

# *El mundo interno, el imaginario y la política*

Ricardo CARRILLO ZAPATA

Jacobo SAIBACAM

Manuscrito original recibido: 2 de junio de 2010.  
Aceptado: 12 de junio de 2010.

## RESUMEN

En este artículo se analizan las concomitancias entre las nociones de *imaginario* de Cornelius Castoriadis y de *mundo interno* de Hannah Arendt. Estas nociones amplían el horizonte de la política hacia una comprensión más profunda del *self* del ciudadano. A partir de ellas, se advierte la hipertrofia de la *lógica identitaria* en el pensamiento occidental, debida al miedo al descontrol y la angustia ante la contingencia. El énfasis en la *identidad* ha dado como resultado una política idolátrica caracterizada por soluciones omnipotentes. Castoriadis y Arendt descubren en su lugar una concepción más rica de la libertad al reconocer la importancia de la democracia *in foro interno*. Sus teorías políticas, en las que escuchamos ecos de la tradición retórica mediterránea, ponen en evidencia algunas de las ausencias y las deformaciones más graves del pensamiento occidental, perpetuadas por pensadores como Thomas Hobbes.

## PALABRAS CLAVE

Castoriadis, Arendt, imaginario, mundo interno, lógica identitaria, tradición retórica.

## ABSTRACT

This article analyzes the concomitant relationship between the notions of *imaginary* in Cornelius Castoriadis and of *internal world* in Hannah Arendt. These two theoretical constructs have extended the sphere of politics, providing a deeper knowledge of the citizen's *self*. These authors, who were contemporaries of each other, diagnose in their works a hypertrophy of the

*identity logic* due to fear of losing control and to anguish in the face of contingency, resulting in the idolatrous solution of omnipotence in the political sphere. Castoriadis and Arendt discover instead a richer understanding of liberty through the recognition of democracy in the *inner forum*. Their political theories echo the Mediterranean rhetorical tradition and shine light on some of the most prominent deformations of Western thought, evident in thinkers such as Thomas Hobbes.

### KEY WORDS

Castoriadis, Arendt, imaginary, internal world, identity logic, rhetorical tradition.

Hannah Arendt (1906-1975) centró su teoría política en el estudio de la vida pública como *fenómeno*, en lo que ello significa y en las condiciones que hacen posible la política. Claro que, para pensar así sobre el concepto de política y su surgimiento en la historia, se hace preciso explicar aquello a lo que Arendt se refiere cuando enuncia la existencia de un mundo interno, un espacio interior, dentro de cada persona. Ese ámbito al que Thomas Hobbes (1588-1679), siguiendo la tradición romana, alude en tres ocasiones como *foro interno*<sup>1</sup>.

Se trata de un espacio lleno de dinamismo productivo que, en algunos aspectos, podría tener similitudes con la figura del *imaginario* descrita por Cornelius Castoriadis (1922-1997) y de la cual trataremos aquí.

### HABITAR EL MUNDO

En el pensamiento de Castoriadis, los sentidos son los intermediarios que nos relacionan con *el mundo sensible*, con lo exterior; con ellos somos capaces de percibir e interpretar los fenómenos que se dan en él. Este es un hecho que nos ayuda a comprender o entender mejor el entorno en el que vivimos. La acción humana,

---

<sup>1</sup> Thomas HOBBS, *Leviathan, or, the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil* (1651), ed. de Michael Oakeshott, Collier Books, New York, 1962, cap. 15, p. 123.

en este sentido, trata de hacer habitable —o más habitable, en el sentido de adecuado a la vida humana— el mundo. Y ese mundo es una realidad dada que, por ser en sí misma *naturaleza*, no es un medio cuya finalidad o cuyo sentido sea precisamente acondicionarse, por decirlo de alguna manera, a la vida humana.

Es entonces cuando el ser humano hace muestra de su gran poder de adaptación al mundo en que le toca vivir y del que a su vez forma parte constitutiva. En cuanto al poder de adaptación, conviene aclarar algo de antemano. Por un lado este poder se puede referir a la capacidad de *adaptación* de la especie humana a una realidad extraña; pero por otro puede expresar la *habilidad* de adaptar lo extraño a algo ya propio. Por el momento nos vamos a referir a la primera acepción. Es decir, cuando el hombre logra vivir *habitando* lugares muy diferentes y lo hace generando y adoptando modos de vida particulares, según las situaciones; modos que acaban resultando muy distintos unos de otros.

Ahora bien este poder de adaptación del hombre se manifiesta también en otra dirección, ya que, como hemos señalado, el ser humano tiene además la capacidad de hacer *adaptar* cualquier acontecimiento o suceso a su propia medida, de tal manera que se convierta en comprensible, predecible e incluso manejable. No significa que la naturaleza sea completamente caótica e indeterminada y que precise de esa capacidad del ser humano para ser delimitada, intervenida y clasificada de infinitos modos. Para Castoriadis el mundo natural actúa como un apoyo a esta habilidad de adaptación gracias a que la naturaleza es susceptible de ser *adaptada*, metabolizada por el hombre, de ser objeto de nuestra capacidad de sentir, entender, hablar y transformar ese entorno natural. Volveremos sobre esto más adelante. Este apoyo también se refleja en los topes y límites que la naturaleza nos procura. Por ejemplo, al hombre le es imposible negar la existencia de los niños; pero en cada cultura esta presencia será presentada, simbolizada, con distintas narraciones míticas, explicaciones científicas o significaciones políticas para la ciudad.

Esta capacidad de adaptar y adaptarse al mundo natural es constitutiva de la sociedad. Castoriadis entiende por sociedad una comunidad de individuos que mantienen y comparten unos valores y principios en el seno de una cultura y lengua comunes. Y explica que todos esos elementos surgen, se nutren y cancelan entre sí conformando un “magma de significaciones imaginarias sociales”<sup>2</sup>, un ámbito mental en donde se da una continua creación y evocación de las significaciones sociales que son la base sobre la que se sustenta la sociedad:

---

<sup>2</sup> Cornelius CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad, vol. 2: El imaginario social y la institución*, Tusquets Editores, Barcelona, 1989, p. 312.

La sociedad...se instituye al instituir el mundo de significaciones que es el suyo y que sólo en correlación con él existe y puede existir para ella un mundo...La sociedad da existencia a un mundo de significaciones y ella misma es tan sólo en referencia a tal mundo<sup>3</sup>.

De esta manera, las *cosas* existen, se pueden pensar, valorar y hacer en referencia a su significado social<sup>4</sup>. Si rastreamos la existencia de estas significaciones hasta llegar a su origen, encontramos que se originan mediante dos instituciones: el *legein* y el *teukhein*.

La institución de la sociedad es institución del hacer social y del representar/decir social. En estos dos aspectos, comporta de modo ineliminable una dimensión identitario-conjuntista, que se manifiesta en el *legein* y en el *teukhein*. El *teukhein* es la dimensión identitaria (ya sea que la denominemos funcional o instrumental) del hacer social; el *legein* es la dimensión identitaria del representar/decir social, que se presenta sobre todo en el lenguaje en tanto este último es también siempre y necesariamente *código*<sup>5</sup>.

## LA LÓGICA DE LA IDENTIDAD

Esta dimensión identitaria a la que se refiere nuestro autor se corresponde con ese poder de adaptación de la naturaleza, de la que el hombre forma parte, que hace posible la creación de la sociedad.

La lógica identitaria —lógica ensídica de acuerdo a la acepción de Sonia Arribas<sup>6</sup>—, es un mecanismo imprescindible e inseparable del pensamiento, así como de toda actividad social. Consiste en reducir los fenómenos a elementos con ciertas características que pueden pertenecer o no a unos conjuntos. Es un instrumento mental que propicia esa noción de identidad y determinación del ser. Un medio que hace posible la definición, y a la vez diferenciación, de un elemento y su pertenencia a un conjunto, así como las relaciones entre conjuntos y las propiedades de sus elementos. Castoriadis ve que en la Teoría de Conjuntos de Georg

<sup>3</sup> Ibidem. “Tanto las significaciones imaginarias como las instituciones, una vez creadas, se cristalizan o se solidifican, y a esto lo llamo lo imaginario social instituido”. Cornelius CASTORIADIS, *Figuras de lo pensable*, Frónesis, Madrid, 1999, p. 95.

