

textos

el presente

Bajo el sinfín de la historia, *Huéspedes del porvenir*, Ed. Cruce, Madrid, 1997

Ignacio Castro Rey. Madrid, 1997

*Cae la tarde. El viento agita
el parque mustio y dorado.
¡Qué largamente ha llorado
toda la fronda marchita!*

Antonio Machado

I

En el libro I de su *Política* Aristóteles habla de una "insuficiencia" que fundamenta la comunidad de los hombres. Milenios más tarde, Maurice Blanchot emplea aproximadamente la misma palabra al introducirnos a su lacerada visión de lo comunitario[1]. Acaso para darle voz a tal insuficiencia sea aconsejable acercarnos a ciertos umbrales de nuestra cultura que parecen fatalmente marcados por el pavor. En el pasaje titulado *La más silenciosa de todas las horas*, nos pregunta Nietzsche:

"¿Conocéis el terror del que se adormece?-

Hasta las puntas de los pies tiemblan, debido a que el sueño falla y los sueños comienzan.

Esta es la parábola que os digo. Ayer, en la hora más silenciosa, el sueño me falló: comenzaron los sueños.

La aguja avanzaba, el reloj de mi vida tomaba aliento -jamás había oído yo tal silencio: de modo que mi corazón sintió terror.

Entonces algo me habló sin voz: 'Lo sabes, Zaratustra?'"[2].

Más adelante, en el capítulo *El convaleciente* del mismo libro: "¿Te mueves, te desperezas, ronroneas?... ¡Dichoso de mí! Vienes -¡te oigo! ¡Mi abismo habla... Ven! Dame la mano -¡ay! ¡deja! ¡ay, ay! -náusea, náusea, náusea"[3]. Significativamente, esta palabra aparece en momentos claves de lo que después llamaríamos "existencialismo". Pero nuestro entero horizonte espiritual empieza cuando Dios ha muerto y se reinicia la tragedia. Lo que es único, dado que no es homologable a nada general, ni siquiera a un modo estable de autoconciencia, ha de estar marcado por la zozobra de una noche inexpugnable. Ha de ser devenir, enigma que retorna en un torrente devorador de toda ilusión antropomorfa de seguridad, de descanso.

En un fragmento muy citado del *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche afirma después que al eliminar el "mundo verdadero" salta también por los aires el "mundo aparente". Al hundirse el cielo protector revienta la esperanza de una vida particular, que sea *parte* de una totalidad que le ampare desde arriba, encauzándola causalmente. De pronto cada cosa, cada instante (toda la "naturaleza", de ahí el arte como forma elemental de conocimiento) tiene que luchar con el vértigo de una sima central. Nietzsche sólo creería en "un dios que supiese bailar"[4]. No es extraño que la atmósfera de Dostoievski se convierta

después en divisa, apareciendo el absurdo, la angustia y el crimen como un peligro nodal del pensamiento. Ser libre, frente a cualquier techo eclesiástico o ateo, es estar encadenado a una experiencia intransferible de la muerte, de la "nada de la revelación" (Kafka). Antes de toda soberanía, de todo proyecto, el hombre ha de errar bajo un cielo que Sartre declara sin signos, que Bataille califica de *demente*.

Con distintos acentos (también cristianos, como en Unamuno), en ningún caso el pensamiento se apoya ahí en el individuo moderno, burgués, dependiente de un universal que le sostiene por fuera, como átomo particular de existencia dictado desde un prejuicio de lo general. Al contrario, nos encontramos ante un *Dasein* que tiene su esencia en la existencia[5]. Estamos ante el "pastor del ser", un vecino de lo más lejano, de la *Lichtung* como claro que rodea (quizá a semejanza de la muerte de Platón o de Rilke, muerte que es *anterior*: lo primero en el orden del ser es lo último para el hombre). Parece tratarse asimismo del sujeto de la *extimidad* en Lacan, de un lugar íntimo e imposible a la vez[6]. Sin embargo, con una rotundidad que no admite muchas comparaciones en la modernidad, es Kierkegaard quien insiste en que la "angustia de Abraham", la "relación absoluta con la paradoja" es lo que permite a la existencia singular *saltar* por encima de lo general[7]. Hablamos entonces de una existencia que sortea la ya habitual "muerte del hombre", esquivando a un *homo* que, desde su inscripción humanista, no es más que un punto establecido desde la generalidad cultural. Más bien se trata ahora de una suerte de rostro del sinsentido: lo inhumano está "cerca", dice Heidegger, de ahí sus reservas constantes ante el humanismo, compartidas de algún modo por el mismo Sartre[8].

