



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad.
Universidad Nacional del Comahue

Año I. Nro. 1

Ontología política como terapia de la cultura estacionaria y llamada al ser-cenital

*Political ontology as a therapy
for the stationary culture together with a call to the zenith-being*

Luis Sáez Rueda*

Resumen:

En este artículo el autor defiende la necesidad de una crítica social de carácter ontológico. Dicha crítica debe ir dirigida a presupuestos de la visión presente del mundo. Denuncia la situación de la sociedad actual como "estacionaria", es decir, inmóvil a pesar de su vertiginoso ajeteo. Y concluye que la crítica ontológica se dirige al fenómeno global que denomina "ficcionalización del mundo", así como que dicha crítica ha de hacerse cargo de lo que llama "imperativo cenital".

Palabras clave: ontología política, sociedad estacionaria, ficcionalización del mundo

* Luis Sáez Rueda es Profesor en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada (España). Entre sus intereses de investigación han primado la articulación relacional de corrientes filosóficas contemporáneas, por un lado, y la pesquisa de una ontología crítica del presente, por otro. A la primera de las líneas responden principalmente dos de sus libros: *Movimientos Filosóficos actuales* (Madrid, Trotta, 2001, reeditado en 2003 y 2009) y *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas* (Barcelona, Crítica, 2002). La segunda línea tiene expresión en su libro *Ser errático. Una ontología crítica del presente* (Madrid, Trotta, 2009). Actualmente intenta prologar su diagnóstico del presente mediante la investigación de "patologías de civilización" en la actualidad, un estudio que lleva a vincular la ontología con la psicopatología, la sociología y la filosofía política.

Abstract:

In this paper the author defends the need for social criticism of an ontological character. That criticism should be directed to presuppositions of the present vision of the world. The current situation of the society is denounced as “stationary”, that is, motionless, despite its vertiginous bustle. It is concluded that ontological criticism addresses the global phenomenon called by the author “fictionalization of the world” and also that such criticism has to take charge of what he calls “zenith imperative”.

Keywords: political ontology, stationary society, fictionalization of the world, therapy, zenith imperative

En el panorama socio-cultural y globalizado actual se hace necesaria — intentaré mostrar— justamente lo que el título de este trabajo expresa: una ontología política que actúe como terapéutica de una sociedad malograda, a la que denomino “estacionaria” por permanecer encerrada en una *organización del vacío* que obtura la vocación del ser humano (como “ser errático”) a crear, desde su radicación en el mundo, una nueva tierra.

1. ¿Por qué “ontología política”? El sentido de una “ontología crítica de la sociedad”

En la modernidad asistimos a una separación de esferas en el saber y en la praxis, de ámbitos de investigación y de acción, que adoptan, deshilachadas respecto a una ya perdida red de interacciones, un rumbo autónomo. Este fenómeno afecta a las relaciones entre política y filosofía. Sin embargo, esto no siempre ha sido así. Por poner un ejemplo, para Aristóteles el sentido de lo “político” (*to politikón*) mantiene una relación estrecha con las cuestiones de las que se ocupa el filósofo, pues está dirigido, no sólo a la regulación y organización de las leyes, sino que aspira a crear una asociación humana basada en un proyecto integral de vida que arraiga en la praxis englobante de la comunidad. Es curioso que este ensamblaje entre política y praxis vital, a diferencia de lo que ocurre en el mundo moderno, exija un nexo conjunto entre buen gobierno, ética e incluso salud de la cultura viva. Pues lo político era allí la acción inmanente dirigida a la convivencia en orden a la “vida buena” (*to eu zsen*), la cual es el logro de la felicidad, es decir, de la virtud, que no es otra

cosa que el desarrollo eminente y conjunto —como los sonidos en la armonía entera de una orquesta— de las potencias que animan la existencia de los ciudadanos y los aproximan a la excelencia.¹ El problema de la justicia es inseparable del desarrollo de la fortaleza en la esfera de la cultura y de la vida, donde los bienes del alma, esto es, la *cultura animi*, sean los predominantes. “La felicidad, por consiguiente, —nos dice el Estagirita— es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos: *Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama*”.²

Un enlace semejante lo reencontramos más tarde en diversas emergencias del pensamiento. Así, Nietzsche proyecta un desprecio hacia la política contemporánea, en la medida en que se desarraiga de los problemas de la existencia en cuanto tal, quedando marginada a tareas más propias de un funcionario. Apela, así, en su concepto de “gran política”, a una actividad que, no limitándose al orden del Estado, pone sus miras en la *cultura*³, a la que entiende como la “unidad de estilo en todas las manifestaciones vitales de un pueblo”.⁴

Partiendo de este sentido amplio de la noción de cultura, como visión del mundo, forma de vida y *ethos* de un pueblo, las ciencias políticas y sociales, por una parte, y la filosofía, por otra, están llamadas a una colaboración capaz de poner de manifiesto su interpenetración inexorable. Desde el punto de vista de la filosofía, concibo esta tarea como la propia de una *ontología crítica de la*

¹ Cfr. para lo tan sintéticamente explicitado, Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, especialmente libros II, V y X, § 9; *Política*, Madrid, Gredos, especialmente, Libros II, VII y VIII.

² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, ob. cit., 1099a 25. Esta necesaria sinergia entre ámbitos hoy separados queda expresada de modo bellísimo en el discurso fúnebre de Pericles: “En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no antepone las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad (...) Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación. Nos servimos de la riqueza más como oportunidad para la acción que como pretexto para la vanagloria, y entre nosotros no es un motivo de vergüenza para nadie reconocer su pobreza, sino que lo es más bien no hacer nada por evitarla”, Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro II, 37 y 40, ed. Gredos, pp. 450 y 453. Debo esta referencia a mi querido amigo y maestro, Pedro Cerezo Galán.

³ Nietzsche desprecia, por ejemplo, al moderno “profesor de universidad”, que sirve fundamentalmente al Estado (como un sustituto del Dios muerto). Una consecuencia y un síntoma de la decadencia de la alta cultura: el carácter *innoble, bajo*, del filósofo “funcionario del Estado”. Cfr., para esta cuestión, Nietzsche, F. (1999). *Schopenhauer como educador. Tercera Intempestiva*, Madrid, Valdemar, §§ 4 y 8.

⁴ Nietzsche, F. (2000). *Consideraciones Intempestivas I, David Strauss, el confesor y el escritor*, Madrid, Alianza, pp. 31-33.

sociedad. Pues la filosofía, en su actividad desenmascaradora respecto a un *mundo de la vida*, sea el de un pueblo en particular, sea el de una civilización, se comporta como ontología. Está dirigida a pensar lo impensado, a extraer de la oscuridad las comprensiones globales de nuestra civilización que discurren como presupuestos silentes, inadvertidos, con el fin de propiciar el que nos reconozcamos en el seno del campo de juego colectivo que se hurta a la conciencia y que debe ser puesto en palabra si deseamos evaluar la forma de existencia presente.