<sup>4</sup> Cornelius CASTORIADIS, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 2005, p. 178.

<sup>5</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2, p. 314.

<sup>6</sup> Sonia ARRIBAS, “Cornelius Castoriadis y el imaginario político”: *Foro Interno*, n.º 8 (2008), p. 112.

Cantor (1845-1918), en su esquema procedimental, se “condensan, explicitan y ejemplifican con toda su pureza lo que, en todas las épocas, permanecía subyacente a la lógica identitaria y que, mucho antes de que esta última fuera objeto del menor esbozo de formulación, constituía ya una dimensión esencial e ineliminable de toda actividad y de toda vida social”<sup>7</sup>. En sus propias palabras:

“Un conjunto es la reunión, en un todo, de objetos definidos y distintos de nuestra intuición o de nuestro pensamiento. A estos objetos se les llama elementos del conjunto”<sup>8</sup>.

Así pues la definición de la teoría de conjuntos “presupone la lógica identitaria”, y ésta “no puede ser operativa...sino a condición, y sólo a condición, de que haya, de que existan, conjuntos en sentido cantoniano”<sup>9</sup>. Para Castoriadis, esta lógica identitaria existe *en y antes* de toda construcción ideológica-social; es por tanto un asunto de la vida humana de primera magnitud.

“[E]l *legein* encarna y da existencia a la dimensión identitario-conjuntista del lenguaje”<sup>10</sup>, del representar/decir social. Nos aporta la función del lenguaje representada por el código que define-diferencia-separa-reúne aquellas significaciones sociales que, existentes en un magma de significaciones, posibilitan y constituyen a su vez la sociedad. Esto no significa que las significaciones sociales sean elementos u objetos que se agrupen en conjuntos<sup>11</sup>, si no que son un magma, un flujo constante en el que por un lado emergen nuevas significaciones y al mismo tiempo se anulan otras. Lo cierto es que, sin la presencia de la dimensión identitaria, no sería posible ni su descripción, ni la cosa misma<sup>12</sup>.

Por su parte el *teukhein* da existencia a la dimensión identitario-conjuntista que se expresa en el hacer social:

*Teukhein* significa: reunir-adaptar-fabricar-construir. Por tanto, es dar existencia como... a partir de... de manera adecuada a... con vistas a... ...[E]s inseparable de la dimensión imaginaria de *hacer* y del magma de significaciones imaginarias sociales a las que el hacer social da existencia<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2, pp. 97-98.

<sup>8</sup> Georg CANTOR, *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre, I*, *Math. Annalen*, 46 (1895), p. 481; citado en *ibid.*, p. 98.

<sup>9</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2, p. 103.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 158, 165.

Esas significaciones sociales fundamentan y están presentes en la sociedad y en sus modos de vida. Por ello no debe extrañarnos que emerjan distintas realidades a partir de ellas.

Se trata de una función que fabrica con originalidad una realidad humana en la que se da la vida política y social.

A la vista de lo anterior, y más teniendo en cuenta el origen griego de Castoriadis, no es de extrañar que algunos encuentren en todo ello ecos de la distinción que hace Aristóteles (384 a. C.-322 a. C.) entre dialéctica y retórica, a las que consideraba casi hermanas gemelas o, cuando menos, complementarias e inseparables<sup>14</sup>.

### LA FICCIÓN DE LA REALIDAD ÚNICA

Estamos, por tanto, ante un punto esencial. El asunto es que no existe una realidad única y objetiva que se ofrezca ante nosotros como objeto de estudio, ya que vivimos en medio de todas las construcciones provenientes del imaginario. Realidades que han de ser necesariamente múltiples y heterogéneas, por más que tomen como referencia una supuesta realidad única, incuestionable y axiomáticamente verdadera. Una realidad que a veces recuerda ese mundo externo que en Hobbes no depende de la voluntad humana y sólo puede ser objeto de estudio para la “*natural history*”<sup>15</sup>.

Por ello, el hombre se encuentra viviendo en un ámbito natural, que le incluye a él, producto resultante de la conjunción de dos eventualidades. Tales contingencias en fluir perpetuo son: (i) la función del imaginario radical en el ser humano en su doble papel, como *creador* (el imaginario) y a la vez *materializador* (la lógica identitaria); y (ii) la práctica de una vida comunitaria entendida como agrupamiento de personas que comparten una forma de vida conjunta incesante.

El resultado de todo ello es que el ser humano vive en sociedades que presentan distintos modos de vida. Pero insistimos en que se trata de modos de vida en los que se comparte un imaginario y se generan muchas actividades tanto externas como mentales. Elementos compartidos que podemos dividir en categorías, dependiendo del fin o el uso que las distintas actividades tengan para su sociedad.

Apresurémonos a aclarar que tales actividades estarán *necesariamente* relacionadas y vinculadas entre sí. Se trata de actividades de subsistencia y de repre-

---

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, ed. bilingüe y trad. de Antonio Tovar, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971, Libro I, 1354a.

<sup>15</sup> HOBBS, *Leviathan*, cap. 9, p. 69. Énfasis original.

sentación cultural, y esto es así porque el valor para la sociedad radica en el significado simbólico que transfiere los valores admitidos por los miembros de la comunidad. Como producto de estas dos urgencias siempre contingentes, el ser humano será capaz de *crear* una interpretación de la realidad que va a reflejar tanto su modo de vida, como sus valores, principios y normas sociales adquiridas. El resultado de todo ello es en todo caso una interpretación particular de la realidad.

Ahora bien, precisamente por ser una creación del *imaginario*, nunca esa interpretación particular podrá identificarse a sí misma como la *realidad, única y objetiva*.

### NECESIDAD DE CLASIFICAR

De forma un tanto paralela ya Hobbes manifestaba que una de las capacidades fundamentales del ser humano era su capacidad de plegarse a los demás:

COMPLACENCIA; *esto es que todo hombre se esfuerza por acomodarse al resto*<sup>16</sup>.

Y en este sentido no deja de ser curioso que el maestro inglés introdujera la diferencia entre el “discurso en palabras” y el “discurso mental”<sup>17</sup>, abriendo paso de este modo a una solución moral, el aparentar lo que no se piensa y a la hipocresía como vicio funcional.

Pues bien, en Castoriadis el poder de adaptación nos permite identificar y utilizar *inherencias* como islas a las que aferrarnos en un mar de *contingencias* como es la naturaleza; ahora bien siempre y cuando este *creador* de islas nunca pierda su conciencia como tal y acabe viviendo en una de ellas, hecho éste que se ha desarrollado enormemente en la sociedad del siglo veinte debido a una tendencia casi enfermiza. Es lo que hoy podríamos llamar algo así como el síndrome del secretario, que tan ingeniosamente Salvador Dalí muestra en sus cuadros<sup>18</sup>. La

<sup>16</sup> “COMPLAISANCE; *that is that everyman strive to accommodate himself to the rest*”. Ibid., cap. 15, p. 118. Énfasis original.

<sup>17</sup> Ibid., cap. 3, p. 28.

<sup>18</sup> Salvador Dalí abre con frecuencia cajones en los cuerpos que aparecen en sus cuadros, hasta el punto de que este elemento compositivo se convierte en importante para su mundo expresivo. Véanse *Jirafa ardiendo*, 1936-37; *El escritorio antropomórfico*, 1936; *La ciudad de los cajones*, 1936; *Venus de Milo con cajones*, 1936, realizada por Marcel Duchamp; *Busto con cajones*, 1936; *Rostro de hormigas*, 1936; *España*, 1938; *Sin título. Las siete artes*, 1944; *Los vinos de Gala y el divino*, 1977; y *Cama y dos mesitas de noche atacando ferozmente a un violoncelo*, 1983.

idea subyacente es que todo puede ser categorizado y encajonado mediante técnicas de abstracción. Se trata de aplicar procedimientos lógicos que eliminan lo *superfluo*, las singularidades de cada caso, por medio de la generalización y la definición.

Es verdad que aquí actúa la dimensión identitaria en el representar/decir social, *legein*, pero no lo hace ya como un medio imprescindible para pensar el ser y sí como un fin perfecto en sí mismo. Trabaja haciendo uso de instrumentos lógicos, como la deducción sistemática y la todopoderosa razón, con el objeto de hacer todo *comprendible* de manera omnipotente.

