

textos

el presente

revolución y tedio, *Cruce*, nº 3, Madrid, febrero de 1996

Ignacio Castro Rey, Madrid, enero de 1996

Este texto pretende acercarse a una sola cuestión que está en juego en el actual debate político. Por no hablar de lo que nos es más inmediato (obviando el hambre y la miseria que hemos repartido por los bordes de nuestro mundo), los propios límites del crecimiento económico, el problema ecológico, también el fenómeno de la soledad del hombre y la incipiente resingularización de la existencia bajo la globalidad técnica, con la fisura entre el sistema político y la sociedad civil que supone (el problema de la corrupción pública en Occidente parece venir de ahí), todo ello reclama profundizar en aquel debate. Sin embargo, aunque existen indicios de una discusión más abierta con el fondo no circunstancial de lo político, persisten en ella demasiados prejuicios de la época. Por lo pronto, ahondar en esa discusión exige abstraerse a los imperativos de rentabilidad inmediata que con demasiada frecuencia sumergen al activismo. También, por otra parte, romper con la tendencia al encierro académico que neutraliza al pensamiento filosófico. Esta doble reorientación permitiría desprenderse de una dicotomía izquierda-derecha cada día más obsoleta y oscurecedora frente al problema político radical del presente, el del control. Así como entrar en un debate profundo sobre el sentido *existencial* de la democracia, en un plano que empieza a ser urgente y planetario. Ahí, ante el silencio de la tierra, comienza a insinuarse una cuestión crucial, la del sentido mismo del poder humano, de su Historia y su voluntad de autonomía.

1. Libertad como recepción de la naturaleza

Ante todo parece urgente arrinconar la noción de lo "exclusivamente humano", que sostiene buena parte de la argumentación cuando nuestra cultura quiere defender (más o menos policialmente) la autonomía de "lo político" frente a las interferencias de "lo religioso" o, lo que es casi lo mismo, la especificidad de la época moderna frente a la Antigüedad (o frente a "Oriente"). Ya Aristóteles situaba en una limitación del hombre, y en su dependencia de la vastedad que el lenguaje representa, la relación interna con la pólis: sólo porque el hombre es *insuficiente* es también un "animal social" y político, dependiente de una ciudad por naturaleza anterior a cada uno de nosotros[1]. Si el hombre fuese un dios (o por el contrario, una bestia) no necesitaría esencialmente la ciudad y vagaría "sin tribu, sin ley, sin hogar", siempre "a un paso de la guerra, como una pieza aislada en los juegos". Mucho después, Rousseau también establece el *pacto* de la "sociedad civil" y su "voluntad general", en la cual el hombre sigue tan libre como en el bosque, desde un "estado de naturaleza" tan problemático que ya incluía la *piedad*, la compasión por el sufrimiento del otro[2].

Así pues, al menos en parte de nuestra tradición, la relación con lo no estrictamente humano o racional es la raíz misma de lo político. Y esa atención a una raíz digamos *inhumana* se prolonga. No sólo en Kant la libertad y la autonomía moral provienen de una indeterminación ("nouménica") que sostiene al hombre, sino que todo el tema de la alteridad en el Romanticismo, después en el existencialismo de Sartre o Camus, nace de una voluntad de anclar radicalmente la libertad en lo *no determinado* de la vida del hombre. Evidentemente, dicen los herederos de Kierkegaard, el absurdo, la locura o el crimen son los peligros de esa tiniebla que sostiene la libertad humana; quizá por eso el hombre elige a veces la

esclavitud.