El *caballero de la fe* de Sören Kierkegaard, el *único* de Max Stirner, el *superhombre* de Nietzsche, así como el *emboscado* de Jünger, son figuras (un tanto enfáticas, dada la hostilidad típicamente moderna que les cerca) de la radical autonomía de una existencia que se atreve a rodear al orden social moderno dialogando cara a cara con el *ab-soluto* de un espanto central. Si seguimos a Nietzsche o Heidegger, esta verdad radicalmente política de lo más infimo, de lo *impolítico*, se revela para nuestro tiempo en la voz de los poetas. Dejando aparte el soberbio ejemplo de Rilke, se puede ver también en el Bloom de *Ulises*: aunque socialmente es un "don nadie", sin embargo tiene la palabra, con la que circunda el turbio cielo de Dublín[9].

II

Hay pues dos mundos, algo así como un pliegue, de origen tradicionalmente platónico, que en nuestro tiempo Pasolini expresa así: "No hay proporción entre los milagros revelados y las demás cosas que hacemos en la vida"[10]. Por una parte, el plano del devenir, el del acontecimiento y el secreto de las vivencias. Es también la sede de lo poético y teológico, en el sentido más común. Siguiendo a Hölderlin, después de toda su exégesis existencial, Heidegger ha hablado incluso de una *physis* no opuesta a lo histórico, anterior a la separación Naturaleza/Cultura. Se trata, por tanto, de una naturaleza no mecánica ni causal, no determinada por nada externo. Pero aquí es otra vez Nietzsche el maestro de ceremonias, al afirmar un *sentido* del sinsentido terreno, un abismo *igual* que deviene, revelándose al superhombre- niño después del ocaso de todos nuestros valores suprasensibles. En cualquiera de sus versiones, el afuera de lo irrepresentable no está en esta zona al otro lado, sino que es el corazón del paso mudo de las cosas. Lo no cronológico, que bien puede aparecer bajo la primera faz de lo *siniestro*, es la sustancia de este advenir que sentimos irreductible a la historia[11].

¿Nos puede servir de arquetipo de esta experiencia el ojo humano, donde la negrura de la pupila parece tensar la policromía del iris? En todo caso, hablamos de algo así como una *trascendencia negativa* (después de mil vueltas, la relación del propio Nietzsche con el cristianismo es harto problemática) que se precipita en la inmanencia del instante, en una cercanía cargada con la apoteosis de lo ausente. Inmediatez de un fluir que solamente conocemos a saltos, en un instante (*Augenblick*[12]) que nunca se hará historia. Su radiación, su asombro primero se meteoriza en imágenes poco menos que prohibidas, que no caben en la fijeza de la razón representacional. Sin embargo, aunque secreta o enterrada, es la experiencia más constante de los hombres, la que regresa siempre.

Por otro lado, parece obvio, está el orden del tiempo contado, de lo general y diacrónico. La sociedad y sus reglas, su cháchara incesante, las exigencias del mundo público, económico, político. Son, decíamos, dos mundos, una dualidad tiene un largo y problemático eco: *idea* (sol) y *cosa* (caverna), *Ciudad de Dios* y *Ciudad terrenal* en S. Agustín, *Dioniso* y *Apolo* en Nietzsche; hasta cierto punto, la *tierra* y el *mundo* de Heidegger, el *bosque* y la *nave* en Jünger (incluso *verdad* y *saber* en Lacan, el *devenir* y la *historia* en Deleuze, *el acontecimiento* y la *situación* en Alain Badiou). Ahora bien, en cualquiera de estos ejemplos tan distintos, hermanados por una especie de "principio de radicalidad suficiente", no se trata de dos mundos simplemente opuestos, menos aún mediables. Sobre todo, esa cadena de pares no equivale sin más a la relación entre "lo privado" y "lo público". Y ello porque, en virtud de la extrema metamorfosis del abismo común que ahí se realiza, la selva del devenir rodea antes y después a las mediaciones del tiempo pactado, medido, contado. De tal modo que éste sólo es camino, mediación, *juguete* de lo inmediatez[13].

