entre la duda hamletiana y la cartesiana puede verse Roiz, *El gen democrático*, p. 50.

⁶¹ Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, p. 95.

⁶² La expresión «post-romántico» está tomada de Roiz, «Los poderes de la letargia», pp. 179 y ss.

⁶³ Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, p. 266.

⁶⁴ No obstante, esto no quiere decir que no exista relación entre Schopenhauer y la tragedia, aunque su nexo sería más complejo que el señalado por Maffesoli y con diferencias respecto al esquema nietzscheano.

schopenhauriano y wagneriano de la época como sus concomitancias con dicho planteamiento.

Según Nietzsche, «hay algo mucho peor, que yo ahora lamento más aún que el haber oscurecido y estropeado con fórmulas schopenhaurianas unos pensamientos dionisiacos; a saber, el haber echado a perder en absoluto el grandioso problema griego, tal como a mí me había aparecido, por la injerencia de las cosas modernísimas... ¡El haber comenzado a descarriar, basándome en la última música alemana, acerca del ser alemán!... La música alemana de ahora es romanticismo de los pies a la cabeza y la menos griega de todas las formas posibles de arte»⁶⁵.

En su libro *La gaya ciencia*, Nietzsche identifica el pensamiento de Schopenhauer con la idea de voluntad única —lo que significa que el querer vivir está presente en todo ser, cosa que Nietzsche rechaza—, y con la negación del individuo y del entusiasmo por el genio, cuestión que también critica⁶⁶. En páginas posteriores de ese mismo libro, Nietzsche realiza una mordaz crítica al romanticismo y a Schopenhauer señalando que malentendieron su obra y que dicho romanticismo termina por empobrecer la vida, al ir cargado de un pesimismo y una resignación que no tienen nada de dionisiacas⁶⁷.

Esto no significa que no haya una influencia romántica en el pensamiento de Nietzsche, ni que lo señalado sea la versión verdadera de Nietzsche. Es difícil que tal cosa exista, pero sí hay tensiones dentro de la filosofía de Nietzsche que nos posibilitan tomar más de un camino. Que hay, podríamos decir, un Nietzsche trágico que entra en conflicto con otro, de los muchos que existen, de carácter romántico.

Así, Maffesoli toma la cara más romántica de Nietzsche, dejando a un lado su crítica a Schopenhauer. Esto termina emparentando más a Maffesoli con Schopenhauer que con Nietzsche y distancia al pensador francés de la versión trágica que aquí se está planteando.

Igual le ocurre a Deleuze cuando nos invita a dejar a Apolo en favor de Dioniso. Para Deleuze, Nietzsche lo que hace es «abrirnos a la danza de Dioniso olvidando a Apolo»⁶⁸.

Pero esta consideración sobre el filósofo alemán difícilmente responde al pensamiento de Nietzsche, como tampoco a los envites que nos lanza

⁶⁵ F. Nietzsche, «Ensayo de Autocrítica», en *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1990, p. 34. Y continúa diciendo que «¿cómo tendría que estar hecha una música que no tuviese ya su origen romántico —como lo tiene la música alemana—, sino un origen dionisiaco?». *Ibid.*, p. 35.

⁶⁶ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Clásicos de Siempre, Madrid, 1994, p. 117.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 254-257. Tono parecido muestra Nietzsche hacia Schopenhauer en su libro *Más allá del bien y del mal*, Clásicos de Siempre, Madrid, 1993, pp. 44-46.

⁶⁸ Deleuze, *Repetición y diferencia*, p. 67. Para una reflexión más extensa sobre este menester en Deleuze, puede verse: G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, Pre-Textos, Madrid, 1988, pp. 117 y ss. y 240 y ss.

su *pensamiento trágico*. Si no hemos entendido mal a Nietzsche, éste lo que plantea es la irrupción de Dioniso en el mundo de Apolo. Lo que Nietzsche viene a explicar, tanto en *El nacimiento de la tragedia* como, sobre todo, en su texto anterior *La visión dionisiaca del mundo*, es que la llegada del pensamiento trágico hace irrumpir a Dioniso en el mundo de Apolo y que, más tarde, dicha irrupción desaparece tras la instauración de la filosofía. Una situación que él ve como una gran pérdida⁶⁹.