Con Leibniz, Schelling o Juan de la Cruz en la mano se le podía discutir a Rousseau, y a Sartre, acerca de cierta idea de naturaleza, en definitiva, endeudada con el mecanicismo. Pero, por encima del desencuentro de algunas tradiciones, la tensión de nuestra época las acerca para ayudarnos a asumir que la libertad del crear, del construir, no se puede enfrentar en el fondo a lo *dado*, a lo que el hombre recibe desde una existencia que le sirve de suelo heredado. Si queremos que el hombre afronte el *secreto* de su paradoja, sin cielos suprasensibles (ni eclesiásticos ni ateos) que la cubran, es urgente reconocer que la libertad de cada cual, después de un enorme esfuerzo, sólo puede ser el reencuentro con lo más íntimo de la necesidad, con su sentido interno. De otro modo, si no le viniese dictada por su sensibilidad, no se entendería cómo, a pesar de los inevitables obstáculos, el hombre mantiene el *coraje* de una decisión propia. En la cuarta de las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes insinuaba que la dificultad de la decisión se realiza, a pesar de los obstáculos, porque el hombre siente como auténtica una elección frente a otra, o siente como hiriente lo que se presenta establecido. Esta originalidad de lo necesario es lo que permite que el hombre sea libre, es decir, que la vida singular y finita de cada cual no sea una *fatalidad* sino incluso un *destino*. Lo que quizá no es poco ahora, en el tiempo de la soledad de la immanencia.

La libertad brota de *abajo*, del torrente de una existencia frente a la cual lo establecido, lo ya conocido, siempre aparece con una faz coercitiva. Ante todo, la libertad es un imperativo de supervivencia de la propia vida, no tanto escoger entre lo que ya hay como *inventar lo que no hay*: dotar de destino, de una cobertura moral, a lo sentido como íntimo y al mismo tiempo emergente, casi inaudito. En algún lugar Ortega decía que, ante cada decisión, recomenzamos moral e intelectualmente desde cero, haciendo que cada hombre íntegro sea un autodidacta. Según esto, la razón solamente pilota la revolución que es la necesidad. La libertad es sólo lo originario, *lo intransferible de la necesidad* con que se presenta la propia vida. Paradójicamente, pues, comienza por un encadenamiento a la ley interior: justo por esa dureza de atarse a lo único de la vida propia, esa obediencia a lo absoluto de la muerte que sostiene lo íntimo de la libertad, es por lo que el hombre a menudo cede ante la coacción externa. El reverso de la libertad, que explica su retroceso actual ante el estado de la mediación, es la radical soledad desde la cual el hombre ha de mantener el norte de su autonomía.

Cuando juzgamos estadísticamente a las mayorías ya entramos en un terreno que es secundario, subordinado con respecto a ese ámbito secreto de las decisiones. Bajo el espectáculo global de la gregarización[3], la responsabilidad del hombre continúa siendo *absoluta* (hasta el punto de sentir la *angustia* de su peso[4], o de poder merecer la muerte ante los ojos de los otros) precisamente porque se dilucida sobre lo que a cada cual le viene dado, aquella dimensión única, lindante con lo incomunicable, que hace de cada hombre "un mundo". Esa irreductibilidad de la convicción, esa autonomía de cada hombre que no puede ser "demostrada" más que en la tenacidad de una decisión, es el solar de toda comunidad. Ahora bien, si, como suele decirse, la vida humana no tiene sentido a priori, si no hay "verdad" o "naturaleza" en ese vértigo de la existencia (ni siquiera apurado hasta las heces), y lo que diferencia al hombre en el cosmos es solamente "crear sentido", al margen de lo vivido como mandato de las entrañas, algo que la humanidad siente *recibir* (sin duda, como "irracional"), entonces no sólo la *autonomía* de cada uno se vacía de contenido sino que efectivamente estamos desarmados frente al imperio mediático-económico, que justamente se presenta con un sentido ya dado, *creado*, que pretende descargar a la persona de esa absoluta responsabilidad que le otorga lo único de su muerte.

Incluso, como en los años treinta, seguiríamos inermes frente a los redentores temporales como Hitler que, desde luego, "creaban sentido". No olvidemos que el nazismo era sobre todo un sistema

extremadamente *racionalizado*, pensado para funcionar con la lógica capitalista y en el cual lo sádico era una anécdota: toma el poder más o menos "democráticamente" en un país central y culto, planifica la economía y arrastra a la elite de la ciencia alemana, irrumpe en media Europa en poquísimo tiempo, crea la autoinculpación judía, llega a París en treinta días, etc. Si estamos contra el fascismo, también contra la tiranía mediática del mercado, es porque mancilla la diferencia sagrada que es intrínseca a cualquier existencia humana, un latido singular que sólo se conquista en el riesgo de la libertad.