Castoriadis acepta con realismo que no podemos vivir en el absoluto desconocimiento de todo y no reconocer nada, así que necesitamos saber, pensar, fijar, detallar y hacer uso de esa dimensión identitaria. Pero nos avanza dos preguntas inquietantes: (i) ¿cuándo es un acto de necesidad caracterizar los sucesos? y (ii) ¿cuándo deja de serlo?; porque podría muy bien darse el caso de que, si no paramos de hacer esas caracterizaciones de forma tan compulsiva, quizá dejemos de pensar nuestras propias metáforas.

Por decirlo de otro modo la necesidad del ser humano de clasificar, categorizar o definir cualquier objeto del entendimiento, no sólo se dispara ante los fenómenos naturales ajenos al poder de intervención del ser humano, sino también con las instituciones, valores y las demás creaciones del imaginario. Todo ello responde de igual manera a eso que Castoriadis llama la *lógica identitaria*.

No cuesta mucho admitir que, en todas las sociedades conocidas, este fenómeno ha estado presente. Pero Castoriadis subraya que la particularidad de la sociedad actual reside en la exaltación ciega y suprema que ella misma hace de su propia *creación*.

Esta lógica identitaria a la que se refiere Castoriadis responde a una necesidad perentoria de la vida pública, ya que siempre se hará preciso definir, poner bordes a aquellas creaciones del magma instituyente que vayan surgiendo a veces incompletas o algo borrosas. Esas creaciones tienen su virtud en buena medida en el hecho de que no son en sí mismas cosas cerradas y limitadas, aun cuando nos permitan saber de qué estamos hablando sin perdernos. En definitiva “hacen falta los límites y las distinciones de los conjuntos ensídicos para poder aparecer en el discurso y la acción social”<sup>19</sup>.

Como alguien ha señalado en otro contexto, “la *habitabilidad*, la capacidad de modificar, de manera alguna favorable, el entorno natural, sólo tiene sentido

---

<sup>19</sup> ARRIBAS, “Cornelius Castoriadis y el imaginario político”, p. 112.

cuando se produce en función de la *habitualidad*, la posibilidad de la vida comunitaria, cuando está subordinada a las relaciones comunales<sup>20</sup>.

Esta idea se encuentra presente en Castoriadis y hace referencia a esa capacidad de creación de construcciones imaginarias que hacen posible la vida social y la mejoran gracias a la acción de los propios miembros de esa comunidad:

Las significaciones sociales imaginarias constituyen la sociedad, son la base de la práctica y de los valores asumidos o predominantes. Son *imaginarias* porque forman la realidad social y están a un nivel diferente del de los objetos puramente materiales...<sup>21</sup> Son significados que dan unidad a la sociedad en su conjunto<sup>22</sup>.

Si las construcciones que nos creamos, objeto de la habitabilidad, rompen su vínculo con la comunidad, si se erigen ellas mismas sobre la vida comunitaria, en ese momento habrán perdido el sentido de su creación. Ocurre entonces que las fuerzas productivas dejan de servir a la comunidad. Sucede así cuando nuestra necesidad de alimentar y mantener una *construcción* se antepone a su propio carácter de construcción en servicio de la *habitualidad*; cuando la defensa de la libertad, el desarrollo económico o el establecimiento de la paz, por poner ejemplos, se convierten en un fin en sí mismos y en una causa a defender por encima de todo; entonces se ha pervertido y transmutado su sentido y significado, se ha perdido su noción de *construcciones en función de la habitualidad*.

Y esto ocurre así a pesar de lo que estas construcciones personifican o representan en sí mismas y de que sean elementos que forman parte de una vida comunitaria adecuada. De ahí que en el momento en que se pierda ese lazo que las vincula y subordina a la sociedad, habrán dejado de ser aquello que sí fueron en el momento de su creación. Prácticamente en ese momento se habrá transmutado su valor, puesto que ya no tienen su sentido fundacional<sup>23</sup>.

En estos casos la conclusión sería que se ha olvidado algo esencial: que la habitabilidad existe en función de la habitualidad; y que el uso de la lógica identitaria sólo tiene valor si se hace con conciencia de su relación con el imaginario. De ahí la inclinación insistente de muchos maestros, entre ellos Castoriadis, a la utilización de las metáforas; lo que sólo es posible si no se olvida lo que en sí son.

---

<sup>20</sup> Extraído de la intervención de Juan Bautista Fuentes en “Debate sobre Chesterton en la UCM: J. B. Fuentes y Carlos F. Liria”, <http://video.google.es/videoplay?docid=6753500780093124820&pr=goog-sl&hl=es#> (22/12/2009).

<sup>21</sup> ARRIBAS, “Cornelius Castoriadis y el imaginario político”, p. 111.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>23</sup> Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, Editorial Foro Interno, Madrid, 2003, p. 175.

Como bien se conocía en la tradición de los rétores, se trata del peligro incesante de que las metáforas se conviertan en metonimias. Todo ello está relacionado.

### UN PRECEDENTE RETÓRICO: LA *INVENTIO*

Los maestros rétores, encargados de enseñar los valores de la tradición democrática, ya señalaban tres momentos claves en el decir: (i) *inventio*, (ii) *dispositio* y (iii) *elocutio*<sup>24</sup>. Ellos consideraban, al igual que Aristóteles, que dialéctica y retórica eran inseparables<sup>25</sup>.

El término *inventio* alude a una fase del decir humano, previa a la expresión verbal de las ideas, en la que el ciudadano contempla imágenes y asociaciones perceptivas que van a ser el caldo de cultivo en donde germinarán las palabras adecuadas para el decir. Se trata de elementos que acuden y desaparecen sin que el yo del sujeto pueda tener control de ello.

Dicho sea de paso todo ello implica, como en la retórica, la distinción esencial entre *hablar* y *decir*.

En el pensamiento contemporáneo lo *imaginario* es aquello que genera esas *ideas*, concepto que para los griegos significaba ya de por sí visiones<sup>26</sup> de la realidad o del mundo. Ni que decir tiene que esto implica un sentido de la vista como sentido dominante sobre los demás. Ocasionalmente se reconoce lo auditivo o, mucho más raramente, el sentido del olfato, como cuando Hobbes está describiendo cómo funciona un encadenamiento de pensamientos y hace referencia al olor de un rastro. Hobbes utiliza en este caso la metáfora de la persecución que hace un sabueso *spaniel* cuando recorre inquieto el campo de arriba abajo buscando un rastro<sup>27</sup>. Pues bien, hoy en día se halla prácticamente instalada la ecuación conocimiento = visión.

El imaginario suele entenderse hoy como la instancia o cámara mental en donde se forman nuestros prejuicios; entendido como tropo, no como facultad. Dentro de ese imaginario, y sin caer en su limitación y determinación, se encuentra la capacidad de crear ideas. Es decir, de hacer posibles algunas ideas y, literalmente, impensables otras. Ese conjunto de prejuicios y presupuestos son la base sobre la que se formarán las subsiguientes construcciones imaginarias de la

---

<sup>24</sup> Ibid., pp. 34 y 62.

<sup>25</sup> Vide supra nota 14.

<sup>26</sup> Emmánuel LIZCANO, *Metáforas que nos piensan*, Bajo Cero/Traficantes de Sueños, 2006, p. 138.

<sup>27</sup> HOBBS, *Leviathan*, cap. 3, p. 30.

realidad, actuando éstas a su vez en la creación de otras posteriores. De esta manera la cultura, las vivencias y el conjunto de experiencias del sujeto, así como las ideas ya previamente elaboradas, influyen en la *creación* o no de estas ideas. Sin ir más lejos tenemos el ejemplo en los propios significados que el término imaginario ha llegado a tener en autores tan distantes como Jacques Lacan (1901-1981) y Sheldon S. Wolin, por citar sólo dos nombres distantes y eminentes, o en los estudiantes y periodistas que hoy tanto lo utilizan.

Esta presencia de lo cultural en las posibilidades del imaginario y, por ende, en todas las construcciones de una sociedad<sup>28</sup>, puede quedar idóneamente evidenciada al contrastar dos imaginarios sociales que sean además bien distintos en aspectos relacionados con el modo de razonar.

Como Lizcano con acierto comenta, esto resalta muy bien al comparar el imaginario occidental, heredero de la Grecia clásica, con el imaginario oriental, representado por la China antigua (siglo segundo a. C.) y los planteamientos taoístas<sup>29</sup>. Sigamos su exposición<sup>30</sup>.