Se ha comentado que la clave está en la *y*, ya que en todo caso no se trata de la oposición de lo verdadero a lo falso, de lo eterno a lo histórico, sino de dos estructuras existenciales, cada una con su necesidad ontológica. Siempre estamos en la *doxa*, siempre partimos de la "caída" en el mundo administrado. La verdad, la autenticidad, sólo es un punteado dentro de ese *continuum* mayoritario, una modificación a la fuerza minoritaria de su estructura[14]. Como los hombres no pueden vivir continuamente frente al volcán, necesitan el refugio de la opinión, la protección de una simple yuxtaposición sin ser, una apariencia tan vieja como la verdad. Por eso, según Aristóteles, el viviente finito es tránsito inacabable de la *potencia* al *acto*, potencia nunca enteramente actualizada, pues *acto puro* sólo puede serlo el dios. De ahí también que la contemplación (*theoria*) haya de ser algo así como instantánea ("pequeña en volumen, aunque grande en dignidad"[15]), del mismo modo que la felicidad sólo puede ser una tendencia, irrealizable plenamente entre los mortales[16].

De ese mítico instante, suficiente para milenios, vive después el tiempo, pues hablamos de la regla, no de la excepción[17]. Estamos asistiendo a la emergencia de la "universalidad" de lo intempestivo, tal como ejemplarmente se pone en obra en el arte. En efecto, insiste Nietzsche (detrás de él, Jünger), fechamos el tiempo por ese acontecimiento, un relámpago fundacional que no pertenece a la historia, sino que la funda. Tal encuentro rehace la situación de los hombres rompiendo con el tiempo lineal, con la inercia de lo previsible[18]. En el *mito*, que acompaña como un sueño a la historia, la memoria de ese primer encuentro vuelve, como un rito de lo atemporal escandiendo la carrera de Cronos. Atlas porta siempre el mismo peso (el "más pesado peso", que al comienzo abrumaba a Zaratustra), dirá Jünger en *La tijera*.

Estamos rozando, parece evidente, una idea inaceptable para el ideario político de la Modernidad, por no hablar de la *debilidad* postmoderna. Según aquella idea, lo social e histórico, allí donde la Ilustración quiso romper con la "minoría de edad" de los hombres, serviría solamente de travesía para el regreso a un suelo esencialmente ahistórico (*unhistorisch*[19]), que se erige en referente ontológico justo

porque no es nuestro. Por el contrario, ese solar humea con el vaho de lo demónico-sagrado[20]. Digamos que lo social aporta a la existencia, única y heterogénea para cualquiera, unos materiales para atravesar con toda la consistencia, y la contingencia, propias de una época. Lo cotidiano es el advenir inmediato de lo "trascendente", una proximidad que es sólo experimentable puntualmente, pues permanece exterior para la razón. En esto consiste justamente su "trascendencia", en ser algo puramente irrepresentable para la voluntad ordenadora de Occidente.

La magia de la inmanencia, esa unión fulgurante de quietud y movimiento, de monismo y pluralismo, se produce cuando lo trascendente cristaliza en el escenario singular de *unaquí y ahora*. Entonces lo enigmático se hace eje de una cercanía cuya plenitud, por decirlo de modo lapidario, *no es de este mundo*[21]. De ser esto así, la trascendencia, contra cuya sustancialización en "enfermedad propiamente europea" ironizó constantemente Deleuze[22], sería insuperable en su versión meramente negativa, pues precisamente nuclea el momento álgido de todo encuentro. En ella vemos incluso la condición de una infatigable autonomía, la única garantía de que la vida más humilde nunca será reducible a la heteronomía de lo general. *Nunca* (¿el *never more* del cuervo de Poe?): esa parece ser la primera piedra de nuestra eternidad.

III

Si nos detenemos un momento en la condición de la libertad, en su *naturaleza*, veremos que concuerda con este trémulo escenario del retorno, de la paradoja circular. La libertad lo es por carecer de fines externos, es decir, por no tener otros que la defensa irrenunciable ("irracional", ya que vista desde fuera se retira de toda causa determinable) del espacio de la singularidad. El origen de la tan manida "violencia", que la sociedad mediática teme y a la par intenta encauzar hacia el espectáculo, es, pura y simplemente, que la vida del hombre no es reducible a nada general, no está fundada en ningún orden determinado[23]. Tiene así que conquistarse continuamente, *ex nihilo*, contra toda situación que se le presente desde fuera, por muy "plural" que ésta sea. Si la *creación* tiende a ser reconocida como básica en la existencia contemporánea, desde los herederos de Nietzsche y Kierkegaard hasta Joseph Beuys, es porque el "sí mismo" de los humanos se siente transido por una vertiginosa otredad[24]. De modo que es necesario reconquistarlo continuamente, más allá de la inevitable alienación en el navío del tiempo social, que una y otra vez nos encierra.