2. Solo y común

Al poner el acento en esa autonomía vital de cada hombre, como base de la democracia, es necesario reconocer un universo de *inhumanidad* fundamental. Otras consideraciones restrictivas o formales de la libertad proceden más de una óptica superestructural, inevitablemente contaminada por el criterio económico de utilidad y medición, que de la raíz *existencial* que sostiene la democracia. Esa otredad visceral que hace de cada hombre un mundo es lo que permite una comunidad libre, una sociedad civil o "pueblo" que, si dependiese del poder institucional, si no fuese anterior e irreductible a él, sería sencillamente *imposible*. En efecto, todos los planes comunitarios diseñados desde el estado o la ideología (¿qué tirano no tiene planes comunitarios?) sabemos que han terminado en tragedia. Justamente la democracia supone, en última instancia, que la consistencia del cuerpo social se sostiene desde *dentro*, desde la soberanía de una vida singular previa a todo plan, irreductible a cualquier planificación.

En ese sentido, podemos aventurar que la democracia no es un régimen político más sino *el escepticismo ante todo régimen político convertido en sistema*. Pues supone la apertura del plano político occidental, con su voluntad de ordenación suprasensible, al mundo ético primordial en el que, según los griegos, viven los hombres. Lo cual significa, siguiendo también el reguero de Rousseau, dejar de creer en el dios Progreso y la bondad de su planificación universal. Obviamente, cuando se habla de "ecologismo" o de "crecimiento cero" se está aludiendo vagamente a ese horizonte.

Lo queramos o no, lo más arcaico, un espacio de soberanía salvaje que impulsa a cada hombre, y que nos da miedo, es el corazón de la democracia. Ésta sostiene un *máximunde* relaciones, bajo las diferencias ideológicas o racionales, porque asume (al menos indirectamente) la potencia de la vida individual, toda la violenta alteridad que late en cada pecho. En realidad, el fundamento de la democracia es la conciencia lejana de que el *ágora*, esa plaza que resuena con la voz de los otros, está en la sangre. Ciertamente, el diálogo con el *miedo radical* que sostiene la vida común, ese vértigo de individuación que otorga la muerte, es el eje de la democracia. La co-existencia con los otros no es un invento del espacio público occidental; éste lo recibe por delegación, desde muy atrás, de la propia existencia, que ya en su forma más primaria es con-vivencia con una indomable otredad. Sólo por ella, como decía Aristóteles, al hombre, a cualquiera, le es esencial la vida en, *hacia* la comunidad (aunque viva en el desierto): los otros sólo le dan faz a esa *alter*-ación que incesantemente surge por dentro. En este sentido se puede recordar que no es cierto, ni siquiera históricamente, que la democracia esté ligada a la ruptura con lo mítico-religioso, con la narración del misterio de los orígenes, tal como decía Alain Badiou en su *Manifeste*[5]. El ejemplo rotundo de eso es Grecia: la democracia pone en cuestión la Ley, heredada de un origen teológico, en el sentido de que entiende ese origen religioso como cuestión, como continua crítica y pregunta.