Nietzsche señala cómo el artista dionisiaco no se muestra en el «cambio de la sobriedad y la embriaguez, sino en la combinación de ambos»⁷⁰. En este mismo sentido, el pensador alemán plantea cómo «esta combinación caracteriza el punto culminante del mundo griego: originariamente sólo Apolo es el dios del arte en Grecia y su poder fue el que de tal modo moderó a Dioniso, que irrumpía de Asia»⁷¹. Es cierto que «el mundo griego nunca había corrido mayor peligro que cuando produjo la tempestuosa irrupción del nuevo dios (Dioniso)»⁷², pero también que, a la misma vez de esto, «nunca la sabiduría del Apolo délfico se mostró a una luz más bella», y «debido a que el artista apolíneo sacó enseñanzas con discreta moderación del arte revolucionario de los cultos báquicos», es decir, «debido a que en el culto délfico el dominio del año quedó repartido entre Apolo y Dioniso, ambos salieron, por así decirlo, vencedores»⁷³. Así, «el mito dice que Apolo recompuso al desgarrado Dioniso. Ésta es la imagen de Dioniso recreado por Apolo, salvado por éste de su desgarramiento asiático»⁷⁴. De ahí que podamos hablar de «un mundo intermedio entre la belleza y la verdad» en el «que es posible una unificación de Dioniso y Apolo. Ese mundo se revela en un juego con la embriaguez, no en un quedar engullido completamente por la misma»⁷⁵.

Es esta doble dimensión lo que va a caracterizar al pensamiento trágico, en el que se reconoce «el principio ético de Apolo entreverado en la visión dionisiaca del mundo»⁷⁶. Si es así, entonces, según Nietzsche, lo

⁶⁹ Desde el punto de vista histórico la mirada de Nietzsche implica que para entender al mundo griego o helénico es preciso remontarse a Homero. Planteamiento que comparto plenamente. Para la herencia del mundo homérico en Grecia puede verse Nussbaum, *La fragilidad del bien*, pp. 139 y ss. y MacIntyre, *Tras la virtud*, pp. 157 y ss. Para un ejemplo de la presencia de la tragedia en el pensamiento de Shakespeare puede acudir a Roiz, *El gen democrático*, pp. 17 y ss. Reflexiones muy sugerentes sobre el valor de la tragedia hoy se encuentran en Del Río, *Modernidad/posmodernidad*, pp. 121 y ss., R. Ramos, «Apuntes sobre el *homo tragicus*»: RELEA, 8 (1999), pp. 81-123 y C. West, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1989, pp. 226 y ss.

⁷⁰ F. Nietzsche, «La visión dionisiaca del mundo», en *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1990, p. 233.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibid.*, p. 234.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 237.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 245.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 247.

que aporta el pensamiento trágico no es la toma de partido por Dioniso, sino la combinación compleja y conflictiva entre ambos mundos, lo que significa reconocer a Dioniso pero también a Apolo⁷⁷.

De este modo, el pensamiento trágico se mueve entre dos aguas, hablándonos desde una razón poética⁷⁸ que, al unir contrarios y generar complejidad, pretende articular los dos mundos de los que nos hablara Nussbaum en relación a la filosofía griega, criticando «al primero [platónico] con referencia al valor específicamente humano que sólo el segundo contiene»⁷⁹.

Esta combinación muestra, a la vez, la autonomía y la dependencia de estos dos referentes. Pero esta dependencia se da, precisamente, porque uno necesita del otro para poder ser. Como Apolo y Dioniso son imperfectos e incompletos ambos requieren uno del otro. Una idea de imperfección que nos aleja mucho de la creencia de que *somos pequeños* dioses, mostrando nuestras limitaciones y conflictos.

Así, el *razonar trágico* no nos conducirá a una armonía perfecta, sino a una situación de conflicto abierto y perenne de carácter insuperable que afecta tanto a la dimensión colectiva y pública como a la privada e interna de los sujetos. Es por este tono problematizador y complejo por lo que el *razonar trágico* se lleva mal con la dialéctica, encontrando mejor acomodo en lo que podríamos denominar como planteamiento retórico⁸⁰. Y es que el *razonamiento trágico*, como señala Eugenio del Río, no requiere, más bien al contrario, de la *aufheben* hegeliana (supresión-conservación-elevación) para su desarrollo⁸¹.