La tesis que mantengo, y que explicitaré en primer lugar, es ciertamente pesimista, aunque sólo como antesala de la esperanza: nuestro mundo es hoy el de un vacío hueco que sólo se ocupa de su propia autosubsistencia, es decir, de organizarse a sí mismo. En semejante situación, la sociedad ha sido cercada por la inanidad de un cierre. La llamo, por ello, *sociedad estacionaria*. En ella se despliegan una miríada de fenómenos cuyo signo común es, a mi juicio, el de una *ficcionalización del mundo*. La *ontología crítica de la sociedad*, en suma, pretende desafiar las manifestaciones de la ficcionalización actual del mundo en la *sociedad estacionaria*. Intentaré aclarar con más detalle este punto de partida.⁵

2. ¿Por qué “crítica de patologías”? El sentido de una ontología como terapia social

De acuerdo con el horizonte general de mis reflexiones, los fenómenos que estudia la ontología política deben ser considerados ejemplos de *patologías* sociales sujetos a una terapia filosófica. Quisiera aclarar este punto, pues puede dar lugar a muchos malentendidos.

Tradicionalmente, el término *patología* contrasta con el de *salud* en un juego de oposiciones. Ahora bien, creo que no podemos dejarnos llevar por una concepción dualista y maniquea, a menos que rindamos pleitesía a lo que Foucault llamó el *chantaje de la ilustración*. Lo *patológico* no debe ser entendido como desviación respecto a una norma, una norma que constituiría la naturaleza *a priori* del ser humano o de la comunidad. Suponer esta naturaleza *a priori* se aproxima más a una ilusión que a la realidad existencial

⁵ Aplico, en este contexto, ideas centrales expresadas en Sáez Rueda, L. (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta.

del ser humano, como me esforzaré en mostrar, en breve, al cifrar el ser de lo humano en su carácter *errático*, que lo vincula al proceso mismo de su hacerse en el tránsito entre pasado y futuro.

De un modo general, podemos identificar la salud con la vida en dicho proceso o camino, un curso que está sujeto al devenir del tiempo y a la diversidad irreductible de los contextos de existencia. No le falta razón a Gadamer cuando asevera que la salud coincide con la vida misma y no puede confundirse con un estado específico. Es, en su nivel ontológico primordial, el *ser en el mundo* en cuanto tal. En ella estamos inmersos. Y por eso, constituye algo así como un estado oculto del cual tomamos conciencia sólo cuando algo “anda mal”.⁶

Desde este punto de vista, *patología* consiste en no tener un mundo. El hombre enfermo de nuestro presente es un ser *sin-mundo* que, a causa de ello, convierte al mundo en algo *inmundo*. Y dado que yo propondré entender al hombre como *ser errático*, la patología global que atraviesa nuestro presente es el fenómeno ontológico sub-representativo de una sociedad que se mantiene *estacionaria*, ocupada ajetreadamente en la *organización del vacío*. Este acontecimiento posee un carácter ontológico irreductible a sus manifestaciones. Cobra acto de presencia en formas diversas, encarnadas en modos de dominio, organizaciones del trabajo, dispositivos de venganza, etc. Pero no se agota en tales presentaciones o escenas. Es el acontecimiento ejecutivo y persistentemente actuante de una oquedad silenciosa pero experimentada, sin rostro único y definido y capaz de expresarse en una multitud de lenguajes.

La *crítica ontológica de patologías* debe ser hoy, ante todo, desenmascaramiento de *enfermedades* (en el sentido indicado) *de civilización*, pues en un mundo globalizado lo esencial yace en el proceso civilizatorio de mundialización. En particular, se refiere primordialmente a la civilización occidental, pues sólo a la candidez del que se autoengaña sin saberlo puede pasarle desapercibido que es Occidente el que se enseñorea en la actualidad sobre todo lo existente, exportando tal vez sus virtudes a otros espacios de la tierra, pero ante todo su morbosa *decadencia*, en virtud de la cual adolece, entre otras cosas, de una voluntad de dominio como la de cualquier imperio, y

⁶ Gadamer, H. (2001). *El estado oculto de la salud*, Barcelona.

de un modo tal que cuando hace lo primero es porque sirve a los fines de esto último.

El nexo entre *decadencia* y *patología de civilización* no debe sorprendernos fuera del ámbito de la psicopatología. La filosofía contemporánea ha mostrado ya con suficiente claridad que los fundamentos de nuestro actual desfallecimiento en sentido ontológico pueden entenderse simultáneamente en uno patológico. Baste ofrecer dos ejemplos paradigmáticos. Nietzsche no tuvo escrúpulos en llamarse a sí mismo psicólogo y en dirigir su afilada genealogía a la captura de la diferencia entre los casos de salud y los casos de enfermedad.⁷ Con mucha justicia se lo ha llamado “médico de la civilización”⁸ y se ha enaltecido su obra, junto a la de Freud y la de Marx, como un magnífico arte de terapéutica y de curación que en el siglo XIX reemplaza a las técnicas de salvación.⁹ Cuando acentúa en el nihilismo ese supuesto fundamental de su crecida, a saber, que “falta la meta; falta la respuesta al ‘¿por qué?’ (...) *que los valores supremos se desvalorizan*”¹⁰, no encuentra reparo alguno en diagnosticar ese fenómeno, cuando discurre en la forma insana del *nihilismo pasivo*, asignándole el carácter de un *descenso y retroceso del poder del espíritu*¹¹ y de una enfermedad que delata su presencia en una amalgama de síntomas mórbidos.¹² Un ingrediente esencial de lo que Heidegger ha llamado “nihilismo impropio” y considerado como lastre de nuestra época (la comprensión técnica del mundo), es, por otra parte, su propensión a crear un hombre enfermo. Pues este nihilismo ha sido estimado por el propio Heidegger, si bien no como una patología en sí mismo, sí como un “agente patógeno” que, como el cáncer, se expresa en síntomas enfermizos.¹³

⁷ El prólogo a la *Gaya Ciencia*, § 2, es quizás uno de los más elocuentes y emocionantes lugares en que se expresa de ese modo.