Diríamos, para acabar de ser polémicos, que la libertad siempre es *re-ligiosa*, pues se consume en un salto al otro lado de lo irreductible del sentido. Salto que siempre se hace asumiendo más a fondo el

atrás del *instinto* turbio que nos empuja. Si hacemos caso a algunos momentos de la antropología moderna, una cuestión que debemos empezar a considerar, aunque sólo sea para sacar al diálogo político del círculo vicioso, es que lo "trascendente" sólo es el sin fondo interno a lo "inmanente". Lo teológico brota de la experiencia con la enormidad de lo inmediato, que es inasimilable por una razón calculadora. La experiencia religiosa es formalmente constitutiva de la existencia, dado que lo *máspropio* es ya con-vivencia, diálogo con lo Otro de la carne, con la Revolución que es su necesidad. Así, porque la existencia es un volcán, bajo cualquier apariencia, cada hombre es lanzado a la aventura para conservarse. Por tanto, despachar lo irreductible al fondo de la convicción, sin interrogarse sobre *la naturaleza de la libertad*, es reprimir su raíz a la trascendencia, o bien reducir la libertad a contenidos determinados desde fuera. En relación con esto, persisten en nuestro lenguaje tópicos que se denuncian a sí mismos: prescindir "absolutamente" de la religión, que según Bernard-Henry Lévy es esencial a la democracia, ya es mantenerse suturado al *Ab-soluto* (sin solución) del que da cuenta lo religioso.

La libertad ha existido en todas las épocas, bajo todos los regímenes, también en la Edad Media, desde luego en la antigua tribu, y no tiene por qué tomar la forma de la democracia occidental. Más bien ésta representa la apertura de nuestro sistema socio-económico, con su orden casi asfixiante de mediaciones, a una *autoridad* enigmática que, por así decirlo, siempre acecha en la selva de cada pecho. Cada vez que en el dominio público se consigue un momento de claridad, de resolución, o una ilusión de comienzo, *ahí habla la sangre*: toda creación (científica, artística o filosófica) rompe el dique que enclaustra lo singular en lo privado. Cada vez que un hombre *hace historia* (sea Martin Luther King, Gandhi, Azaña o Lenin) lo hace llevando las luces de la sangre, su calor, su energía, su novedad, al espacio de lo público (por encima desde luego del microcosmos de los partidos y sus programas). El ágora, en la conciencia que tiene de sí misma, mantiene la selva en el exterior, pero en verdad *la selva está en todas partes*: en cada resquicio de vida en la ciudad, en la relación de la calle, en ese pálpito del tiempo en los cruces (rojo, ámbar, verde), alienta la elementalidad del ser, su volcán. El arte es exactamente el modelo de esa *inundación* de la urbe con la ley sin oposición de lo sagrado, del ser de la vida singular. El secreto del pecho irrumpe, dejando al espacio público el eco, la cosificación de sus creaciones.

Únicamente desde los márgenes (ese estribo del tren general donde se apoyan los desheredados) es posible pensar el abismo del centro, de la comunidad humana. Sólo desde el vaho de lo *ahistórico*[6] es posible pensar las épocas, cambiarlas: también Jesús de Nazareth, cuya figura obsesiona a Baudelaire, a Dostoievski y a Nietzsche, venía de las afueras (en efecto, no existió hasta los treinta años). Si repasamos la biografía de todos los creadores y los hombres de historia veremos en claroscuro la marca de una casi inconfesable marginalidad. Lo elemental siempre es el suelo de la libertad, de la creación que sostiene la generalidad de las épocas; por añadidura, esto explica que con frecuencia sea un mestizo o un extranjero el que dicta (o profetiza) la ley para las ciudades. No hay, en realidad, ningún sujeto de la historia, una historia sostenida e interrumpida por ese emerger del absoluto existencial: la identidad, la comunidad, no es del tiempo mensurable y general. La historia es sólo la mediación necesaria para que el ser humano retorne a su identidad ante el abismo (por eso dice Dédalus, en el *Ulises*: "la historia es una pesadilla de la que intento despertar"[7]). El poder y la soledad van juntos: la historia siempre tiene un sentido inviolablemente íntimo, por eso se renueva, desde el cofre que alguien se lleva a la tumba. Me parece que Freud y Jacques Lacan han dicho más de una palabra terminante sobre el asunto.