Podemos decir que el hombre libre es esclavo de su pobreza, de su índole deudora, de su finitud. Obedece, solamente para subsistir como vida distinta, a una necesidad que forzosamente ha de tener por sagrada. Ciertamente, ¿por qué habríamos de elegir, y a menudo mantenernos contra viento y marea, si no fuera para cumplir aquello que sentimos como nuestro? Schelling ya insistía en que libertad y necesidad no pueden ser al final nada distinto[25]. La libertad es el trabajo de Sísifo de una reconquista inagotable de lo natal. Es transformar incesantemente toda dotación (*Hingabe*) en tarea (*Aufgabe*), lo que exige mantener incesantemente abierta la apuesta del pensamiento, de una "esencia" que se renueva circularmente como "existencia".

Todo hombre ha de ser un artista para reorganizar incesantemente la convivencia con ese estar-fuera-de-sí que persiste como destino. La creación no es comunicación, sino una cuestión de supervivencia, de una existencia que ha de resistir en su singularidad. ¿No es esto lo que pone en juego la ética *formal* kantiana, que en el fondo sólo parece obligar a ser libre, esto es, a no ceder en cuanto al

deseo, en cuanto a lo no sabido de sí mismo?[26] Digan lo que quieran todos los portavoces del poder social, de su mediación sin fin: el hombre, vecino de "lo más lejano", no reconquista su ser, continuamente perdido en el consenso general, más que con la ruptura que supone la decisión, en la singularidad innegociable de su obrar. Incluso el placer de la comunidad, del encuentro ocioso, es una conquista que sólo se logra al otro lado de ese ejercicio de fuerza. Ejercicio que la modernidad biopolítica, que pretende gestionar la vida desde sus venas, nunca podrá reconocer.

Como la vida es en sí misma crisis, advenir de una contradicción insuperable, lo que importa es desde el principio la lucha, el esfuerzo de la existencia por perseverar en su ser, no las metas externas que se traza. Éstas, después de todo, son siempre circunstanciales. Pensemos en aquella frase de Benjamin que encabeza *Experiencia y pobreza*: "la bendición no está en el oro, sino en la laboriosidad". O esa otra sentencia de Borges, según la cual debemos construir como si lo hiciéramos sobre piedra, aún sabiendo que lo hacemos en el agua. Con el tiempo, las metas externas poco a poco se licúan, mientras la existencia singular crece. ¿No es eso lo que se manifiesta en el arte, al fascinarnos con formas convulsamente nuevas que nos empujan al enigma de un simple *estar-ahí*? Quizá por eso sentimos en toda obra de arte, junto con la violencia de su tensión, algo así como un hálito de regreso que confirma una singularidad cualquiera. De ahí también que la belleza guarde, aun en los bastidores de la memoria moderna, una función esencialmente medicinal, afirmadora de lo nuevo que irrumpe. Función que, dicho sea de paso, es lo que le permite al artista soportar la estupidez una y otra vez triunfante.

Así pues, para seguir el rastro ético de la belleza, es necesario un pensamiento fuerte, ya que el juego, el eros de la inmediatez, sólo se encuentran *después*. El atravesamiento es la condición del retorno, la irrupción es el ser de lo inmóvil, de una esencia que siempre se renueva como existencia. Resuena aquí la maldición bíblica: una vez perdido el Paraíso, en el curso del Tiempo, es necesario ganarse el pan de la contemplación con el sudor de la frente (*Génesis*, 3, 19). Acaso ese el origen: la memoria de la *caída*. Con el timbre lacónico que le caracteriza, seguimos teniendo la impresión de que Heráclito lo formuló así: *cambiando descansa*.

Ahora bien, si esto es así, la democracia, como modelo regulativo de la convivencia colectiva, es inevitablemente algo "formal", subordinado a la *materia* que alimenta a cada vida, a una existencia cuya justicia no es administrable. Bajo cualquier régimen político, siempre un *Ancien Régime* frente al devenir inanticipable de la experiencia, la autoridad intransferible de la decisión es la que mantiene franco el proyecto del hombre. Tal vez por ello la palabra democracia siempre va seguida de un adjetivo: liberal, parlamentaria, popular, orgánica. ¿Se debe a esto también que, bajo las vaivenes de la historia, la libertad tenga una leyenda tan *antigua*? ¿Por esto los pueblos, a pesar de cualquier tirano, siempre subsisten y, a pesar de cualquier benefactor, han de labrarse su día a día? No hace falta insistir es que, bajo el ruidoso pacto social de la democracia liberal (entre otras cosas, también *un pacto de silencio*), tal dictado de la existencia se manifiesta por doquier, aunque con frecuencia de modo encubierto. Pensemos si no en nuestra querida empresa, cuya estructura interna, tras el blindaje de la privacidad, adquiere tan a menudo tintes siniestros.