La primera diferencia estaría relacionada con el modo de pensar típico de cada imaginario. Este se produce mediante deducción y abstracción en el caso occidental, a diferencia de la oposición y la analogía que predominan en el caso oriental.

Ahora bien, ¿qué es pensar por abstracción? Euclides (*circa* 325 a. C.-*circa* 265 a. C.), el matemático griego, padre de la geometría, ya se refería en sus escritos a la operación matemática de restar mediante la palabra griega *aphairéō*, verbo que se traduce en la obra de Aristóteles por abstraer. Pero sólo se puede extraer de donde previamente ya había algo; no puedes sustraer, sacar algo, de la nada. Por lo tanto no es de extrañar que Euclides percibiera la resta de tres menos cuatro como un absurdo; ya que no se puede extraer si no hay de donde sacar. ¿Cómo puede haber algo que sea menos que nada, incluso algo que sea nada? En su planteamiento tal cosa es imposible, impensable. Debido a la metáfora utilizada para la resta, o sea el sustraer como extraer de algo, se hacen impensables otras operaciones como por ejemplo una ecuación que requiera igualar a cero.

<sup>28</sup> “Lo imaginario es —por decirlo en términos de Castoriadis— ‘denso en todas partes’...puede, por tanto, rastrearse en cualquiera de sus formas instituidas”. LIZCANO, *Metáforas que nos piensan*, p. 56.

<sup>29</sup> Sobre el desarrollo de estos dos imaginarios, es conveniente hacer un par de aclaraciones. Se han de entender estos dos imaginarios como ideales, en el sentido de que no se delimitarán perfectamente sus fronteras ni se procederá a realizar una definición rigurosa; antes bien, se describirán unos rasgos significativos de ambos que proporcionarán dos perspectivas con las que “ver” o “sentir” y “crear” el mundo. *Ibid.*, pp. 125-126.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 129-144.

Porque ¿cómo se puede no ya representar, sino igualar algo al cero, a la nada? Es un absurdo y lo expresaba así Parménides (*circa* 530/515 a. C.-570 a. C.): “lo que es, es; y lo que no es, no es”. Sin embargo, ahora trabajamos con las ecuaciones como algo natural. No es muy aventurado atribuir la necesidad de los físicos griegos de llenar el vacío con el éter, con una sustancia, a un cierto horror al vacío, a la nada.

Sin embargo, para los matemáticos de la China de los primeros *Han*, la operación de substracción tres menos cuatro era tan *natural* como cualquier otra debido a que ellos no concebían la resta como mera abstracción de algo, sino como oposición y enfrentamiento. Así, para ellos, la cuestión vendría a ser que tres palillos rojos se enfrentan a cuatro palillos negros, anulándose entre sí y quedando uno libre.

Ante el descubrimiento de algo nuevo, Aristóteles trata de clasificarlo, de identificar lo genérico para situarlo con otros afines; mientras que el intelectual chino probablemente lo divida en dos mitades, en *ying* y en *yang*. Esto no significa que la metáfora utilizada por los chinos sea la correcta, o la racional. Simplemente evidencia que, en su imaginario, se han generado construcciones y significaciones distintas, posibilitando y excluyendo a su vez otras significaciones diferentes. El resultado es que ello les permite que relacionen la resta, así como otros conceptos, con una metáfora diferente. “Por eso hay tantas aritméticas — por lo menos— como imaginarios, como maneras de imaginar, como metáforas coherentes se nos ocurran para las operaciones elementales”<sup>31</sup>.

Esta manera de pensar, por abstracción en un caso o por oposición en otro, se traduce en un pensamiento lineal/deductivo o global/holístico, respectivamente. La propia escritura en este caso sirve como modelo en el que observar estas tendencias. En la escritura china, los ideogramas adquieren un significado u otro dependiendo de los otros ideogramas que encuentra alrededor, de aquellos con los que concurre. Esto quiere decir que para hallar el significado de un *ideograma* hay que entenderlo como parte de un conjunto; por lo tanto su significado se mostrará en función del lugar que ocupe en el todo del que forma parte y de las relaciones que se den entre él y los demás elementos del conjunto. Por su parte, en la escritura occidental la tendencia se manifiesta en la sintaxis lineal y progresiva que sigue la narración. Ese relato es el encargado de unir los *sustantivos*, que son construcciones con un significado y sentido autónomos. Ello se encuentra vinculado con otra faceta del pensamiento expresada en la metodología aplicada al razonamiento. En el imaginario occidental todo se lleva a cabo mediante

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 133.

la importancia que se le dan a las causas y a las consecuencias para entender o conocer algo. “Igual que la frase, igual que en el razonamiento por silogismos, las causas y los efectos también se van deshilvanando linealmente”<sup>32</sup>. En el caso chino esa linealidad se sustituye por un interés en la concurrencia, en el hecho resultante de aquellos acontecimientos que ocurren al mismo tiempo; es decir, en las coincidencias. Nos encontramos, pues, con el principio de sincronidad chino frente al de causalidad occidental.

Otra gran diferencia para Lizcano, a quien hemos seguido en esta contraposición de imaginarios, tiene que ver con el predominio “del sentido de la vista, que sesga la manera de pensar occidental hasta extremos insospechados”<sup>33</sup>. Cuestión decisiva a la que ya hemos hecho referencia anteriormente<sup>34</sup>.

### LA IMPORTANCIA DEL SILENCIO

En esta manera de razonar habría que hacer una excepción y recordar la importancia que la tradición retórica le da al silencio. Al igual que en la música, el silencio es la matriz del decir. El primer desafío que tiene un rétor ante sí es el de hablar y seguir respirando al mismo tiempo. Después, y una vez que se ha generado el silencio entre —y con la contribución de— todos los participantes en la conversación, bien sea entre personas o entre instrumentos musicales, surgen las palabras y las notas musicales; se trata de la *oratio*, con las notas melódicas y vínculos armónicos que se acomodan en ella. Con no poca razón Giambattista Vico (1668-1744) daba tanta importancia creativa al *mutos* del que, según él nos relata, creía que se había originado el mito<sup>35</sup>. Y por eso era tan crítico de las deficiencias de esa “segunda barbarie de la reflexión”<sup>36</sup> que, también según él, estaba inundando la Europa de su época. Un Vico que, por otra parte, admiraba en su tiempo:

“al gran Bacon”, al “sublime Galileo”, “al grandísimo Cartesius”, a Torricelli, a Boyle; y se muestra un apasionado seguidor de las “nuevas invenciones” como la brújula, el telescopio, el microscopio, el termómetro, los números arábigos, las magnitudes finitas, la pólvora, el cañón, la cúpula de los templos, la imprenta, el reloj, la máquina neumática y los grandes avances de la mecánica y la física<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Ibid., p. 136.

<sup>33</sup> Ibid., p. 138.

<sup>34</sup> Vide supra nota 26.

<sup>35</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 34.

<sup>36</sup> Ibid., p. 25.

<sup>37</sup> Ibid., p. 26.

En definitiva, Vico recomienda en su momento a sus estudiantes que se apliquen a “los estudios científicos...y enriquezcan el género humano con ingenios beneficios”<sup>38</sup>.

Afortunadamente la tradición occidental guarda algunos ejemplos excepcionales de lo contrario. Uno de ellos lo encontramos en el personaje de King Claudius cuando, atrapado por la estratagema retórica de su sobrino-hijastro y de los cómicos que ha contratado, resulta desenmascarado por el teatro y pide entonces a gritos, para esconderse, no penumbra ni oscuridad, sino luces<sup>39</sup>. Otro ejemplo lo tenemos en la manera en que se defiende Don Quijote, ante los acosos prácticos y las pruebas empíricas con las que Sancho intenta hacerle reconocer que Dulcinea no es hermosa y carece de méritos, cuando le recuerda magistralmente que él se ha enamorado de oídas<sup>40</sup>.

En nuestro tiempo actual se puede decir, sin temor a caer en la exageración, que casi todo el vocabulario científico y filosófico se encuentra impregnado por la metáfora lumínica. La primacía se le da a las *ideas*; y el concepto de *demonstración* implica siempre el hacer ver algo a alguien, iluminar, mostrar. Lizcano considera que “en ocultar esta deuda con la metáfora visual se juega buena parte del prestigio de una racionalidad que, como la occidental, lo extrae de su supuesta pureza respecto de los sentidos y sentimientos”<sup>41</sup>.