⁸ “*Diagnosticar* los devenires en cada presente que pasa es lo que Nietzsche asignaba al filósofo en tanto que ‘médico de la civilización’ o inventor de nuevos modos de existencia inmanente. La filosofía eterna, pero también la historia de la filosofía, abre paso a un devenir-filosófico. ¿Qué devenires nos atraviesan hoy, que se sumen de nuevo en la historia pero que no proceden de ella, o más bien que sólo proceden para salirse de ella?” (Deleuze, G./Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, p. 114)

⁹ Foucault, M. (1970). *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, pp. 55-56.

¹⁰ Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos, Vol. IV, 9 [35], p. 241.

¹¹ *Ibid.*, p. 242.

¹² *Cfr.*, por ejemplo, “El nihilismo europeo”, en *Ibid.* 5 [71], pp. 164-168. V. también, *Ibid.*, 2 [127], pp. 114-116.

¹³ Heidegger, M., “En torno a la cuestión del ser”, en *Hitos* (2000). Madrid, Alianza, pp. 315-316. V., sobre la problemática de la salud y la enfermedad en Nietzsche y Heidegger mi trabajo Sáez Rueda, L. (2009). “Hospedar la locura. Reto del pensar en tiempos de nihilismo”, en *Ávila*,

Tras lo dicho, ¿no podríamos interpretar la crítica ontológica como un arte terapéutico? De hecho, una hermenéutica de este tipo podría encontrar, ya en el comienzo del pensamiento occidental, el nexo entre filosofar y sanar.¹⁴ Intentaré mostrar que en el presente, esta *therapeia* puede ser concebida como una crítica y subversión de la *ficcionalización del mundo*. Pero se hace necesario, antes de ello, indagar qué quiero decir cuando sostengo que el hombre es *ser errático*.

3. ¿Por qué “terapia de la sociedad estacionaria”? El hombre como “ser errático” y su cautiverio actual en la “organización del vacío”

R./Estrada, J.A./Ruiz, E. (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros, pp. 245-264.

¹⁴ Es enorme la importancia que posee la tradición clásica greco-romana en nuestro contexto de problemas. Toda la filosofía de Platón puede considerarse como la construcción de una gran terapéutica —Cushman (1958). *Therapeia*, Chapel Hill— pensada para liberar al hombre de los muchos problemas que ensombrecen su existencia. En realidad, fue el propio Sócrates el que concibió la filosofía como *therapeia* o *epimeleia*, es decir, como una cura o cuidado del alma, consagrada al Dios Apolo. Sócrates dice en el *Cármides* (156d-157a) que los males del cuerpo no pueden ser tratados sin antes haber curado las dolencias del alma. Pero “los ensalmos” con los que se cura el alma son “los bellos discursos” que quieren convertir la reflexión filosófica y la razón en el centro de la vida humana. La terapéutica socrática tiene antecedentes en el mundo de los sofistas. A Antifonte de Ramnunte (87DKA6) se le atribuye haber compuesto una obra o un método consistente en un “Arte para evitar la aflicción”. Pero la concepción más sistemática de la filosofía como terapéutica y del gobernante como un experto en el arte de la curación de los males que afectan al alma se halla en Platón, que la lleva desde el ámbito individual donde había sido ejercida por Sócrates hasta la reflexión sobre el destino de la *pólis*. En el *Gorgias* el filósofo es la alternativa crítica que Platón ofrece al político realista, responsable de haber provocado una enfermedad en la ciudad que la ha dejado “Ahincada” y “emponzoñada” (*Gorgias* 518e4-519a1). En la *República*, donde Platón desarrolla en todas sus implicaciones la concepción de la filosofía como una terapéutica destinada a operar en el ámbito comunitario, no debemos olvidar que la ciudad ideal se construye sobre la base de que estamos, no ante un estado sano, sino “afiebrado” (372e7-8). De manera que toda la reflexión psicológica, ética, política y filosófica subsiguiente se deja vincular sin solución de continuidad a esta idea de una ciudad enferma, que exige una terapéutica y una consciencia clara de las enfermedades que la aquejan. El tratamiento que ha de darse a las emociones y a las pasiones tiene un desarrollo teórico más detallado en Aristóteles, donde lo encontramos tanto en la teoría de la persuasión ubicada en los dominios de su *Retórica* como en las reflexiones éticas, donde vienen a configurar un aspecto muy importante del *êthos*. La “persuasión terapéutica” de las emociones —Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo*, Barcelona, Paidós—, nos permite establecer conexiones, en consecuencia, con la filosofía práctica del Estagirita, que ha tenido una extraordinaria recepción a lo largo del siglo veinte, y está presente en la hermenéutica (Gadamer, H-G. (2001). *El estado oculto de la salud*, ob. cit., 2001). Si el tema de la salvación por el conocimiento es una cuestión central en la filosofía clásica desde el *Protágoras* (356d), en la filosofía helenística se convierte en el horizonte que lo domina todo. La superioridad de la ética sobre la ontología, característica del pensamiento en esta época, va unida a una concepción de la filosofía como “terapia de los sufrimientos humanos”, tal y como la define Epicuro. Su “tetrafármaco” demuestra hasta qué punto disciplinas de la tradición filosófica, como la teología, la física o la canónica, cuyo estudio es necesario para la consecución del placer y el alejamiento de las preocupaciones humanas, se han convertido para el epicureísmo en particular y la filosofía helenística en general en una parte integral de un proyecto filosófico concebido como terapéutica. Agradezco enormemente a mi compañero y amigo Dr. Álvaro Vallejo Campos estas reflexiones.

La estancia del hombre en la tierra es la de un *ser errático*.¹⁵ Empleo esta expresión (intencionadamente) en un sentido que se presenta ya, desde sí, con un rostro ambiguo. En el lenguaje cotidiano predomina su significado peyorativo. Está emparentado con la idea de andar ambulante y sin concierto, carente de domicilio y también de dirección, al modo de un vagabundeo que surge de la pérdida de horizonte o de la entrega a mecanismos ciegos (estar a la deriva, al albur de las circunstancias). Y es cierto que somos en gran parte seres errantes en este sentido del término. Es difícil —o mejor: absurdo— imaginar a un ser humano que no se encuentre en tal estado, pues la diferencia insalvable entre lo ideal y lo fáctico, lo anhelado y lo alcanzado, la meta y el decurso, parece que es, para los mortales, irrevocable, de tal suerte que nunca podemos decir en rigor que estamos *a la altura de nosotros mismos, según el camino a seguir*.