IV

Llegados a este puerto, en el sentido más duro para nuestra constelación de creencias, *Dios ha muerto*. No queda ninguna Luz que nos libere del peligro de un mundo para siempre arcaico. Vuelve la

tragedia de una historia que no tiene sentido propio, ningún sentido que no sea señalar, justo en su punto más alto, el "sinsentido" de la vida, eso que solemos encubrir bajo el manto de lo privado (o bajo el nombre de literatura: pensemos por qué todas las grandes figuras históricas, antes de abandonar el ágora, sienten la necesidad de escribir sus memorias). Precisamente por este sinsentido, a pesar de tantos ideólogos, la historia *no puede tener fin*: sus verdades son parábolas, juguetes del retorno, metáforas que han *olvidado* su condición[27]. Por su radical impropiedad, por depender de un exterior irreparable, la trituradora del progreso ha de ser *sin fin*, esa "pesadilla" de la que habla Stephen Dedalus en cierto momento del *Ulises*[28]. En el fondo, la única meta de la historia es protegernos de la existencia, apartarnos de su fragor. En el mejor de los casos, prepararnos para despertar a la existencia a través del largo rodeo en el que experimentamos la ruina de todas las metas. De cualquier manera, falta el *paradigma* (Kuhn) suprahistórico, el *metalenguaje* (Lacan) que permita el estancamiento en una meta que no sea provisional, ilusoria. Falta radicalmente la posibilidad de un remanso antropomorfo que nos libre del viento de lo elemental.

La estructura de cualquier época histórica, incluso la de este ruidoso mercado mundial, es siempre superestructural, determinista, en definitiva *opresiva* frente a la crisis pulsante que tensa la carne. Esa estructura tiene inevitablemente la marca de la finitud, pues es "superestructura" de una "infraestructura" esencialmente dionisiaca, ingobernable. Ha nacido en el tiempo y morirá en el tiempo... mientras que hay *algo* que pertenece a otro orden, cercano a la experiencia que tenemos de la tierra mortal: eso que, según la novena de las *Elegías de Duino*, tiene por centro de gravitación lo invisible. Podríamos traer aquí, desde luego, el eco del *inconsciente* freudiano como un "pensar sin yo", del *ello* como un "ser sin yo". También, la idea de la *neurosis* como una condición estructural e insuperable del ser humano[29]. De cualquier modo, nosotros nos debatimos en el *ni... ni* de una perpetua oscilación. Nos balanceamos entre un origen en el que no podemos morar, pues es volcánico (despide la lava del tiempo), y una *nave* histórica que no es más que un arduo camino para volver, con una fatalidad vital, a ese umbral-instante que siempre espera.

Por naturaleza, el navío histórico tiende a estabilizarse, a estructurarse. En suma, a ignorar aquel afuera in-humano que le alimenta y le impide detenerse en ningún estadio[30]. Mientras, la vida (aunque continuamente olvidada por la razón instrumental, dado que no es representable) no cesa, es continua contradicción, movimiento: "la guerra" que es padre de todo, según Heráclito. De ahí que el acontecimiento que sostiene a la Historia sea, paradójicamente, de naturaleza a-histórico, inanticipable. En la medida en que es una ruptura con el orden de lo establecido, su emergencia es inconmensurable frente a todo antecedente. Por eso los grandes acontecimientos, destinados a cambiar el curso de la historia, tienen un nacimiento casi secreto, sin apenas emitir señales externas. Se acercan con pasos de paloma, en palabras de Nietzsche.

De un modo u otro, cada "época" es una estructura del olvido contra esa verdad de un referente abismalmente exterior que Nietzsche, ya al comienzo de su andadura, designó como "matriz" ahistórica[31]. En este sentido, la democracia parlamentaria es sólo nuestra forma de opresión, la que elegimos frente a otras. Se trata únicamente del "menos malo" de los regímenes políticos, de ningún modo un nuevo Dios que nos libre de la inhospitalidad, no democrática, de la existencia. Efectivamente, no hay ninguna posibilidad final de representación, de delegación indefinida de lo singular en un universal abstracto, en la generalidad de cualquier forma histórica, aunque sea la postmoderna de la Comunicación. No hay, en definitiva, ninguna posibilidad de que la libertad deje algún día de ser "salvaje", algo temible que han de reprimir o intentar controlar *todos* los sistemas políticos. Éstos cabalgan un *inconsciente* que no es civilizable, que no puede conocer consumación, ni en la revolución comunista ni en la liberal. Y esto es así aunque entendamos que la democracia actual sólo supone encauzar la

"guerra natural" de los hombres en el plano de la competencia económica, cosa que además no es especialmente presentable como modelo de civilidad frente a la llamada "ley de la selva".