Parece admitido que al principio los matemáticos griegos *demonstraban* sus teorías visualmente, mediante el dibujo de figuras o la manipulación de objetos que evidenciaban la validez y límites de sus conclusiones. Del mismo modo, el desarrollo de la democracia griega se plasmó en el ejercicio de las *asambleas políticas* en donde cada ciudadano, haciendo uso de su isegoría, exponía y trataba de defender su opinión frente a los demás. Visualidad y asamblea son dos construcciones del imaginario griego que tomaron elementos una de la otra, como no podía ser de otra manera, pues en el fondo *son* lo mismo y, como diría Castoriadis, constituyen y son a la vez producto del mismo imaginario. Como lo es el ágora diáfana en donde todos se veían unos a otros. Una comprensión del espacio público muy distinta de la que tenía por ejemplo el gran maestro sefardí Moisés Maimónides (1135-1204), para quien la ciudad era un conjunto de patios y callejuelas.

<sup>38</sup> Giambattista VICO, “Sobre la mente heroica”, en Giorgio TAGLIACOZZO, Michael MOONEY y Donald Philip VERENE (comps.), *Vico y el pensamiento contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 463; citado en *ibidem*.

<sup>39</sup> William SHAKESPEARE, *Hamlet*, edición bilingüe del Instituto Shakespeare, Cátedra, Letras Universales, Madrid, acto III, escena II, pp. 410-411.

<sup>40</sup> Miguel de CERVANTES, *El Quijote*, edición conmemorativa, Ayuntamiento de Madrid, Madrid, 2001, segunda parte, cap. IX, p. 60.

<sup>41</sup> LIZCANO, *Metáforas que nos piensan*, p. 139.

Con el tiempo los matemáticos griegos pasarían a hacer sus demostraciones de forma indirecta, mediante la reducción al absurdo. La demostración *física* dejó de ser necesaria, ya que la evidencia se *materializaba* en el ojo interno del sujeto, ese “mind’s eye”<sup>42</sup> hamletiano del individuo. Curiosamente, los sofistas también empleaban la reducción al absurdo para silenciar a sus contrincantes en las asambleas.

Las asambleas de las *poleis* griegas son un caso ejemplar del deterioro y la perversión que puede sufrir cualquier construcción y creación de la humanidad cuando pierde su significado fundacional. La asamblea tenía como objetivo aprovechar, y a la vez ejercitar, la ecuanimidad de los ciudadanos; su funcionamiento se sustentaba, pues, en el respeto de la capacidad crítica de sus opiniones. Pero con el tiempo, su propósito se transformó en desarrollar la capacidad de destruir o fortalecer la opinión ajena o propia, olvidando el resto de significaciones con las que estaba vinculada. Por supuesto, esto no supuso un cambio de nombre en la forma de gobierno utilizada. ¿Por qué? Pues porque no cambió el recinto donde era aplicada ni quienes la practicaban. Aparentemente su *resultado* seguía siendo el mismo, unas decisiones aprobadas por mayoría; sin embargo a partir de ese momento todo empezó a ser distinto. Todo seguía siendo igual, eso sí, *a primera vista*.

Otra diferencia importante tiene que ver con la presentación de la realidad para cada imaginario. En el caso griego la primera articulación de la realidad es la escisión ser/no ser. Todo su edificio filosófico y científico descansa sobre el principio de identidad; lo que implica de por sí el principio de no contradicción y el principio del *tertio excluso*, mecanismos que protegen cualquier *pensamiento* de la violación de esta dicotomía. Ese principio que atesorará la escolástica y que juramenta Hobbes a la vez que consagra el escenario corpóreo de la vida, se mantendrá aun con fuerza en el *ahí fuera* de los futuros conductistas. En palabras de Hobbes:

Por lo tanto, nadie puede concebir algo sino que debe concebirlo en alguna parte; y dotado de una magnitud determinada...ni puede ser que algo esté todo en este sitio, y todo en otro sitio al mismo tiempo; ni que dos o tres cosas puedan estar en uno y el mismo sitio a la vez...[éstos] son discursos absurdos, a los que se les da crédito, sin ningún significado en absoluto, de filósofos engañados<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> SHAKESPEARE, *Hamlet*, acto I, escena II, pp. 136-137.

<sup>43</sup> “No man therefore can conceive any thing, but he must conceive it in some place; and endued with some determinate magnitude...nor that any thing is all in this place, and all in another place at the same time; nor that two, or three things can be in one, and the same place at once...are absurd speeches, taken upon credit, without any signification at all, from deceived philosophers”. HOBBS, *Leviathan*, p. 32.

Para esta visión del mundo occidental, lo que es, es. Y lo que no es, es un *vacío* (de ser) que no es nada; el lienzo o la página en blanco no significan nada, sólo lo que hay dibujado o escrito tiene sentido.

Sin embargo esta aversión al vacío, y por supuesto al silencio, no existe en el imaginario oriental<sup>44</sup>. Y es así debido a que para ellos, el vacío, el no ser, es la madre de todas las cosas, las que son y las que no son (o sea, las que pueden llegar a ser). Para ellas es el *tao*, simbolizado como la barra en el *ying/yang*. Lo que es y lo que puede ser están separados (o unidos) por el no-ser. Esto último no es una realidad de la que huir, sino algo digno de admiración y representación. El blanco en el lienzo, el espacio vacío entre las letras o el silencio entre las palabras son cosas siempre con significado propio. No se teme al cero, al conjunto vacío. Es más, en las ecuaciones se busca el cero para encontrar soluciones; de él nacen las respuestas.

#### PASIONES E INTERESES OMNIPOTENTES

Al igual que Castoriadis, ya Arendt insistía en que un punto central de la vida es la constitución de la polis según los intereses y opiniones de cada ciudadano<sup>45</sup>. Éstos a su vez estarán relacionados con los valores y experiencias vitales de cada persona, su consideración del bien y el mal, de lo justo y lo injusto, etc. Desde una tradición no cristiana Leo Strauss (1899-1973) alude también a ello cuando considera, en expresión de Javier Roiz, que “[n]uestras capacidades para percibir y evaluar...dependen del régimen en que vivimos y de nuestras experiencias sobre lo que es bueno o malo”<sup>46</sup>.

Ante esta situación, ¿cómo es posible estudiar lo público? ¿No estaremos continuamente proyectando nuestro *self* sobre los demás para comprender su comportamiento? ¿Es posible tener una noción de las motivaciones o de los sentimientos que tienen lugar en el *self* de los demás a la hora de tratar los asuntos públicos? Castoriadis considera que, al igual que existen pasiones e intereses personales que conforman nuestras opiniones o actitudes, también en el origen de esas opiniones y actitudes existen unos valores elementales y unas *significaciones sociales* en buena medida compartidos.

---

<sup>44</sup> Castoriadis considera esto una deficiencia de la tradición occidental, heredada de esa resistencia a concebir una estancia creadora ex-nihilo como es el imaginario radical. Véase en CASTORIADIS, *Figuras de lo pensable*, p. 94.

<sup>45</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 167.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 143.

En medio de este laberinto un tanto solipsista, Arendt cree que tiene que haber una manera de poder entendernos y vivir pacíficamente unos con otros a pesar de estas construcciones mentales idiosincráticas que nos empujan al aislamiento y la incomunicación. Si no fuera así “estaríamos encerrados en la cárcel de la *doxa*”<sup>47</sup>, con un “yo como prisión y carcelero de la originalidad”<sup>48</sup>, lo que Eric Voegelin (1901-1985) llamaría la *doximata*<sup>49</sup>, quedando como único objetivo persuadir y convencer a los demás de la superioridad de nuestra *doxa*. Esta solución no tiene que ver con la *empatía*, el pensar como si fueses otro, desplazando al otro individuo a ser *objeto* de tu (*sujeto*) pensamiento. Arendt propone el *self ampliado* (*enlarged self*)<sup>50</sup>, que no es más que entender y comprender los sentimientos de un conciudadano ante lo público en tanto que somos personas, somos miembros del mismo género humano y compartimos ciertas características.

Ya en su madurez, cada vez más mediterránea, más sensible al juicio y la tradición de Jerusalén, y en sintonía o coincidencia curiosa con el imaginario (el magma de significaciones) de Castoriadis, Arendt hablará sobre la importancia de la acción pública en la creación del propio individuo, de la persona.