Ahora bien, ¿cómo podríamos recorrer semejante senda *des-quiciada, des-orientada*, si no yaciese en el suelo de la existencia la *potencia de errar*, en el sentido más noble de *recorrer a la ventura*, de ser, como dice el poeta, caminantes *sin camino*, pues éste *se hace al andar*? En nuestra lengua, encontramos en susurro esa significación. *Erraticus*, se aplica a la idea, sí, de estar sin un lugar determinado, en un movimiento cuyo significado procede de *errans-ntis*, un movimiento como el de los planetas, que son *errantes stellæ*. Ahora bien, desde otro punto de vista, “ser errante” está ligado a la idea de *andar discurriendo* (como, por ejemplo, por el campo, *erro in agris*). Y de acuerdo con ello, estar errático no es simplemente permanecer *fuera* de lo propio, de lo genuino o de lo debido. Más bien, siguiendo su insinuación semántica, escuchamos ahí que el hombre está siempre en un campo de juego, en un contexto, pero, al mismo tiempo, como saliendo constantemente de él, inmerso en su ámbito de modo *incurso*.

Para explicitar de una forma filosóficamente más rigurosa esta última faz de lo errático, sin la cual no sería posible la primera, empleo la coyuntura entre dos nociones polares: “centricidad” y “excentricidad”. Se puede decir —al modo

¹⁵ Es ésta una de las ideas centrales que defiendo en Sáez Rueda, L. (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, ob. cit. Y ello desde diferentes perspectivas: desde una *fenomenología de la vida cotidiana* (cap. 1), en el contexto de una discusión “con y contra” Heidegger (cap. 4) o profundizando y desplazando la noción kantiana de “apercepción trascendental” a través de la de “apercepción sub-representativa” (cap. 7).

heideggeriano y hermenéutico en general— que el hombre *habita* el mundo. Ello es posible porque está *radicado* en una comprensión concreta, finita, de sí y del ser de lo real, en cuyo magma de sentido *participa*. No es posible *construir* sin *habitar*. Podríamos confiarle a esta condición de lo humano la cualidad de la “centricidad”. A diferencia del ángel de Rilke (lo cual constituye un alto privilegio, como el poeta expresa en sus *Elegías de Duino*), el hombre comprende sentido, tiene “mundo”, porque existe centradamente inmerso en un finito y limitado *horizonte de sentido*.

Sin embargo, se puede decir que, al unísono, el hombre es un ser capaz de trasladarse a los confines de su horizonte, vislumbrar el umbral de otra tierra y hasta cambiar de hogar (en un sentido ontológico). Es claro que esto representa una verdad trivial en el seno de la filosofía heideggeriana o gadameriana: *ser-en-el-mundo* es ya pertenecer a un horizonte en la forma proyectiva del *ser-en-posibilidad*; estar inmerso en un contexto no implica estar encerrado en él, pues la pertenencia constituye un acontecer en el curso del cual se abandonan unos mundos y se abren otros. Sí, cabe entender el devenir y el tránsito de este modo. Ahora bien, quisiera invitar a una reflexión sobre este poder errático desde otro punto de vista, no heideggeriano, con el fin de llegar a otro lugar. Si el hombre tiene “mundo”, y no sólo “medio”, es porque es un ser que se extraña. El extrañamiento es ese posicionamiento del ser humano en la existencia, en virtud del cual es capaz de experimentarse admirado, interrogante, y también perplejo, ante lo real. El animal está incrustado en su entorno y vive como en continuidad con él. Pero nosotros podemos comprender lo que nos rodea sintiéndonos extrañados por el hecho de que *lo que es* “sea” como lo vemos y no de otro modo. La experiencia del extrañamiento permite decir de lo real “es” y aprehenderlo, así, como un lugar que se *habita* significativamente, comprensivamente. Pero extrañarse implica colocarse en una posición “excéntrica”, es decir, en la luminosa y *loca* situación de un extraño en el mundo que, distanciadamente, en sus márgenes, se reconoce como *no perteneciendo a ningún mundo en particular*. En este sentido, el hombre se experimenta *sin morada*. Curioso e irónico: el hombre se comprende en *un mundo en particular* porque puede experimentarse *sin mundo particular*.

Centricidad y excentricidad van de la mano. Son dos caras de una moneda, haz y envés en la existencia. En su inexorable vínculo, desgarran la presunta identidad del sujeto y desvela una simultaneidad de lo discorde en el corazón humano. La experiencia del extrañamiento coloca al hombre en una situación tensional, bifronte o de dos caras, que implica ir más allá del fondo heideggeriano sucintamente evocado anteriormente. Por un lado, el extrañamiento le permite reconocerse situado en *un* mundo concreto, en el que se siente parte integrante: *perteneciendo*. Por otro, sin embargo, el extrañamiento conduce al hombre a experimentarse como un ser ineluctablemente expósito. Él habita en la más incierta de las rutas: en un viaje en el que no hay *morada*, en la medida en que, aunque pertenece siempre a un mundo preciso, puede ponerlo entre paréntesis, hacer *epojé* respecto a él y reconocerse sin un hospedaje al que estuviese ligado por esencia. En otros términos, es al mismo tiempo, *céntrico* (inmerso en) y *ex-céntrico* (fuera de). Y esto no le ocurre alternativamente, sino conformando una unidad, una unidad *discorde*, una unidad con dos caras diferentes y, en cierto modo, contradictorias entre sí.

Repárese en la importante implicación que se deriva de lo anterior. El hombre es *ser errático*, no porque posea diferentes moradas —a lo largo de una vida, como ser singular; a lo largo de la historia, en cuanto comunidad—, sino más bien porque es el ser que está continua e inexorablemente *entre moradas, en camino*. En cuanto habita un mundo, se halla en el seno de un magma de sentido y en la responsabilidad de escuchar la interpelación que de éste emerge. En cuanto excéntrico y extrañante, está lanzado, como un arco tendido, a la exterioridad, hacia los confines de su mundo, ex-cediendo su pertenencia por medio de la responsabilidad y de la aventura consistente en saltar hacia una nueva tierra, aún por-venir. El ser humano es esa *brecha*, entre una tierra que está desintegrándose y otra tierra que ad-viene, como un hiato entre dos nadas. Es ese tránsito, ese intersticio, “entre” o intermedio, de estar en ciernes o en *estado naciente*, en la emocionante tensión entre radicación y erradicación, habitar y des-habitar, tener lo propio de una pertenencia y estar en proceso de ex-propiación. Estamos arraigados y, en el corazón del arraigo, parte ya una línea de fuga hacia lo extranjero y extraño. Siendo en la tierra, estamos desterrados, pero no como flotando en el aire, sino

en el trayecto de conformar una nueva tierra que todavía no existe. “Errático” significa estar en semejante hiato y por eso no es primariamente estar desorientado, sino ser *no-radicado* en la *radicación*, estar *in-curso* en el *trans-curso*.