Pública y secundariamente la democracia es el gobierno de la mayoría. Por debajo, es el gobierno de cada cual, el gobierno general reducido al mínimo y puesto al servicio del sueño singular. Por eso es quizá inevitable que la democracia sólo aparezca con una voluntad resolutiva en momentos de peligro, de

crisis abierta. Abusando de la estadística, la Mayoría se presenta como representativa de la totalidad comunitaria; pero el lugar de lo comunitario no es algo cuantificable. En las minorías, de ahí la inquietud del poder hacia ellas, se oculta algo mucho más serio que la cifra que las cubre. Potencialmente son un polvorín, pues su hábitat impreciso y móvil, siempre tratado vagamente, oculta en realidad lo no estadístico, lo no integrado superestructuralmente, *lo no domeñable de la misma Mayoría* (de donde su famoso e inquietante *silencio*). Si se persigue a las minorías, o se las cubre (por ejemplo, bajo la figura de la secta) con un tinte maléfico; si es necesario matar a Cristo, a Zapata, a Kennedy, a Trotsky, es porque el potencial político del individuo es tan vital para la telaraña pública que la muerte de un hombre puede cambiar el destino de una nación.

Es cierto que el ágora mira con sospecha toda relación con la sangre, pero justamente porque ahí no hay una oposición dual, y el orden público presiente sus límites. Es esencial a la democracia la separación de lo privado y lo público (la Iglesia y el Estado, etc.), pero esta separación se realiza en el campo de lo existencial-comunitario, subordinado a su reino. La sangre está en todo y frente a ella lo institucional no es más que una mediación, un instrumento, un *juguete*. Lo institucional *substancializa* la intimidad, lo sagrado, lo recluye en la "reserva india" de una privacidad que, de hecho, se convierte (vista desde arriba) en otra dimensión de lo público, algo así como su secreto complementario. Sin embargo, en la globalidad de la vida común, la relación de lo privado y lo público se mantiene en sentido *inverso*. En la red inacabable de sus relaciones, la existencia singular no es "privada", pues tiene el sin fondo de lo común dentro: la comunidad no es más que la anchura interna de la vida individual, invisible desde la costra de lo colectivo. Así pues, la intimidad vive en un orden que envuelve a todo lo institucional, a la Iglesia y al Estado juntos, a esa separación de lo sagrado y lo profano. Sólo analizada desde lo público esa separación es simétrica; vista desde la vida, desde el punto de vista absoluto del individuo, lo sagrado existencial rodea por doquier. Para el bosque de la intimidad-comunidad, *todo es sagrado*: la separación de lo "temporal" y lo "espiritual" no es una simple dualidad, sino que está subsumida en *la soberanía de lo espiritual*, que rodea toda posible dimensión pública.

Según Kierkegaard, en virtud de su "relación absoluta" con la *paradoja* de la existencia, si hubiese que hablar en términos convencionales, habría que decir que lo general es secundario (la "excepción") frente a la ley de lo individual, instancia primera y última que envuelve a toda la relatividad pública[8]. En este sentido, es realmente ilusoria y tiránica la pretensión de "superar" al individuo en las instancias hegelianas de la eticidad (familia, sociedad, estado). La *contradicción* en carne viva que representa el individuo es insuperable. Por el contrario, la nave del estado, como juguete en manos del bosque singular supone que familia, sociedad y estado son "superados" por cada hombre como individuación absoluta de lo Otro, si se quiere, trascendencia singular de "Dios", devenir de la paradoja.

Por supuesto que la alienación de lo mediático es necesaria, hasta balsámica, pero precisamente como mediación al servicio de la inmediatez común. Diríamos que el espacio público es "verdadero" precisamente como mediación para una inmediatez omnipresente, siempre sabida, dada por supuesta. Sólo que ahora se trata, justamente ahora, de llevar esa subordinación al pensamiento político. Pues lo único radicalmente democrático es una atención sin límite a cada existencia singular, y eso nos prohíbe cargar nuestra libertad con ninguna teleología de objetivos, que al fin y al cabo representa la imposición de un contenido general (en este sentido, tal vez habría que acusar a la democracia contemporánea de ser poco "formal", de estar demasiado cargada de contenidos). Precisamente la democracia es el reconocimiento de que todo plan político global, realizado sin oposición, sin su negación, sería una dictadura. El régimen democrático, en realidad, supone el bloqueo de la ilusión política en una alternancia (izquierda/derecha) que no puede viajar a ningún sitio. La democracia es el bloqueo de lo político por *el bosque* de la existencia, la envoltura de lo "político" por lo *comunitario*: el reconocimiento de que lo

Político, en realidad, es invitar a comer a los nuevos vecinos.