⁷⁷ En este sentido el *pensamiento trágico* se relaciona con lo que Elena Casado define como metáfora, es decir, como «un híbrido entre razón e imaginación (entendida como racionalidad imaginativa, no cómo ámbito absolutamente desprovisto de razón). E. Casado, «Cyborgs, mestizas, nómadas...», ponencia presentada en el *I Encuentro de Sociología joven: «Las astucias de lo social»*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1999, copia mimeografiada, p. 7. En un sentido similar ya se manifestó George Santayana cuando habló de *imaginación significativa*. G. Santayana, *Interpretaciones de poesía y religión*, Cátedra, Madrid, 1993, pp. 48 y ss. También puede verse Fernando Fdez.-Llebrez, «La sustancia poética del pensamiento democrático», *Revista de Estudios Políticos*, 97 (1997), p. 307. Para un repaso por las diferentes metáforas que la teoría feminista está generando hoy en día puede verse E. Casado, «A vueltas con el sujeto del feminismo», *Política y Sociedad*, 30 (1999), pp. 73-91.

⁷⁸ Para la idea de *razón poética* puede verse M. Saravia, «El planeamiento urbano, otra vez en crisis», en R. Ramos (et al.), *El malestar urbano en la gran ciudad*, Talasa, Madrid, 1998, pp. 98 y ss. Esta *razón poética*, a la vez, está relacionada y se distancia de la *razón sensible* postulada por M. Maffesoli en su libro *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 67 y ss.

⁷⁹ Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 50.

⁸⁰ Para una aproximación reciente a la retórica, puede acudir a J. L. Ramírez, «Arte de hablar y arte de decir. Una excursión botánica en la pradera de la retórica»: *RELEA*, 8 (1999), pp. 61-79 y a Casado «Cyborgs, mestizas, nómadas...», pp. 4 y ss.

⁸¹ Del Río, *Modernidad, psomodernidad*, p. 125.

Pero hablar de cómo entendemos la relación entre Dioniso y Apolo tiene repercusiones ineludibles para la teoría política. Siguiendo el esquema de Deleuze y Maffesoli, Dioniso y Apolo representan, respectivamente, la potencia «vitalista», que se desarrolla en el mundo interno y privado, y el poder «racional», que se plasma en el mundo externo y público. Y su toma de partido por Dioniso implica que el único camino posible es el primero. Sin embargo, el *razonar trágico* configura una forma diferente de abordar esta relación. Al combinar complejamente estos dos mundos no sólo pretende redefinir lo emotivo y lo racional, sino también la relación entre el mundo interno y privado y el mundo externo y público. Sobre estas redefiniciones hablaremos a continuación.

Autoridad y experiencia en el *razonar trágico*: hacia una ciudadanía compleja

Los retos teórico políticos planteados por este *razonar trágico* nos llevan a la necesidad de abrir las puertas a una dimensión *creativa* que contenga una concepción del tiempo peculiar en donde el *presente* quede vinculado a lo lejano, ya sea pasado o futuro, de tal modo que no sea un hiato, sino una *condensación*. Un *presente* que rompe con el principio de identidad⁸² y en donde «la naturaleza histórica del individuo en el escenario corpóreo de la vida»⁸³ se relaciona con su «naturaleza mitohistórica»⁸⁴. De ahí que sea de interés analizar el lugar de lo mítico en este razonar. Según Wolin, comprender el *mytho* en el mundo griego significa entender tres consideraciones que lo diferencian del *mito* moderno.