Esta idea suya de que no sólo el pensamiento, o por decirlo de una manera más amplia la *actividad mental*<sup>51</sup>, repercute en el *self* del individuo, sino que también lo hace y de manera decisiva la acción pública, evoca el imaginario de Castoriadis. Nuestras ideas generadas en el imaginario, o nuestra actividad mental —no diremos pensamiento, debido al enfoque que Arendt le da a este concepto en el que ambas cosas no coinciden exactamente—, por el mero hecho de que sean ésas y no otras implican ya un concepto de identidad, de ser algo. Y, después, cuando manifestamos estas ideas mediante la acción pública, o por la evocación de estas significaciones en nuestro mundo interno, ello también provoca un cambio en nuestro ser, amplía nuestra identidad.

Acorde con esta visión de las ideas enraizadas en lo más profundo del *self* de cada individuo, Roiz señala que “[a]dmitir nuevas explicaciones o nuevas realidades es siempre controvertido”, y “es muy posible que se encuentren resistencias a la verdad”<sup>52</sup>. Tales resistencias son en parte, podríamos añadir, fruto del “fantasma de [la] omnipotencia”<sup>53</sup> o, lo que es equivalente, de la impotencia

<sup>47</sup> Ibid., p. 168.

<sup>48</sup> Ibid., p. 206. Énfasis en el original.

<sup>49</sup> Ibid., p. 168.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, trad. de Ricardo Montoro y Fernando Vallespin, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, p. 93; citado en *ibid.*, p. 191.

<sup>52</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 170.

<sup>53</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2, p. 165.

como angustia<sup>54</sup>. El ser humano, en esa mezcla de omnipotencia y miedo al medio natural incesante en el que vive, a la contingencia, tenderá a abrazar de manera firme cada construcción imaginaria creada. Ello provocará que, en el interior de ese individuo, se vaya formando una Torre de Babel; algo que irá creciendo según vayan asentándose unas construcciones a partir de otras con la intención de alcanzar a Dios, de conseguir el conocimiento absoluto, o simplemente lo absoluto, y elevarse sobre la tierra<sup>55</sup>. Del mismo modo, esa omnipotencia y la fe en su *doxa* le llevan a no escuchar a los demás ciudadanos. Naturalmente esto, como cualquier otra acción pública, en este caso no-acción, repercute en su *self*.

Para el ciudadano ese no-derecho a *decir*<sup>56</sup> de los otros se filtrará como el agua de la superficie a los acuíferos de su ciudad interna, donde los obreros de la Torre no se escuchan unos a otros, si bien ellos lo ignoran. Es un mecanismo de defensa para impedir que la torre se hunda y con ella la ciudad. Hay una ilusión de que se escuchan, de que la Torre es perfecta y todo marcha bien, aunque siempre bajo la condición de proteger esa ignorancia. En el momento en que una idea externa fuese recibida y comprendida, el hechizo cesaría y la Torre se derrumbaría.

Ya Hobbes había sentido, al menos intuitivamente, que el problema central de la construcción de una nueva ciudadanía pasaba por el dominio de la soberbia omnipotente de los hombres. Y curiosamente también él acude a la Biblia<sup>57</sup> para caracterizar en palabras de Dios a su Leviatán como “King of the Proud”<sup>58</sup>, una autoridad indispensable para mantener la *commonwealth* sobre “*all the children of Pride*”<sup>59</sup>.

Arendt se da cuenta de que uno de los fracasos de esta sociedad es la continua falsificación y perversión de las ideas y de los hechos que materializaron esas ideas. Por ello busca con determinación el verdadero significado de la política y de la libertad. Su preocupación la lleva a estudiar la Grecia clásica y el fenómeno único que tiene lugar allí: la constitución de la libertad<sup>60</sup>. Por tanto, para ella la libertad esta ligada a la práctica de la política en la polis. Ahora bien, conviene aclarar que la simple agrupación de personas no provoca la aparición

<sup>54</sup> Debemos esta observación a nuestro colega Juan Dorado.

<sup>55</sup> “Génesis” 11, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brower, Bilbao, 1982, p. 10.

<sup>56</sup> Sobre el decir en el sentido retórico, véase José Luis RAMÍREZ, “El retorno de la retórica”: *Foro Interno*, n.º 1 (2001), p. 73.

<sup>57</sup> “Job” 3-8 y 40-25, *Biblia de Jerusalén*, pp. 657 y 703.

<sup>58</sup> HOBBS, *Leviathan*, cap. 29, p. 236.

<sup>59</sup> *Ibidem*. Énfasis en el original. Véase también *ibid.*, cap. 8, p. 63.

<sup>60</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 171.

de la política. Esta requiere de un espacio con libertad, con isegoría; un ámbito donde se pueda no ya hablar, sino *decir* sobre cualquier aspecto público y ser escuchado. Ello requiere que los ciudadanos en libertad nos otorguemos prestigio unos a otros para así poder alcanzar la isonomía, “la posibilidad de ingeniar nuestras propias leyes”<sup>61</sup>. En este punto convergen los dos pensadores. En Castoriadis, el concepto de autonomía es básico tanto en la sociedad como en cada individuo que la forma<sup>62</sup>. “La actividad autorreflexiva de una sociedad autónoma depende esencialmente de la actividad autorreflexiva de los seres humanos que la forman”<sup>63</sup>.

Siguiendo a Arendt, para conseguir esa isonomía y esa isegoría, la libertad tiene que evitar dos enemigos lógicos: la necesidad y la motivación. No podemos actuar en libertad cuando estamos obligados por una *necesidad* de cualquier tipo. Pero la libertad también debe huir de esas ideas que responden a la voluntad o a la *intención* del ciudadano. No es extraño que, para Arendt, la libertad deba ser algo espontáneo y no sujeto a determinaciones<sup>64</sup>.

## EL IMAGINARIO

Según las explicaciones de Castoriadis, este término podemos entenderlo de la siguiente manera. El imaginario es una realidad dinámica, un “magma” creativo que genera constantemente todas las percepciones, ideas y diseños imaginativos que pasan a formar parte del propio imaginario; es “aquello de lo cual se puede extraer (o, en el cual se pueden construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista”<sup>65</sup>.

Según esto podemos afirmar que todas nuestras ocurrencias, opiniones y, en consecuencia, nuestros actos públicos tienen su origen en este imaginario, están generados en ese magma creativo y *son*, a su vez, parte de él. Ahora bien, aunque esto nos puede explicar la formación de estas ideas, no puede entenderse de ninguna manera como que las ideas tengan una causa y estén determinadas o motivadas, puesto que nos es imposible averiguar el porqué surge una idea y no otra. De igual modo tampoco nos es posible hacer que respondan al dictado de la

<sup>61</sup> Ibid., p. 18.

<sup>62</sup> CASTORIADIS, *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, p. 117.

<sup>63</sup> CASTORIADIS, *Figuras de lo pensable*, p. 111.

<sup>64</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 185.

<sup>65</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2, p. 288.

voluntad o la razón. Ser libre no es obedecer ni subordinarse a la razón. La libertad de nuestras ideas y de nuestros actos implica un componente de no-control, de espontaneidad, de libre creación en el interior de nuestro *self*. Quizá de esa libertad de movimientos que exige Arendt<sup>66</sup> o de esa libertad de asociación que necesita para su trabajo analítico Sigmund Freud (1856-1939)<sup>67</sup>.

Lo que ocurre es que este no-control sobre la creación de nuestras ideas puede dar miedo, por lo que no es extraño que necesitemos establecer unos valores que hagan de tope, de límite voluntario, a la libre formación de ideas. Un ejemplo egregio de esto es el principio aristotélico de no contradicción ya mencionado.

Por nuestra parte podemos también añadir en esta línea la obcecación en concebir la ciencia política sobre las mismas bases que las llamadas ciencias formales. Ello presupone un objeto concreto de estudio, que no es otro que los individuos o los actores de la tragicomedia que es hoy en día la política. La ciencia de lo público ha prescindido tradicionalmente de tener en consideración ese mundo interno, que debido a la prohibición aristotélica se considera privado, ignorando su carácter creador e inmanente a la vida política. Desde la Atenas de Aristóteles, el gobierno de cada uno ha estado privatizado. Una consecuencia de ello es que el gobierno y los desgobiernos del ciudadano hayan sido entregados a la religión, la filosofía moral, la psicología, el trabajo social, la psiquiatría o el psicoanálisis<sup>68</sup>.