El riesgo más intenso que en la actualidad acecha al ser humano consiste en que cada vez con mayor fortaleza se instaura por doquier una forma de sociedad que mantiene en cautiverio al *ser errático*, blindándolo en una clausura que impide ese intersticio en el que está comprometido creativamente. A esta forma expansiva de sociedad se la podría llamar *estacionaria*, porque está anclada en una tenaz incapacidad para cambiar. Ciertamente que nuestro mundo globalizado se nos aparece en una escena de ágil movimiento y hasta de vibrátil compostura. En ella, como adelantaron ya Baudelaire y Marx, entre otros, germina constantemente la inquieta praxis de un cambio vertiginoso que apenas permite su asimilación, el tráfigo trepidante de procesos que se ramifican, de convulsiones sin fin. Sí, quizás sea la sociedad más heraclitea que haya existido. Pero ello es sólo un engaño, una ilusión óptica. En realidad, en nuestra sociedad, en la que el parámetro de la *Mathesis Universalis* cartesiana, la norma ideal del orden y la medida, parece haber echado raíces, nada cambia cualitativamente. Las transformaciones son, si se miran bien, de índole cuantitativa: mayor flujo de información (pero no de sabiduría), mayor expansión reticular de la economía (pero sin un cambio significativo en el modo de producción y distribución de la riqueza), mayor organización fluyente (que acaba en una paralizante burocratización sin precedentes). Continúe el lector el elenco de ejemplos. Quizás estará de acuerdo conmigo en que estamos en una *sociedad estacionaria* en la que el orden de la cuantificación domina, mientras brilla por su ausencia un cambio cualitativo. Un mundo así es un mundo nihilista. Nuestro mundo es el mundo del nihilismo consumado. Del nihilismo, no en un sentido positivo. En este sentido positivo, nihilismo significa que el *ser errático* es camino y tránsito y, por tanto, un lugar del “entre” que es una especie de *no-lugar*, una especie de *nada productiva*, hasta el punto que podría decirse que el hombre es *el ser que se sostiene sobre la nada*. Nuestra sociedad no existe en ese *nihil* creativo y altamente productivo del pasaje y de la trashumancia, sino en el *nihil* de un vacío de cualidad, que es como decir, de una ausencia de mundo, de un paraje sin contenido y sin sustancia. ¿No tiene

sentido afirmar, en consecuencia, que, la *sociedad estacionaria* está dirigida por una vorágine que cabría denominar *organización del vacío*? En ausencia de mundo (como horizonte de sentido), el hombre hoy, tal y como ocurre en ciertos procesos neuróticos, emprende una huída hacia delante. Ya que no puede hacer un nuevo mundo, ya que se mantiene en un yermo páramo, emprende un movimiento compulsivo y sin cese, intenso, estremecedor. Pero como dicho movimiento no hace un mundo nuevo, se limita a calmar el *malestar del vacío*. Expreso esta situación como la propia de una *sociedad estacionaria* ocupada febrilmente en la mencionada *organización del vacío*. Organización del vacío es un vértigo de acción sustentado, paradójicamente, en la parálisis, un tráfigo del hacer y del transitar que pivota, paradójicamente, sobre la inmovilidad.

No quiere decir esto que nuestro presente carezca de virtudes y progresos. Los tiene. Y el principal de ellos es la propensión a la implantación de una política democrática capaz de desterrar modos infernales de totalitarismo. No hay reparos en admitir esto. Afirmando, por el contrario, que, a pesar de tales signos de avance, hoy, incluso en un régimen político de libertades y de comunicación abierta, son escasas las cosas grandes que comunicar y los proyectos realmente rupturistas. Los pocos que se alzan son fácilmente silenciados o, lo que es peor, promocionados para ser ignorados en la dirección real de las cosas. Por muy amplia que sea nuestra existencia global y de comunicación universalizada, la sociedad estacionaria, en su organización del vacío, no alcanza, para decirlo con H. Arendt, a verter desde su movimiento inmóvil, un nuevo *inicio* del mundo.

4. Ficcionalización del mundo: patología fundamental

La organización del vacío —se puede deducir de lo anterior— es la clave de una multitud de fenómenos, consistentes todos ellos en la simulación del acontecimiento, pues el acontecimiento, y no la expansión de los hechos, abre un espacio nuevo. En la sociedad estacionaria el genuino movimiento, el del cursar hacia un *novum*, es *representado*, es decir, sustituido por su representación. Según ello, una ontología crítica de la sociedad podría desenmascarar procesos que expresan una misma enfermedad: la

ficcionalización del mundo. No estaría mal ilustrar, con algunos ejemplos manifestaciones de este fenómeno general de nuestra época¹⁶:

1. *Un capitalismo de la autonomía ficticia*, por cuanto, desde la década de los noventa, ha roto con la rígida distribución jerárquica de la empresa y se ha descentralizado, adoptando una disposición reticular.¹⁷ En semejante retícula se nos considera a todos y cada uno de nosotros como “operadores” que se “autoorganizan” en “equipos” y que se hacen responsables del proceso, pero se trata de un mágico y sutil sueño de libertad, pues se ha sustituido, así, el control de modo dirigido por un autocontrol y autoadministración que muchas veces es difícil de detectar pero que anida en nuestra entraña.

2. *Reducción del actuar a la operatividad*. En nuestra lengua, el término “eficacia” proviene del latín *efficacitas*: virtud, energía, fuerza, poder para obrar. En el origen lingüístico, la acción se entiende como fuerza operante en un sentido “vertical”, es decir, como acontecimiento cualitativo que es irreductible a sus producciones en superficie y a cualquier cálculo o medida de dichas producciones. Si nos remontamos a la tradición, no faltan elementos de juicio para detectar toda una línea que interpreta la acción en ese sentido noble y elevado. Destacable en este contexto es el motivo “barroco” de nuestra propia tradición iberoamericana. Así, en la obra de Gracián lo real es primeramente activo operante, potencia *in actu* que no se agota en sus expresiones, de forma que cifró la excelencia del hombre en la posibilidad de que éste ponga en obra su *caudal* en acciones y maneras concretas, un caudal que es acontecimiento que incide en el mundo y nunca pura forma externa de comportamiento.¹⁸ Sin embargo, en la modernidad, la comprensión del actuar que ha triunfado no ha sido ésta, sino la que arranca de la revolución científica de los siglos XVI-XVII,

¹⁶ He ido ofreciendo ejemplos al hilo de las reflexiones realizadas en *Ser errático. Una ontología de crítica de la sociedad* (2009), ob, cit., en capítulos 3.2., 6.3., 9.2. o 10.4. Algunos de ellos han sido comentados en Sáez Rueda, L. (2007). “Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de patologías sociales”, *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLV (115/116), 57-69, Mayo-Diciembre 2007. Me permito resumir aquí, por su gran pertinencia, los ejemplos congregados en este último texto.