La primera consideración puede parecer superficial pero no lo es en absoluto. En Grecia, el *mytho* formaba parte directa de la vida por lo que no era necesario remarcar su presencia. Como dice Wolin, siguiendo al antropólogo M. Detienne, el «*mytho* antiguo era una forma de discurso del cual no se conocía su nombre, esto es, no se era consciente de sí mismo como *mytho*»⁸⁵. Sin embargo, en la modernidad ilustrada esto no fue ni es así. Con la irrupción del pensamiento racionalista las consideraciones sobre el *mytho* no sólo se vieron como algo añejo y superado por la historia sino, también, como radicalmente incompatible con la razón⁸⁶. Esta consideración hizo que las personas de a pie se desprendieran de su experiencia

⁸² Para una reflexión sobre el «principio de identidad» véase J. Roiz, *El experimento moderno*, p. 67.

⁸³ Roiz, «Los poderes de la letargia», p. 181.

⁸⁴ Wolin, *The Presence of the Past*, p. 2.

⁸⁵ Sh. S. Wolin, «Postmodern Politics and the Absence of Myth»: *Social Research*, 52, 2 (1985), p. 217.

⁸⁶ No obstante, este rasgo es característico del racionalismo, pero no del post-romanticismo.

mítica como algo constitutivo de ellas. No obstante, tal intento no triunfó plenamente y menos aún hasta bien entrado el siglo XX.

Pese a que no vivamos «buenos tiempos» para el mito, parece difícil negar la persistencia del mito en una parte de la vida. Esta presencia, al quedarse vaciada de los «contextos» explicativos de antaño, se transformó, de tal modo que la distancia entre el *mito* moderno y el *mytho* griego fue y es abismal. Esta transformación de la experiencia mítica queda reflejada en dos aspectos que son las otras dos consideraciones de las que nos habla Wolin.

La segunda consideración tiene que ver con qué es lo que se mitifica. Mientras que en el mundo griego el *mytho* tiene una raíz divina que lo distancia de los humanos, en el mundo moderno lo que se mitifica, lo que se convierte en *mito*, es la propia idea de hombre (ya sea como individuo o comunidad)⁸⁷. Una mitificación que nos conduce directamente, como no podía ser menos, a la *deificación* del hombre, a la idea de que *somos pequeños dioses*⁸⁸. Como señala Roiz, en la modernidad, «el poder omnipotente perderá su locus tradicional y pasará a estar en manos del Estado moderno o en el propio individuo que llega a tener en algunos sistemas de pensamiento una entidad más valiosa que cualquier institución, incluido el Estado»⁸⁹.

La tercera consideración es la referida al cambio que se produce en el concepto de *culto*. Un concepto que, más allá del significado del que se dote, acompaña a cualquier idea de *mytho* o *mito* que se tenga. Es cierto que el cambio del que se va a hablar se forja en el pensamiento cristiano aunque su consolidación como tal tardará más tiempo en implantarse.

Si en el mundo griego el vocablo *culto* iba relacionado con el *cultivo* de determinados actos, ahora el *culto* se identifica con la simple *adoración*: se entiende como reverencia. La idea de *culto*, desde el cristianismo y también hasta hoy en día, remite, cada vez menos, a una *experiencia* capaz de recrearse *melódicamente* en la propia vida. La relación entre *culto* y *experiencia* se rompe, vaciándose tanto la una como el otro. Del mismo modo, el *culto* se desvincula de la *paideia* y la *paresia* clásica⁹⁰, proyectando una idea de *autoridad* vacía que sólo cobra valor por su capaci-

⁸⁷ Wolin, «Postmodern Politics and the Absence of Myth», p. 239.

⁸⁸ Como señala Donna Haraway, siguiendo a Katie King, este planteamiento teórico se reduce al «argumento de que el hombre lo hace todo, incluido a sí mismo, a partir del mundo, que sólo puede ser su recurso y potencia para este proyecto y agencia activa». D. Haraway, «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora de otros inapropiados/blés», *Política y Sociedad*, 30 (1999), p. 124. De ahí que Haraway, en otro trabajo, señale que «la inmortalidad y la omnipotencia no son nuestros fines». D. Haraway, *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 322.

⁸⁹ Roiz, «Los poderes de la letargia», p. 171.