Arendt trató de zafarse de esos miedos a la hora de escribir, plasmando en el papel toda sus ocurrencias aunque pudieran en ocasiones contradecirse<sup>69</sup>. Puede que una explicación de ese estilo tan sorprendente y genuino de Arendt, que algunos critican por incoherente, se deba a su coraje por confrontar esas mutilaciones de la teoría política occidental. Como se ha señalado:

Esa consciencia basada en el escrutinio moral y lógico es la que estructura nuestra identidad ciudadana y garantiza que nuestras acciones, nuestras vidas en la vigilia, no dañen a la comunidad<sup>70</sup>.

---

<sup>66</sup> Víctor ALONSO-ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, cap. 6, en especial pp. 233-234 y 244ss.

<sup>67</sup> ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, pp. 34-38. También ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, pp. 321-323.

<sup>68</sup> Sobre este punto véase ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, pp. 14, 53 y 93-101.

<sup>69</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 184.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 193.

Al igual que hace Arendt, y aunque no lo exprese directamente, Castoriadis reconoce que *in foro interno*, en el *self* o dentro del *imaginario*, no se dan realmente estos principios y valores que se nos quieren mostrar como reales e incrustados en el medio natural.

La significación escapa esencialmente a las determinaciones de la lógica identitaria<sup>71</sup>.

Existe cierto paralelismo entre las significaciones de Castoriadis y las ideas u ocurrencias de Arendt. Las significaciones sociales emergen de un magma del que a su vez forman parte y constituyen la sociedad de una manera parecida a como lo hacen esas ideas que surgen del *self*, porque brotan ajenas a nuestra voluntad y se incorporan a nuestro mundo interno.

Castoriadis elabora el concepto de lógica identitaria para explicar la materialización, la existencia en el discurso de las significaciones imaginarias. Es *necesaria* esa reducción “de las cosas a categorías rígidas, y el devenir de los procesos a secuencias reguladas”<sup>72</sup>, ya no sólo para la vida en *libertad* —y en comunidad— sino para la mera expresión y comunicación entre los seres humanos. El problema es que esa lógica se automatiza y acaba olvidando su carácter subsidiario respecto al imaginario<sup>73</sup>.

La práctica en exceso de esta lógica identitaria acaba imponiendo esa delimitación de las significaciones como si fuera la *realidad única*, precisamente porque comenzamos a sentir y a pensar toda la realidad inconscientemente en conjuntos de elementos cuyas relaciones entre sí podemos aprehender según un método más o menos complejo. Con ello nos olvidamos de que los productos de esa lógica identitaria no son más que elaboraciones concretas, provenientes de un particular imaginario social y necesarias para la vida en comunidad.

Añadamos en seguida que, si bien es cierto que esta hipertrofia y automatización de la lógica identitaria separa al hombre de la realidad, sería por otra parte igualmente perjudicial la ausencia de lógica identitaria, ya que no seríamos capaces de expresarnos o comunicarnos con eficiencia.

Quizá por eso Arendt y Roiz insisten en que tanto la vigilia como la letargia son esenciales para la vida pública. La memoria, la voluntad, lo consciente, filtran la potencia de la letargia para adecuarla a la comunidad. Pero, por otro lado, un exceso de conciencia lúcida —de nuevo el énfasis en lo lumínico y

---

<sup>71</sup> CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2, p. 133.

<sup>72</sup> ARRIBAS, “Cornelius Castoriadis y el imaginario político”, p. 112.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 113.

visual— podría ser dictatorial. Un exceso de vigilia daría lugar a un mundo insomne, sin letargia<sup>74</sup>.

### ASPECTOS INQUIETANTES

De acuerdo con todo lo anterior, y al analizar la actual situación de la sociedad moderna, se perciben algunos puntos que son perturbadores. En este pequeño trabajo nos limitaremos a nombrar sólo dos que deben tomarse como meros apuntes.

En primer lugar resalta el fracaso en el intento de materializar las ideas, de desarrollarlas en la *realidad*. En el siglo veinte hemos visto cómo se han cometido atrocidades a la vez que sus autores hacían ostentación de racionalidad y de un entendimiento científico de la vida.

Arendt no se extraña de tal fracaso: “[r]esulta fácilmente concebible que la época Moderna...acabe en la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia”<sup>75</sup>. Para Roiz “el error de lo moderno no está en los planteamientos, sino en su ejecución”<sup>76</sup>. Ambos autores ven desprenderse de todo ello un aura de idolatría en la preparación de la acción humana. Ese el caso de los ideales exaltados de manera omnipotente, y por lo tanto amargamente estéril, como la búsqueda de la *libertad*, la *justicia*, la *paz* y, en definitiva, de ese *bien común* al que intenta aspirar la humanidad.

Ahora bien, si las instituciones que se han utilizado para llevar a cabo esa tarea han sido la democracia y la política, ¿por qué se ha producido este fracaso en *realizar* estas ideas?

La primera respuesta que se nos ocurre es la de una imposibilidad innata. Platón (circa 427/428 a. C. – 347 a. C.) sospechaba que esas ideas que creamos en torno a ciertos valores que compartimos con nuestra comunidad, al no basarse en nombrar o explicar algo que se da en el exterior, algo natural, fracasan en su realización debido a que no cumplen con nuestras expectativas. ¿Es que las ideas que creamos y desarrollamos en nuestra mente, en el imaginario o en nuestro mundo interno son imposibles de realizar en la práctica, en la realidad, en el exterior? ¿Acaso esto es así porque esa tendencia —o característica de nuestra cultura occidental— a concretar, a dividir el todo en partes y a pensar que el sig-

<sup>74</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 193. ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, pp. 48, 67ss., 288 y 305ss.

<sup>75</sup> Hannah ARENDT, *La condición humana* (1958), trad. de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1963, p. 346; citado en ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 210.

<sup>76</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 210.

nificado real, verdadero, existe al separar y dividir cada acción; esta tendencia transmuta el significado de cualquier concepto o acontecimiento? ¿Será así porque no nos percatamos de que hay que considerarlo como parte de un todo? ¿Y este significado global, como parte de un todo, sería el verdadero? ¿Sería la definitiva y única acepción de ese concepto? ¿O es acaso, una más, una significación posible entre otras también posibles? ¿Tiene ello que ver con esa concepción de la realidad del imaginario oriental de la que nosotros carecemos? ¿Sufrimos una desorientación fundamental?

La idea de que podamos ser víctimas de una falsificación o perversión de nuestras ideas se corresponde con la sospecha de que nuestro imaginario no sea el adecuado a nuestros fines colectivos. La aprehensión no es nueva. Ya Hobbes señalaba el peligro constante de que los pensamientos de los hombres se extravíaran debido a la impresión que ciertas cosas que deseamos o tememos con fuerza hacen sobre nosotros. Por eso en tal situación, “en el caso de que nuestros pensamientos empiecen a deambular”<sup>77</sup>, la voluntad debe actuar y asegurarse de que “son rápidamente conducidos al camino recto”<sup>78</sup>. Hobbes recuerda que, a la vista de este peligro ancestral, ya “uno de los siete sabios”<sup>79</sup> dio a los hombres un precepto “que ya está desgastado: *Respice finem*”<sup>80</sup>.

Tanto nuestros valores, normas y creencias como las construcciones sociales o las instituciones que las representan, ejemplifican y permiten su desarrollo, son producto de la *habitabilidad*.

Para ilustrar esto puede ser útil la anécdota ocurrida al antropólogo Claude Lévi-Strauss (1908-2009) en su encuentro con los *nambikwara*<sup>81</sup>.

Durante las visitas del antropólogo, todos los miembros de la tribu trataban de imitar las anotaciones que hacía Lévi-Strauss en su cuaderno mediante garabatos; mas pronto desistieron en su empeño. El único que perseveró fue el Jefe, buscando la complicidad con el hombre blanco, al *ser consciente únicamente de la función de autoridad que ejercía la escritura, como símbolo de prestigio*, algo así como un *shibboleth* más. Al poco tiempo, los *nambikwara* abandonaron a su Jefe, comprendiendo y relacionando *la llegada y el uso de la escritura con la entrada de la perfidia en su comunidad*.