¹⁷ Ver el magnífico estudio de Boltanski/ Chiapello (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal.

¹⁸ Cfr. Galán Cerezo P. “Homo duplex: el mixto y sus dobles”, en García Casanova, J.-F. (2005, ed.). *El mundo de Baltasar Gracián*, Granada, Universidad de Granada, pp. 406-414. Juan Francisco García Casanova muestra, con gran lucidez, la honda penetración del barroco en la actualidad, hasta el punto de que se pueda hablar del presente como un *neobarroco*. V. su trabajo, en el libro citado, “El mundo barroco de Gracián y la actualidad del neobarroco”, pp. 9-52.

según la cual el operar de cualquier fuerza o acción es reductible a cantidad. Es ésta, sin duda, una *ficcionalización del mundo*, pues finge capturar la riqueza viva de lo real, que es siempre un “tener lugar”, un “estar aconteciendo”, en la mordaza de lo que ha tenido lugar y ha acontecido, es decir, en hechos reglables y operacionalizables.

3. *Conversión de todo lo existente en “existencias”*. La expresión es de Heidegger¹⁹, pero la empleo aquí de un modo libre, para añadir otro rostro de la ficcionalización: el señoreamiento del hombre sobre el mundo, como si fuera un prócer al cual todo lo que existe tiene que rendir pleitesía como condición de su ser. “Existencias” es todo aquello que, como las latas en el mercado, está ahí cuantificado, acumulado y —esto es lo fundamental— disponible, puesto a disposición del deseo humano. Hoy todo parece someterse a esta ley. ¿En qué se ha convertido, por ejemplo, la política? No, por supuesto, en una fuente de ideas para el futuro y para el encuentro franco de los hombres en el espacio abierto del *ágora*. Hacer política consiste cada vez más en crear una reserva de consignas, acumulables en programas oportunistas para las elecciones puntuales, es decir, en crear “existencias ideológicas” para servir al cliente, que es el pueblo.

4. *Escisión del hombre en homo laborans y homo ludens*. Se trata de la escisión de la vida del hombre en dos esferas. La primera es la del trabajo —la de la profesión, como le gustaba decir a Weber—, en la que el individuo se amolda con frialdad de tímpano a las reglas inmanentes de un proceder que ya está reglado. La otra es la esfera de la vida fuera del trabajo, la del mundo cotidiano y la de la intersubjetividad. Si la primera esfera es una en la que debe primar la objetividad, en ésta es donde son vertidos los juicios de valor. Ahora bien, dado que la racionalidad instrumental no reconoce objetividad más que a aquello que es susceptible de operacionalización reglable, los valores, que no son subsumibles en leyes como el movimiento de los planetas, son expulsados de lo público y arrumbados al mundo subjetivo, privado y, en el fondo, arbitrario. De esta manera, el hombre queda escindido en dos: un *homo laborans*, por un lado, que es sólo administrador y administrado; un *homo ludens*, por otro lado, que goza inercialmente y cuyas creaciones valorativas no

¹⁹ Heidegger, M. (2001). “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, pp. 17-20.

tienen esperanza de incidir en los asuntos de trascendencia pública. En términos de Weber, los hombres son impelidos hoy a convertirse en “especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón”.²⁰

5. *Construcción artificial del pensamiento naciente*. Comencé refiriéndome a la experiencia del extrañamiento como germen nutricio por el cual el hombre posee mundo y se encuentra en él en cuanto *ser errático*. Quisiera añadir ahora que también por ello es posible rastrear, en la profundidad del posicionamiento humano en el mundo, un tipo de inteligencia, originaria, que está presente en la vida de modo pre-reflexivo, pre-consciente. La llamaré, en honor a M. Merleau-Ponty, *pensamiento naciente*. Es un pensar que actúa por debajo de la conciencia judicativa, en el encuentro más básico del hombre con el mundo. Se origina directamente en el encuentro extrañante del ser humano con la problematicidad de lo real, de modo que constituye, desde el fondo del pensar, un *activo ingeniárselas* con los problemas reales, en la forma de una especie de *ars inveniendi*. Pues bien, este *pensamiento naciente* tiene la peculiaridad de que no puede ser construido a voluntad y desde una altura consciente. La ficcionalización del mundo a la que me refiero ahora consiste precisamente en la propensión a construirlo artificialmente, a sustituirlo por un pensar manufacturado.

6. *Autorrealización a través de la desrealización*. En la sociedad estacionaria se producen continuamente una multitud de procesos que libran al individuo de la responsabilidad de hacerse a sí mismo, proporcionándole ya, de antemano, un sendero preorganizado por mecanismos ciegos. La operacionalización de las conductas, la racionalización de la vida, las libertades ilusorias del capital, éstos fenómenos a los que me he referido y otros muchos operan de un modo autonomizado, cada vez más lejos de las posibilidades de intervención humana, como procesos ingobernables que poseen su propia lógica inmanente y casi implacable. Ellos arrebatan la libertad al hombre y lo liberan, de paso, de esa angustia que procede de la responsabilidad de trazarse el propio camino. Lo curioso —y lo central en este punto— es que tales mecanismos no actúan fundamentalmente prohibiendo y castigando, sino, de un modo positivo, dando forma a conductas, de un modo que Foucault ha aclarado muy lúcidamente.

²⁰ Weber, M. (1969). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, p. 260.

Nos encontramos, pues, con una sociedad que produce realización de identidades, pero precisamente a través de un camino ficcional: desrealizando, vaciando de sentido innovador aquello que promociona.

7. *Creación de vida superflua*. Cuando un ser humano se distancia respecto a la norma en un régimen político totalitario y sanguinario simplemente se lo liquida. Lo que hace un régimen democrático y presuntamente bondadoso no llega a eso, pero tiene un efecto parecido: integra anulando y reduciendo al silencio. A esto es a lo que H. Arendt llamó creación de superfluidad, dejar estar pero obviar, lo que equivale, en el fondo, a crear un hombre *sin-mundo*: “Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo”.²¹

8. *Desarraigo o falta de paradero*. Mediante la aclaración de la siguiente forma de ficcionalización quisiera subrayar la gran distancia que existe entre el *ser errático* y el *estar desarraigado*. Estar desarraigado significa no estar en camino, sino en la ficción del estar en camino. Este fenómeno se origina, ante todo, en el tráfago de la comunicación universalizada. En un mundo globalizado, el flujo de conocimiento, contactos, informaciones, parece poder llevar al hombre a un ensanchamiento de sus horizontes. Sin embargo, por el momento, más bien parece que conduce a forjar una imagen espuria, banal, que no apresa la “cosa misma”, sino que somete todo aquello que ocurre al ritmo vertiginoso del contar y del narrar, un ritmo en el que se pierden los grados y las escalas y todo lo singular es reducido en la masa amorfa de una indiferenciación.