⁹⁰ Para el significado de la *paideia* puede acudir a W. Jaeger, *Paideia*, F.C.E., México, 1990, *passim*. Para una reflexión sobre la *paresia*, véase Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, pp. 97 y ss.

dad para el mando. Un sentido de la *autoridad* que configura una concepción de la política y, por ende, de la democracia peculiar: aquella que se identifica sustancialmente con el poder de mando⁹¹; un concepto de política donde la relación entre ciudadanía y poder constituido queda marcada por la adulación; una reverencia marcada por los huecos que ha dejado la pérdida del entramado cívico⁹² que antaño llevaba implícita la «añeja» idea de *culto*.

Sin embargo, en el siglo V a.C., y más aún en el pensamiento trágico y democrático, el *culto* significaba otra cosa. Es verdad que contenía todo un ensamblaje entre creencias, fórmulas, rituales, ceremonias, festivales, etc., pero este ensamblaje iba asociado a una peculiar concepción del *cuidado* en donde el *cultivo* de determinadas *aretés* tendían al bienestar de la *polis*. Un bienestar y una *polis* en las que la vida en común hacía mención a una *actitud* de piedad (amistad) y de soledad (retiro). Era, por tanto, todo un entramado que *emanaba no sólo de la experiencia vivida*, sino también de la *modelación*⁹³ de la propia vida. Esta idea de *culto*, de *cultivo*, iba conectada a una concepción del poder que remitía tanto a la capacidad para influir o conducir como a la de ser conducido o influido⁹⁴. Así, la democracia en la tragedia estaba directamente vinculada a la *paideia* y a la *paresia*, quedando sostenida por una singular concepción de la *experiencia*⁹⁵.

Una forma de profundizar en esta compleja concepción es ver cómo se aborda, desde un planteamiento trágico, la relación entre lo individual y lo colectivo, así como entre los grupos pequeños y cercanos y el conjunto de la ciudadanía.

Hay diferentes maneras de aproximarnos a la contraposición entre grupos-pequeños y grupos-grandes (en cuanto a su extensión, ya se refiera ésta al conjunto de la ciudadanía o a grandes corporaciones). Si miramos el mundo griego se expresa en la dicotomía tribus/demos; si contraponemos el mundo griego con el romano se podría plantear como demos/multitud;

⁹¹ Un ejemplo destacado de esta manera de definir la política se encuentra en M. Weber, *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 1984, p. 699.

⁹² Como señala Roiz, «caer en la omnipotencia extrae al ser humano de su entorno y le separa de sus congéneres». Roiz, «Los poderes de la letargia», p. 170.

⁹³ Una cuestión es *modelar* y otra, bien diferente, es *moldear*. Por eso, se podría entender la democracia, siguiendo a Wolin, como la «*continua automodelación del demos*». Sh. S. Wolin, «The Liberal/Democratic Divide»: *Political Theory*, 24, 1 (1996), p. 98.

⁹⁴ Para la relación entre esta idea de política y el culto griego, véase Wolin, «Postmodern Politics and the Absence of Myth», pp. 224 y ss.

⁹⁵ Para una mirada contemporánea sobre el significado de la *experiencia*, y relacionada con lo señalado en estas páginas, se puede acudir, entre otros, a J. Dewey, *Reconstrucción de la filosofía*, Ediciones de La Lectura, Madrid, 1930, pp. 103 y ss y J. Dewey, *Experience and Education*, Collier Books and Collier Macmillan Publishers, New York and London, 1963, passim. Del mismo modo puede acudirse a G. Lakoff y M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 1991, passim.

si lo hacemos en nuestras sociedades hablaríamos de asociaciones voluntarias/conjunto social o de lo local/nacional.

Para Maffesoli, en clara alusión a la experiencia florentina, el eje de estas dicotomías lo da el término *populo*. El pueblo es la realidad que funda el quehacer colectivo de los sujetos conectándonos directamente, sin pasos previos, con la *multitud*. Es más, actúan a modo de sinónimos, de tal modo que el grupo primordial para la democracia será éste. Lo popular nace del *principio de semejanza* que constituye a la ciudadanía y que está en la base del «nosotros», de la masa⁹⁶. Y es desde este *principio de semejanza popular* desde el que se concibe el poder y la soberanía.