En realidad, una defensa filosófica de la democracia liberal, como estadio final de la lucha del hombre, al estilo de Fukuyama o de Rorty, sólo puede hacerse desde un pensamiento que ha perdido el *sur* de la "diferencia ontológica", de esa verdad que impide que el ser de lo real encuentre abrigo en ningún Ente Supremo. La vida singular no cabe en ningún sistema, es inexpugnable para cualquier fórmula general de relación, incluso para la potencia digital de la alta tecnología comunicacional. Y esto porque la "intimidad" no es delegable, porque el exterior que la ocupa no es susceptible de propiedad privada (la única autenticidad de la existencia consiste en asumir su radical impropiedad). En contra de lo que creen Vattimo y otros teóricos de la postmodernidad, una distancia insalvable frente a todo lo establecido, lo determinable históricamente, sigue siendo la condición de una *ex-sistencia* que se define por no tener causa externa. De hecho, la "fórmula general de la locura"[32], que podría personificar Don Quijote, que acaso también está detrás del drama personal de Nietzsche, consiste en la ilusión de esa continuidad. Antes confundió los molinos de viento con gigantes a derribar; ahora querría conectar a las autopistas de la comunicación el torrente de las venas.

V

En el campo político, la Revolución es la marca de esa irreductibilidad. Típicamente moderna, contemporánea del declive de lo religioso, la revolución es el intento de fundir los dos planos, existencia local e historia universal, *praxis* y *teoría*, haciendo recomenzar el orden histórico con la energía de abajo, de una infraestructura real por fin apresada. Pero esto es efectivamente imposible, pues la revolución, precisamente por su voluntad de huida radical y sustitución de lo religioso, emerge cargada con algo atávico que no es historizable, con la enormidad de un presente que no cabe en la cronología de ningún plan. Recordemos otra vez aquella significativa descarga de los revolucionarios contra los relojes de París[33]. De hecho (lo vemos en el caso de Trotsky, en el del Ché, en la revolución española, incluso en la de "los claveles"), cuando triunfa y toma su palacio de invierno, la insurrección está ya en vísperas de ser traicionada. Su asalto es una máquina "devoradora de hombres" (Trotsky) porque los estrella contra el muro imposible de la Consumación[34].

Ahora bien, esa misma *imposibilidad* es la que ha cargado la fuerza revolucionaria en nuestro tiempo, la que hace a la revolución febrilmente retornante pues, en el decorado de la secularización general, resucita el cielo mítico de un acontecimiento sin el que los hombres no podrían vivir. De ahí que todos los sistemas laicos, como el nuestro actual, hayan de desactivar infatigablemente la amenaza subversiva, que ahora procede de la existencia cualquiera[35], con el juego de represión y reformas, que actualmente toma la forma del aislamiento productivo y el consumo gregario. ¿No busca además el omnipresente espectáculo darle a los medios la potencia de un fin inmanente?

Sin embargo, a despecho de todos los ideólogos de la mediación, la resistencia de la singularidad sigue rompiendo la línea del consumo. El pensamiento es parte de esa lucha: aunque sea de modo secreto, genera diferencia, no la anula. El coraje de la resolución autónoma, que es en sí misma acción, es vital, pues ese momento de ruptura es lo que devuelve la existencia a su continuidad, a la libertad de su ser. La decisión creadora, que el capitalismo siempre quiere confinar en lo "privado", es lo que sostiene la historia, es su ley extrahistórica, *inculta*. De ahí que el orden social oponga una tenaz

resistencia frente a ese bosque del subsuelo. La tortura a la que somete al genio, al autor que no se rinde a la mediación, es una prueba de ello (hasta el punto, en la modernidad, de ligarlo sistemáticamente a la *demencia*, a veces con éxito: pensemos en Van Gogh, en Hölderlin, en Poe). Así como el intento, desesperado en esta época, de encerrarlo en la esfera de la privacidad, sedándolo con la dialéctica aislamiento/comunicación, con la promesa de una continua "revolución" encauzada en la interactividad del consumo.