9. *Organización de la apariencia: mundo como espectáculo*. Que todo es espectáculo en el mundo contemporáneo es una tesis de Guy Debord²², pero quisiera aprovecharla aquí rebasando el contexto marxista en el que fue concebida. El espectáculo es la vida en la imagen, una imagen autonomizada que, siendo representación de lo real, sustituye a lo real y se toma por tal. En el mundo de la imagen no hay que incluir sólo aquello que producen los *mass media* o las modas. Me refiero aquí a algo más profundo y más universal. Quien duerme en la quietud de todo este falso movimiento que vengo

²¹ Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, pp. 636-7.

²² Debord, G. (1999). *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos.

describiendo, siempre está expuesto a la posibilidad salvadora de despertar. En la sociedad estacionaria, esa posibilidad es retenida por la conversión de todos los incipientes “despertares” en una autopresentación separada de la existencia, en una *puesta en escena* que simula la vigilia. Me refiero a la realización virtual de los sueños y de las esperanzas. Este Morfeo que sume los inicios y los esfuerzos en el metaplano de un sueño de segundo orden, produce, paradójicamente, placer, mucho placer. Y en ello reside su fuerza. Pues ante la impotencia sufrida en la organización del vacío, siempre cabe soñar gozosamente que uno hace algo, degustar la praxis venidera a través de una mera anticipación imaginativa. El innovador, el que pretende convulsiones revolucionarias, el intempestivo, el pensador veraz, y todas las figuras del hombre despierto, experimentan, tarde o temprano, la fuerza de una coacción, surgida del fondo de nuestro mundo, a que convierta su tarea en la presentación y re-presentación de dicha tarea, es decir, una coacción oscura y casi indisponible a transformarse en un histrión. La organización del vacío se cubre las espaldas con una organización correlativa de la apariencia, es decir, con una organización ficcional de un gozoso espectáculo en el que se escenifica, precisamente, la lucha contra el vacío.

10. *Resentimiento generalizado*. No es extraño que en la sociedad estacionaria, embriagada por lo que vengo descifrando como *organización del vacío*, crezca un silencioso aunque lacerante, *malestar*, un malestar vago, confuso, cuyo centro generador no es siempre fácil de identificar. Yo pienso que este malestar sigiloso se está convirtiendo en un poderoso generador de resentimiento, de un resentimiento generalizado, universalizado, configurado de manera mundial. Tan sólo me remito, como un índice muy señalado de lo que digo, a esa paradigmática *hoja de ruta* que representa el tan afamado libro de Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones*.²³ En ese texto, que vislumbra una guerra total de todos contra todos a nivel planetario, y que se impuso como patrón en la política estadounidense de Bush, se inspira ya, desde su mismo comienzo, en la idea de que “no puede haber verdaderos amigos sin verdaderos enemigos. A menos que odiemos lo que no somos, no podemos amar lo que somos”. Tales consignas, prodigadas en diversos

²³ Huntington, S. P. (2005). *El choque de civilizaciones*, Barcelona, Paidós.

lugares ideológicos, literarios y hasta filosóficos, constituyen, dice el autor, “la funesta verdad”, de tal modo que “para los pueblos que buscan su identidad (...) los enemigos son esenciales”.²⁴

5. ¿Por qué una terapia ontológica dirigida al “hombre cenital”?

La *sociedad estacionaria* encierra al ser humano en un mágico círculo de ficticia errancia. No le permite aquella errancia que *hace mundo*, lo obliga a un errar inerme, impostado, fraudulento y, en suma, apócrifo. Con ello crea también una fraudulenta comunidad. Los seres humanos se sienten impelidos, a pesar de que no lo deseen, a constituir vínculos que se apoyen en el bullicio cuantitativo, operacionalizable, y que, en el fondo, no transformen cualitativamente la *jaula de hierro*, o mejor, el vertiginoso ajeteo de la *organización del vacío*. La situación demanda, pues, entre otras cosas, una nueva *comunidad*, un nuevo modo de ser-en-común que permita poner en vigor el intersticio centricidad-excentricidad. El quicio, el *entre*, que anima al *ser errático* exige un nuevo *entre* interpersonal. Quisiera expresar mi punto de vista sobre su textura.

Hemos dicho que el *ser errático* es un ser que se *extraña*. Quiere decir esto que habita en el mundo como una interrogación viviente. Sólo a la luz de la perpleja extrañeza se presenta lo real ante el hombre, no como un conjunto de hechos o de objetos, sino en cuanto *acontecimiento*. Y además: no como algo “dado”, sino como problema. Extrañamiento y acontecimiento-problema son los dos polos de una *apercepción trascendental sub-representativa*.²⁵ Ahora bien, el acontecimiento es un rayo, una efímera y frágil emergencia que se hunde en la oscuridad. Si, estando incursos en un campo de sentido, céntricos, pero al mismo tiempo, ex-céntricos, dejando ser en la profundidad de la experiencia al extrañamiento, en el caso, por ejemplo, de la institución universitaria, no nos aparecerá ésta como un ente representable y repleto de rasgos cuantificables, sino más bien, como un acontecimiento, como el acontecimiento que muestra el *cómo* de la “universidad hoy”. El ejemplo puede ayudar a enfatizar el carácter súbito del acontecimiento: lo experimentamos, pero pronto nos envuelve la

²⁴ *Ibíd.*, p. 20.

²⁵ Intento profundizar existencialmente así la noción kantiana paralela. Más en detalle en *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad* (2009), ob. cit., cap. 7.

sociedad estacionaria con sus requerimientos fácticos y lo sepulta en el silencio. Pues bien, me atrevería a afirmar que el acontecimiento, en su indigencia, *pide al ser humano un porvenir, demanda de él un ad-venir* que lo libre de su inminente muerte. Tal vez surgió así el lenguaje. Requerido por el acontecimiento, nuestro ancestro se apresura a narrarlo en torno al fuego, concediéndole así una pervivencia en el nosotros.