Sin embargo, Sheldon Wolin nos habla del *demos tomando como referencia la tradición democrática* norteamericana jeffersoniana. Este *demos* parte de una idea de grupo más cercana y local que se relaciona, en conflicto y en tensión, con el grupo más extenso. Como señala John Dewey, inspirado en Thomas Jefferson, la democracia se fundamenta en «las unidades locales autónomas»⁹⁷.

Esta concepción coincide con la que George Kateb señala desde su perspectiva whitmaniana⁹⁸ y que también tiene concomitancias con el *pragmatismo profético* de Cornel West⁹⁹. Para Kateb los humanos vivimos en grupos: de ellos nacemos y en ellos nos desarrollamos¹⁰⁰. Pero esta herencia hay que entenderla conflictiva, trágicamente. Un conflicto entre dos bienes que se expresa en un doble sentido. Por un lado, la tensión entre lo individual y lo grupal; y, por otro, la existente entre el grupo cercano y el lejano, entre lo local y lo no-local.

Esto significa que hay relación entre estos ámbitos, pero ésta no se entiende a modo de *communitas communitatis*, sino que expresa *tensiones trágicas*. Esto es así porque dichas tensiones parten de las diferencias, las asimetrías y los conflictos que nos constituyen y no del *principio de semejanza*. Estas tensiones se podrán ir articulando. Es más, precisan de algún grado de artificialidad y de articulación, social y política, si queremos vivir en común. Una artificialidad que supone hablar de la *téchne* y las *aretés* como elementos constitutivos para la democracia.

La *téchne*¹⁰¹ era la palabra que se usaba en la Grecia clásica para ha-

⁹⁶ Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, p. 125.

⁹⁷ Y continúa señalando cómo esta tarea democrática «reclama la máxima atención a la necesidad de asociaciones cara a cara, cuyas acciones recíprocas puedan compensar, si no controlar, la pavorosa impersonalidad de las avasalladoras fuerzas actuales». Dewey, *Libertad y cultura*, p. 159.

⁹⁸ G. Kateb, *The Inner Ocean*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1992, pp. 208 y ss.

⁹⁹ West, *The American Evasión of Philosophy*, pp. 211 y ss.

¹⁰⁰ Los grupos en los que nos «desarrollamos» pueden ser de distinta índole. Los hay de carácter «involuntario» (como la familia, la etnia,...) y los hay «voluntarios» (como asociaciones cívicas, clubes sociales...).

¹⁰¹ La palabra *téchne*, que no su significado, es la que va a derivar en nuestro vocablo «tecnología». Cuando Foucault se pone a trabajar sobre el mundo griego y escribe sobre

blar del *arte* y de la *obra de arte*. Nos remite a la capacidad de creación y de artificio de la vida (sin la cual ésta no se puede entender), incorporando referencias a los medios, los modos y las habilidades de la ciudadanía. Unas capacidades que, a su vez, nos envían a las *aretés* ¹⁰².

La palabra *areté* se suele traducir por virtud. Esto no es muy afortunado porque, para nosotros, la palabra castellana virtud nos lleva inconscientemente a lo que la moralidad escolástica y puritana entienden por tal, siendo sinónimo de reglas moralistas a las que atenerse. Pero las *aretés* no se refieren a eso, sino a las cualidades, a las capacidades adquiridas de los humanos para alcanzar el fin propuesto o querido. Como muy bien señala Lopez Castellón, Nietzsche también nos habla de las virtudes, o mejor sería decir de las *aretés*, pero entendidas al modo clásico, esto es, como «capacidad, fuerza o potencia de un ser humano» ¹⁰³.

De este modo, la vida en común se entiende como una *práctica* (*un actum*) que, con sus elementos de *physis*, contiene una ineludible carga de *invención* (*poiesis*) y de *laboriosidad* (*artesanía*) ¹⁰⁴. Es decir, supone *cultivar* una manera de acercarnos a la vida en donde ésta queda relacionada con nuestra experiencia. Esto para un *planteamiento trágico* significa juntar, completamente, contrarios, de tal modo que orden y desorden se vinculen y se separen. Y es que la vida siempre se nos escapará por alguna rendija, pero podemos empezar a vivir en y desde la *experiencia* concreta que ésta nos deja. Una *experiencia trágica* en donde las tensiones existentes son insuperables, dificultando, o más bien imposibilitando, una mirada unívoca del *self* y abriendo las puertas a un *self múltiple* y *encarnado de tonalidad trágica*.