Pero la existencia se juega su esencia en el devenir libre, en absoluto equiparable a una mera combinatoria de posibilidades servidas. La instauración que abre el acontecimiento es la condición de su normalidad, aún de su necesario olvido y ocio diarios. Aunque tal revolución, las más de las veces, tome una magnitud enteramente anónima, cuando estalla, produciendo la división en el orden de lo articulado, una vida sin *arqué* vuelve a brillar con el color ejemplar de la soberanía.

Por lo demás, afirmar el enigma que anima cada existencia (a esto quizá se refería Heidegger con la célebre proclama "Sólo un dios puede salvarnos"), envolver a la democracia occidental con la *monarquía de la existencia*, esa "anarquía coronada" de la que hablaba Artaud, es la única manera de no terminar substancializando ninguna causa determinada, que acabaría siendo criminal. En realidad, ya se ha derramado sangre en nombre de todas ellas. Mientras en las víctimas, con frecuencia anónimas, apenas es reconocible otro uniforme que el miedo.

1. Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Vuelta, México, 1992, pp. 13 ss.
2. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1980 (8ª ed.), p. 213.
3. *Ibid.*, p. 298.
4. *Ibid.*, p. 70.
5. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1951, pp. 54 ss.
6. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 171.
7. Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 46.
8. Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999, pp. 83 ss.
9. En *La condición postmoderna* (Cátedra, Madrid, 1989, p.73) Lyotard diagnostica la extinción del "gran relato", pero lo hace con un criterio contaminado por la ideología dominante de lo cuantitativo. Por una parte, a veces bajo una extrema discreción, la épica de la existencia sigue restallando en el poema, sea en Berger o en Valente, y también en la filosofía (Agamben, Nancy, Badiou). Por otra, en el peor sentido de la expresión, se podría decir que el "gran relato" es hoy el del fin de la historia, el mito postmoderno de la mediación infinita de la vida singular, casi biológicamente clonada en el nuevo determinismo global.
10. Pier Paolo Pasolini, *Teorema*, Edhasa, Barcelona, 1987, p. 46.
11. "(...) el triunfo de lo Intempestivo, la realización de la contra-efectuación (...) únicamente el devenir minoritario es universal. ¿Qué clase de universalidad es ésta de lo Intempestivo? Progresivamente me he ido sensibilizando hacia una posible distinción entre el devenir y la historia. Decía Nietzsche que no hay nada importante que no ocurre bajo una 'nube no histórica'. No se trata de la contraposición entre lo histórico y lo eterno, ni entre la acción y la contemplación (...) Lo que la historia capta del acontecimiento son sus efectuaciones en estados de cosas, pero el

acontecimiento, en su devenir, escapa a la historia. La historia no es la experimentación sino solamente el conjunto de condiciones (prácticamente negativas) que hace posible experimentar algo que escapa a la historia (...) El devenir no es la historia, la historia designa únicamente el conjunto de condiciones (por muy recientes que sean) de las que hay que desprenderse para 'devenir', es decir, para crear algo nuevo. Exactamente lo que Nietzsche llama lo Intempestivo". Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 1996 (2ª ed.), p. 267.

12. Friedrich Nietzsche, "De la visión y del enigma", *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, pp. 225 ss.

13. Ernst Jünger, *La emboscadura*, Tusquets, Barcelona, 1993, p. 73.

14. Minoría y mayoría no se oponen de forma esencialmente cuantitativa. La función de la minoría no es reterritorializarse en una nueva constante mayoritaria, sino devenir, fugarse del "metro-patrón" constante de un cierto estado de poder y de dominación. La minoría es el devenir de todo el mundo, su devenir potencial en tanto se desvía del modelo. La mayoría nunca es un devenir, éste siempre es minoritario. Hay que distinguir lo mayoritario como sistema homogéneo y constante, las minorías como subsistemas permitidos y lo minoritario como devenir potencial y creado, creativo. A diferencia de las ofertas de libertad condicional, donde se nos da a elegir siempre dentro de un menú, el problema vital nunca es adquirir la mayoría, incluso instaurando una nueva constante, sino mantener la minoría como desterritorialización, hueco de fuga de la mayoría siempre reinante. Es preciso localizar la constante de la mayoría, que con frecuencia incluye hoy a minorías alternativas cristalizadas, y mantener ahí la fuga. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1988, pp. 107-108.

15. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro X, cap. 7, 1178a 1-3.

16. Idea no tan lejana, por lo demás, a la puntuación sin texto en la que Lacan dibuja un orden de la verdad sin representación posible en la vigilia. Jacques Lacan, "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud", *Escritos II*, Siglo XXI, México, 1975, p. 144.

17. Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, pp. 79-87.

18. Alain Badiou, *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, Revista Acontecimiento, Buenos Aires, 1996, p. 49.

19. Friedrich Nietzsche, "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida", *Nietzsche*, Península, Barcelona, 1988, p. 57.

20. "El hecho de estar originariamente (...) colocado fuera de lo general, constituye el comienzo de lo demoníaco". Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, p. 142. Cfr. Sigmund Freud, "Más allá del principio del placer", *Psicología de las masas*, Alianza, Madrid, 1969, p. 111.

21. Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Pre-textos, Valencia, 1996, p. 74.

22. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Rizoma*, Pre-textos, Valencia, 1977, p. 45.

23. El propio Kant llega a hablar de un "círculo vicioso". Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1995 (11ª ed.), p. 135. Nancy dice: "Pero la libertad, si es algo, es aquello que se anula al ser fundada". Jean-Luc Nancy, *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 13.

24. "Cuando Heidegger se esfuerza en superar la intencionalidad como determinación todavía demasiado empírica de la relación sujeto-mundo, presiente que la fórmula leibniziana de la mónada sin ventanas es una vía de esa superación, puesto que el *Dasein*, dice él, ya está abierto desde siempre y no necesita de ventanas por las que se produciría en él una abertura (...) 'la mónada, el *Dasein*, ya está fuera conforme a su propio ser'". Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 39.

25. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 229-231.

26. "Propongo que de la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo". Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*, op. cit., p. 379. Cfr. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 102-112.

27. Friedrich Nietzsche, "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", *Nietzsche*, op. cit., p. 45. Con la expresión "fin de la historia" no nos referimos en particular a la tesis de Kojève y a la consiguiente perspectiva de una instauración de un Estado universal homogéneo, o una cultura global del consumo, como defiende Fukuyama y otros epígonos de Kojève. Dado que se repite por doquier (también en múltiples ramificaciones secundarias: el fin del arte, de la pintura, de los géneros sexuales), sólo tomamos esta idea como topos de una modernidad tardía que pretende haber acabado con la dualidad historia/vida (lo que es lo mismo: estado/sociedad civil) gracias a que el Estado se ha transformado en mercado ágil, diseminando la contradicción clásica del Estado con la vida en la multiplicidad mercantil, local, privada, individual. El tema del fin de la historia ya aparece en Marx como un intento de naturalizar el Estado, de divinizarlo (Cfr. Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, tomo I, Siglo XXI, Madrid, 1984 (4ª ed.), p. 99). En esta línea, toda la lógica del presente artículo camina en la dirección de mostrar que la contradicción subsiste, tanto entre la superestructura histórico-social y la vida anónima que tapa, como entre lo que llamamos Occidente y el resto del mundo. Cfr. Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pp. 81-82.

28. James Joyce, *Ulises*, Bruguera, Barcelona, 1982 (5ª ed.), vol. I, p. 117.

29. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1970, p. 31.

30. "Los espíritus que han administrado la duda y se aprovechan de ella han llegado después a la posesión del poder y ahora la duda es para ellos un sacrilegio. Exigen para sí y sus doctrinas y sus Santos Padres una adoración como nunca ningún emperador, ningún papa reclamó para sí". Ernst Jünger, "Sobre la línea", *Acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 61.

31. La nuestra sería la estructura de la aversión-separación, según Heidegger, que juega con dos palabras (Abkehr/Abschied) que parecen tener una clara filiación nietzscheana ("¿Y para qué poetas?", *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, p. 265). Curiosamente, además de aparecer en Marx y en Weber, la palabra *separación* es también clave en la crítica que Guy Debord hace del "estado espectacular".

32. Cfr. Jacques Lacan, "Acerca de la causalidad psíquica", *Suplemento de Escritos*, Argot, Barcelona, 1984, p. 84.

33. Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973, p. 189. Hay una visión parecida en Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, op. cit., pp. 41-44.

34. El discurso sobre los dos "pueblos" en Agamben, en quien el éxodo de uno de ellos es irreductible al otro, a la conversión en cuerpo político de una nación (*Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pp. 224-229.), se corresponden con la diferencia entre "insurrección" y "revolución" en Stimer. Max Stimer, *El Único y su propiedad*, Labor, Barcelona, 1974 (2ª ed.), p. 214.

35. Acerca de la "singularidad cualsea" como nuevo enemigo del estado-mercado en esta época de la comunicación global, ver Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, op. cit., pp. 54-55.