Pero, ¿cómo generar un espacio inter-humano capaz de semejante gesta? Para contestar a esta pregunta es necesario, a mi entender, reparar en que el ser de lo común es precisamente el “entre” que reúne y separa a los individuos, a los pueblos, a las culturas. Una verdadera comunidad suma aparentemente unidades (personas, países, civilizaciones...). En realidad no los suma, sino que los pone en relación. La adición de presuntas identidades nunca constituirá un ser-en-común. Precisamente porque éste es un acontecimiento y no un compendio de *facta*. Ese *ser-en* no es ni un partícipe en particular ni un agregado por sumatoria. Es el acontecer del “entre”, coyuntura o intersticio que, en la forma de una *nada activa y productiva*, vincula precisamente manteniendo, al unísono, la diferencia. Sólo la sinergia de esa especie de *no-lugar* que es el *entre* mismo puede hacer desfallecer la inmovilidad (vertiginosamente ajetreada, sin embargo) de lo agregado por adición. Pues es un ejecutivo *uncir* que se convierte en el motor de la colectividad.

Ser en comunidad de forma que el *ser errático* ejerza su fuerza, la de la brecha que pliega su centricidad y su excentricidad, su pertenencia y su ex-tradición, su habitar arraigadamente y su ponerse en camino des-arraigándose en pos de una nueva tierra, aún por-venir, presupone que los seres humanos mantengan a salvo el *entre* que los hace comparecer unos ante otros, de manera que semejante puente, invisiblemente co-ligante, con-mueva lo establecido. Sólo salvando esa hendidura que vincula y diferencia a un tiempo a los seres humanos, pueden los acontecimientos hallar un por-venir, un porvenir que sólo se fraguará en el *encuentro* mismo.

Ahora bien, en la sociedad estacionaria rige la tendencia a rellenar de argamasa al intersticio, bien porque la vinculación sea sólo exógena, bien porque —y éste es el principal motivo— porque alguno de los comensales pretenda ocupar, él mismo, el lugar del “entre”, hacerse cargo, contradictoriamente, del vínculo, siendo él sólo un ingrediente de lo vinculable.

Y este fenómeno, que hoy se extiende en multitud de contextos —cotidianos, institucionales, comunicativos en la esfera global, internacionales...— proviene, a mi juicio, de una falta de contención de lo que llamaré aquí *locura* (en un sentido peyorativo).

Heidegger acertó al concebir el suelo de la existencia humana como *Ab-grund*, abismo, profundidad sin fondo, razón última o fundamento. En algún lugar ha dicho Nietzsche que nunca supo qué es querer. “Ni uno solo me podrías nombrar —le dice Séneca a Lucilio— que sepa cómo ha comenzado a querer lo que quiere; no le ha conducido a ello su razón, sino que lo ha lanzado un impulso”.²⁶ Es cierto, queremos e intentamos realizar lo que queremos, pero no sabemos cuándo y cómo hemos empezado a querer. En todo lo que perseguimos siempre hemos sido iniciados por una pre-comprensión que permanece en la sombra. Ahora bien, es necesario percatarse de que ello no es sólo una condición positiva, productiva, del actuar (lo contrario haría del ser humano un ser calculable y predecible), sino que, en su envés, puede convertirse en fuente de vileza. Siendo un sustrato antecedente, constituye también un “punto ciego” desde el cual proyectamos la sombra de nuestra peculiar forma de estar en el mundo. Claro está que sin semejante proyección no habría ni siquiera posibilidad de encuentro entre los humanos, pues en él plegamos nuestros proyectos. Pero no menos claro parece que, a falta de un *cuidado* respecto a dicha sombra, podemos verterla de tal modo sobre el otro que el *entre* quede anegado. Esto es la locura. Y si ello ocurre, ya no hay orillas que permitan el caudal de lo común: se produce un allanamiento que une a la multitud de los hombres, de las comunidades, de los pueblos y culturas, como si fuesen uno solo, macizo y pétreo. En tales circunstancias, en las que el *ser-ya-iniciado* borra la hendidura que une y separa al unísono, ya no podríamos *iniciar* el tránsito hacia una nueva tierra.

El término “cénit” hace alusión a una posición espacial en la que la luz incide verticalmente, de manera que un objeto y su sombra se unen. Llamo *hombre cenital* al que prefiere que la sombra de su locura recaiga sobre sí mismo a la

²⁶ «Neminem mihi dabis qui sciat quomodo, quod vult, coeperit velle: non consilio adductus illo, sed impetu impactus est». Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, libro IV, epíst. 38. En la trad. cast.: Madrid, Gredos, 1994, p. 247. Sustituimos aquí el término “instinto” por el de “impulso”, más adecuado, nos parece.

posibilidad de que oscurezca la brecha, el *entre* de la comunidad.²⁷ El imperativo cenital —un mandato, no de una presunta razón universal, sino de la existencia en su apelación a la grandeza y, en cierto modo, a la trágica heroicidad— dictamina: “actúa de modo que dejes ser en ti el valor para que la sombra de tu locura recaiga sobre ti mismo”.

En el presente de la *sociedad estacionaria*, una *ontología crítica* capaz de desenmascarar manifestaciones de la *ficcionalización del mundo* ha de poder promover el *imperativo cenital*, sin el cual el *ser errático* vagaría ilusoriamente en la nula y mortecina *organización del vacío*.

Referencias Bibliográficas

- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos.
- Aristóteles. *Política*, Madrid, Gredos.
- Boltanski/ Chiapello. (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal.
- Debord, G. (1999). *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, G./Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- Foucault, M. (1970). *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama.
- Gadamer, H. (2001). *El estado oculto de la salud*, Barcelona.
- Galán Cerezo P., “Homo duplex: el mixto y sus dobles”, en García Casanova, J.-F. (2005, ed.). *El mundo de Baltasar Gracián*, Granada, Universidad de Granada.
- Heidegger, M., “En torno a la cuestión del ser”, en *Hitos* (2000). Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2001). “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal.
- Huntington, S. P. (2005). *El choque de civilizaciones*, Barcelona, Paidós.
- Nietzsche, F. (1999). *Schopenhauer como educador. Tercera Intempestiva*, Madrid, Valdemar.
- , (2000). *Consideraciones Intempestivas I, David Strauss, el confesor y el escritor*, Madrid, Alianza.

²⁷ Trato en detalle esta temática en *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, ob. cit., caps. 8.1 y 9.3.

- , (2006). *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos.
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo*, Barcelona, Paidós.
- Sáez Rueda, L. (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta.
- Sáez Rueda, L. (2009). “Hospedar la locura. Reto del pensar en tiempos de nihilismo”, en Ávila, R./Estrada, J.A./Ruiz, E. (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros,
- Sáez Rueda, L. (2007). “Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de patologías sociales”, *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLV (115/116), Mayo-Diciembre 2007.
- Séneca. (1994). *Epístolas morales a Lucilio*, libro IV, Madrid, Gredos.
- Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro II.
- Weber, M. (1969). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.