éste, remitiéndonos a la palabra «tecnología», lo hace dándole el significado griego de *téchne*. Creo que es así como hay que entender el libro de M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1991. En otro sentido, hubiera sido deseable no haber traducido el pronombre «yo», manteniendo o bien la expresión inglesa («self») o la francesa («soi») que apelan a algo diferente de lo que significa «yo» en castellano. De todas maneras, creo que se le presta poca importancia, dentro del razonamiento de Foucault, a lo que *significa la incorporación de estos dos conceptos (téchne y self) en su pensamiento, así como su guiño a la retórica*. Para esto último, véase Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, p. 99.

¹⁰² Para una reflexión sobre el significado de las *aretés* puede acudirse a MacIntyre, *Tras la virtud*, pp. 155 y ss.

¹⁰³ E. López, «Introducción», en Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Clásicos de Siempre, Madrid, 1993, p. 16. No obstante, es cierto que Nietzsche también critica las virtudes, pero cuando hace esto entiende por virtud la concepción escolástica y puritana.

Siguiendo lo señalado por Enrique López sobre las *aretés* nos podríamos hacer la siguiente pregunta: ¿son las *aretés* una especie de potencia?, ¿acaso, tanto Spinoza como los demás autores tratados, entienden la potencia como *aretés* por lo que algo de lo dicho sirve para bien poco? Creo que para llegar a esa conclusión sería preciso matizar demasiado. No obstante, me inclino más por pensar que hay diferentes maneras de definir la potencia: una, al estilo republicano-romántico y otra, más modesta y pequeña pero muy rica y compleja, al estilo de las *aretés*.

¹⁰⁴ Según Nietzsche esta capacidad creativa nos revela una idea distinta de ser humano. En palabras del pensador alemán: «un barro más noble, un mármol más precioso son aquí amasados y tallados: el ser humano». Nietzsche, «La visión dionisíaca del mundo», p. 232.

Este *self trágico* da paso a una idea de ciudadanía¹⁰⁵ distinta a la congnada por el *principio de semejanza*. La ciudadanía que se sigue fundamentando en dicho *principio* se concibe como un todo único, abstracto, completo y armonioso. Sin embargo, el carácter conflictivo que emana del *self trágico* imposibilita este planteamiento. Ahora, la ciudadanía muestra su cara plural, heterogénea, múltiple, híbrida, conflictiva, encarnada e incompleta¹⁰⁶. Una ciudadanía que no concibe «el agente social como sujeto unitario, sino como la articulación de un conjunto de posiciones objetivas, construidas en el seno de discursos específicos y siempre de manera precaria y temporal, suturada en la intersección de esas posiciones subjetivas»¹⁰⁷ y, a la vez, con capacidad para reconocer las diferencias¹⁰⁸.

De ahí que esta concepción *trágica* nos posibilite hablar de una *ciudadanía compleja*, de un *self cívico múltiple* en palabras de Wolin, conformada por diversos «marcos» de actuación¹⁰⁹ que, simultáneamente, se comunican y se distinguen. Unos ciudadanos y unas ciudadanas que piensen y actúen como seres encarnados y múltiplemente situados¹¹⁰, con capacidad para transitar trágicamente caminos solapados y diferenciados¹¹¹ y con el propósito de traspasar las fronteras establecidas. En definitiva, una *ciu-*

¹⁰⁵ El concepto de ciudadanía al que aludimos no es el referido al *status legal* que, siendo muy importante, no es el que compete a este trabajo. En este sentido, cuando hablamos de ciudadanía nos estamos refiriendo al tipo de identificación que se crea con la *res-pública*. Mouffe, *El retorno de lo político*, p. 101.

¹⁰⁶ Como señala Mouffe, «una vez que hemos abandonado la idea racionalista de que es posible encontrar una fórmula mediante el cual armonizar los fines diferentes de los hombres, hemos de aceptar la radical imposibilidad de una sociedad en la que se haya eliminado el antagonismo». *Ibid.*, p. 175. Lo que sí es cierto es la necesidad de articular democráticamente toda esta complejidad trágica. Para ello, puede acudir también a Wolin, «Democracia, diferencia y reconocimiento», pp. 165 y ss.