¿Es el concepto de escritura en sí mismo malo o bueno? ¿O es ese uso de la escritura, escribir en esas condiciones, la concepción de la escritura en ese todo

<sup>77</sup> “In case our thoughts begin to wander”. HOBBS, *Leviathan*, cap. 3, p. 29.

<sup>78</sup> “They are quickly again reduced into the way”. Ibidem.

<sup>79</sup> “One of the seven wise men”. Ibidem.

<sup>80</sup> “Which is now worn out, *Respice finem*”. Ibidem.

<sup>81</sup> Resumimos la versión que de este encuentro da LIZCANO, *Metáforas que nos piensan*, p. 151.

que forma con las circunstancias en las que fue usada —y no el propio concepto de escritura en *abstracto*, si es que se puede decir que exista tal cosa —, lo que es malo, perjudicial, según los valores y la cultura de los *nambikwara*?

Parece estar claro que *nosotros*, la tradición y el pueblo occidentales, entendemos que el escribir no es un acto que tenga de por sí connotaciones buenas o malas, salvo que lo tenga su contenido. Sin embargo, debido a la experiencia particular que tuvieron los *nambikwara* con la escritura, entre ellos se originó un sentimiento de rechazo hacia la misma.

### MIEDO AL DESCONTROL

En la tradición teórico-política occidental parece repetirse la pauta de unos miedos que brotan siempre ante ciertas situaciones vitales. En concreto se puede decir que el miedo se origina siempre que se pierde el control y se piensa además que no se tiene poder suficiente para recuperarlo.

Es una sociedad en la que el individuo, consciente de su situación en un mundo ajeno a su voluntad y su control, sufre un sentimiento de inseguridad y miedo. Miedo que inunda un mundo interno en el que provoca dolor porque puede significar la amenaza de la locura. Por eso “Arendt [busca]...en ese foro interno en el que se asientan muchos miedos y necesidades que buscan satisfacción urgente. Por ejemplo, la necesidad de coherencia lógica; de tener respuestas para las dudas que nos fragmentan y amenazan con destruir nuestro yo integrador”<sup>82</sup>.

El imaginario social moderno ha producido muchos elementos e instituciones que intentaban neutralizar esos miedos hondos y básicos, y quizá lo haya hecho con éxito durante algún tiempo. Pero también es probable que lo haya hecho para combatir, que no admitir, ese sentimiento doloroso o desconcertante.

El problema surge tras el paso del tiempo, que hace olvidar ese miedo y mantiene unas construcciones sociales rígidas que ya no son metáforas que transfieren, sino metonimias que al mismo tiempo desbocan y confunden.

Y es posible que esa sociedad idolatre ahora parte de esas construcciones al mismo tiempo que, y eso es lo más grave, se haya olvidado del suelo que las originó. Que ya no recuerde por ejemplo que sigue necesitando una búsqueda de seguridad y control constante, de limitación y adecuación de esa naturaleza en la que está instalado. Una naturaleza fuera de su alcance en buena medida y de la que forma parte con la ayuda de marcas, de fronteras, de un *shibboleth*, que se ajusten a su ansiedad de acción y control.

---

<sup>82</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 221.

Una vez conseguido un sentimiento de seguridad gracias a su catálogo de idolatrías extraídas como material deshidratado del imaginario, aunque sólo sea aparentemente, la omnipotencia le permite creerse de forma engañosa que puede llegar a alcanzar sus propias ideas y creaciones virtuales. Se trata ciertamente de sombrías manipulaciones públicas.

Pero si oímos con cuidado a Castoriadis, entre las melodías de su pensamiento aparece la idea de libertad. Esta idea nos proporciona júbilo y excitación por la grandeza y potencialidad del ser humano al creernos posibles creadores de ésta en la vida diaria. Ahora bien, un desarrollo de la libertad tanto en las actividades realizadas como en el pensamiento exige un sacrificio. Valor y voluntad de poner en cuestión todas las creaciones humanas, tanto materiales como *imaginarias* o mentales, y someterlas a este principio. Ello hace que irrumpa la inseguridad, el miedo al ver que todas las reglas e instituciones que han regido tu vida no son absolutas, sino cuestionables, imaginarias, creadas. Pero podemos al menos intentar hacernos cargo de ella y tratar de no ser dañinos.

El refugio, la comodidad en el pensamiento y en la investigación, se busca bajo ciertos principios, reglas o leyes que se considerarán naturales; con lo que se quita al pensamiento su calidad de creación imaginaria y se tiende a desarrollar en su lugar una pseudo-libertad que respete esos *topes*. Como concluye Roiz: “[n]egarse a pensar... es una renuncia a la libertad, una decisión oscura adoptada por el miedo o la pasividad”<sup>83</sup>.

Esto nos hace reflexionar sobre el papel del modo de producción capitalista y la expansión de esa *lógica económica* a otras facetas de la vida, como la vida familiar o las relaciones personales, que se regían bajo otra lógica (si es que existía esa otra lógica, o acaso era una no-lógica). Este sistema económico y su desarrollo actual favorecen un estilo de vida que se rige completamente por el movimiento continuo y la volatilidad que reina en los mercados financieros en crisis. Eso a lo que Karl Marx (1818-1883) cantaba, casi poéticamente, con su expresión “todo lo estamental y establecido se esfuma”<sup>84</sup>.

Ese estilo de vida urbano, tan ansiado, en el que apenas hay descanso salvo el necesario para poder continuar esa vida al día siguiente, ahoga cualquier atisbo de la letargia necesaria para poder vivir en libertad. Se acaba olvidando fóbicamente que “el pensamiento se produce siempre en ausencia de acción”<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 224.

<sup>84</sup> Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Manifiesto Comunista*, trad. de Pedro Ribas Ribas, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 45.

<sup>85</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 198.

Los hombres se unen unos a otros porque tienen miedo, los señores se asocian, los trabajadores se asocian, los sabios se asocian. ¿Y por qué tienen miedo? Sólo se tiene miedo cuando se está en disensión consigo mismo. Tienen miedo porque nunca se han reconocido a sí mismos. ¡Una sociedad de hombres que tienen miedo de lo desconocido que habita en ellos mismos!<sup>86</sup>.

Por otra parte, el sistema capitalista obliga a contribuir a su crecimiento trabajando y consumiendo para poder siquiera vivir y, por supuesto, vivir con cierta calidad de vida. Ante esta compulsión de una urgencia surgida a partir de un sistema creado para ¿desarrollar la libertad del individuo en materia económica?, resulta razonable que la gente se escude en esa *necesidad* para vivir y desprecie cualquier visión de la vida alternativa, por considerarla irreal, utópica o imposible.

## CONCLUSIÓN

El asunto viene a ser así ese mundo interno, el imaginario, ese *self* que nos impide pensar ciertos conceptos con calma y pararnos a pensar. Ello nos conduce a una especie de laberinto del que no podemos salir, condenados a pensar sólo con los derivados de otras significaciones sociales, en muchos casos aberrantes. En palabras de Castoriadis, estaremos enredados y destinados a vivir y ser parte de ese mundo que viene a ser en gran medida nuestro particular imaginario social.

Los niños podemos quedar maravillados, deslumbrados, ante la majestuosidad con la que vuela nuestra cometa y se eleva en el cielo por encima de las demás; mas esto sólo ocurre cuando, fruto de nuestro éxtasis, soltamos el hilo que nos unía con la cometa y ésta se pierde por los aires. Nosotros creemos que es producto de nuestra maestría como creadores de la cometa perfecta y la seguimos, nos dirigimos hacia donde nos lleva, sea cual sea el terreno donde estemos, incluso dejamos de preocuparnos por las demás cometas que teníamos en la mano. Hasta que se hace imperceptible y en cada momento parece que tiene diferente forma, un águila, un delfín, un zorro... Hemos caído en charcos, tropezado con piedras, recibido algunos arañazos fruto de matorrales mal colocados; “es que no me permiten seguir mi cometa”, refunfuñamos. Hasta que llega la noche, seguimos escoltando a nuestra cometa a pesar de que no se ve; pero la intuimos. “Es nuestra, sabemos por donde se dirige”, decimos. Hasta que nos preguntamos “¿qué forma tenía cuando la construimos?”.

---

<sup>86</sup> Herman HESSE, *Demian*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 145.