¹⁰⁷ Mouffe, *El retorno de lo político*, p. 103.

¹⁰⁸ Para la irrupción de la diferencia en la identidad puede acudir, entre otras, a J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990, passim; D. Fuss, *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*, Routledge, London, 1989, passim; y E.K. Sedgwick, *Epistemología del armario*, Ediciones de la Tempestad, Barcelona, 1998, passim.

¹⁰⁹ Wolin, *The Presence of the Past*, p. 190. Los «marcos» de los que Wolin nos habla, para los EE.UU., son el nacional, estatal, la ciudad, el barrio y las asociaciones voluntarias. *Ibidem.* Para más consideraciones sobre la complejidad de la ciudadanía, aunque referidas a otras temáticas, puede acudir, entre otros, a J. Rubio, «¿Derechos liberales o derechos humanos?»: *Claves*, 94 (1999), p. 35 y a L. E. Alonso, «Ciudadanía, sociedad del trabajo y Estado del Bienestar: los derechos sociales en la era de la fragmentación», en M. Pérez Ledesma (comp.), *Ciudadanía y democracia*, Pablo Iglesias, Madrid, 2000, p. 186.

¹¹⁰ M. Sandel, *Democracy Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/London, 1996, p. 350.

¹¹¹ Estos caminos afectan tanto a lo que comúnmente se denomina como «política» (estructura territorial, gobierno, derechos,...), como a «lo social» (cuestiones vinculadas con el género, la etnia, la opción sexual,...) De ahí que la mejor forma de comprender nuestra realidad sea, tanto en el plano individual como en el colectivo, como una *realidad fraccionada complejamente*.

*dadanía que, reconociendo la complejidad trágica en la que vivimos, confronta diferentes lealtades en conflicto*¹¹², *transita entre ellas y discute las hegemonías y jerarquías ya ordenadas por nuestras actuales democracias.*

Recapitulando...

Como hemos visto a lo largo del texto, la concepción que tiene el *razonar trágico* sobre el mundo interno y externo de la ciudadanía —desplazando la idea de *pequeños dioses* y de armonía—, su peculiar relación con el destino, así como el carácter entreverado entre Apolo y Dioniso le da un sello singular que le distancia del *razonar omnipotente*. Para éste, somos *pequeños dioses* capaces de una completa perfectibilidad, podemos alcanzar una armonía interna y externa y somos dominadores plenos de nuestro destino de tal modo que su concepción de la ciudadanía se mueve en un plano unívoco.

Sin embargo, el *razonar trágico* nos plantea una *ciudadanía compleja* que dibuja una plasticidad democrática donde el conflicto y las tensiones no se abordan armónicamente sino melódicamente. Una *melodía creativa* que presta atención a una sensibilidad capaz de reconocer el dolor y, a la vez, la alegría de vivir; a una finitud que, reconociendo la infinitud, da cabida a una fragilidad, a una vulnerabilidad que se nutre de la *complejidad*; a una subjetividad, catártica en la inmanencia de la vida, que se comprende en su mudabilidad, en su mutación¹¹³ y que, reconociendo los límites de la vida, se vea capaz de construir unas singularidades democráticas tanto individuales como grupales más ricas y humanas. En suma, una *ciudadanía compleja y contingente que sepa vivir en y de la tensión trágica.*

¹¹² *Ibidem.*

¹¹³ Caracterizaciones contemporáneas de esta mirada compleja la tenemos en Donna Haraway cuando señala que somos criaturas «compuesta de realidad social y también de ficción» (...), «materia de ficción y experiencia viva que cambia lo que importa como experiencia» de las personas (...), «una imagen condensada de imaginación y realidad material». D. Haraway, *Ciencia, cyborg y mujeres*, Cátedra, Madrid, 1997, p. 253. De ahí que concluya su «Manifiesto para cyborgs» diciendo que «prefiero ser un cyborg que una diosa». *Ibid.*, p. 311.