¿Cómo ser entusiastas con la democracia si prescribe el descrédito de lo político? Tal y como se ha dicho, se trata sólo del "menos malo" de los regímenes políticos, siempre "malos" para la autonomía de la existencia. Nos recuerda una y otra vez que el ideal del estado, con su aburrimiento, con su deseable invisibilidad, es la vida de aquella tribu que no tenía estado, ni proyecto, ni ilusiones de conquista, porque aún estaba fascinada por la radiación del crepúsculo. Posiblemente la actual proliferación de lo mediático y espectacular, hasta la obscenidad, es *consustancial a un régimen que no puede ir a ninguna parte*. Ese ruido nos recuerda que, en realidad, la libertad no se puede llevar a programa y espera siempre bajo la costra pública de las décadas. Se habla de política: quizá más que nada es un tema para hablar, para que la sociedad civil derribe continuamente, uno tras otro, todos los proyectos y los convierta en cháchara, en fluir, en relación comunitaria.

3. Para jugar con Leviatán

Si es cierto que el estado es algo generado casi espontáneamente por la comunidad del hombre (hasta el punto de que apenas encontramos sociedades sin él) es precisamente por ser un orden parcial y subordinado de mediaciones que brota, como *por añadidura*, del curso soberano de la espontaneidad civil. Cada existencia exige desde el principio la alteridad de los otros, y el estruendo de lo público, para reencontrar continuamente la enormidad de su templo. Así, cada hombre encierra el horizonte entero de la democracia, al que se deben subordinar todas las formas colectivas e institucionales. De hecho, el estado ni siquiera tiene el monopolio de la coacción o la violencia, sino sólo de sus formas abiertas y legales: incluso el *crimen* (como han recordado Dostoiévski o Camus) puede formar parte, no sólo de una libertad salvaje, sino del cielo estrellado de la autonomía moral del individuo. En este sentido, sería interesante no fetichizar las formas institucionales de la democracia, que no son más que *caminos*: buena parte de lo que mañana será ley ha de ser hoy delito. En todo caso, es el hombre (es decir, la singularidad inviolable de la existencia) el que importa y decide. Es él quien es garante de las instituciones, no lo contrario.

Parece entonces necesario que superemos la prohibición economicista de pensar ese *ser* irreductible de la democracia, que superemos la versión "formal" o "burguesa" de ella, que ya fue denunciada en su momento por Carlos Marx. Es urgente habituarnos a pensar en otra comunidad distinta al colectivo determinado de lo tecno-económico. Al fin y al cabo, pensar la democracia es pensar la comunidad de lo no determinable, incluso *lo otro como tierra*, una especie de sistema del azar. Nosotros vivimos siempre en una inconmensurable singularidad, tan ancha como el mundo; se trata de aguantar en ella y que lo público sea sólo un refugio momentáneo, un rodeo para el retorno a ese oleaje. De ahí esa inevitable *tolerancia* en cuanto al orden público: a pesar de vivir en un sentido absoluto, el del "sinsentido" de cada vida, precisamente por él, estamos obligados a comprender que no hay ni puede haber un plan para la sociedad, obligados a resistir sin afirmar ningún orden, que siempre sería particular, excluyente. Por eso toda época, en el plano de lo público institucional, es de *crisis esencial* (de "malestar", diría Freud) por su insuficiencia frente a la vida que la nutre. Si el vaivén es el estado normal de la democracia (aun en el nivel económico, sin que además ocurra *nada*), es por ese bosque arcaico que rodea a todo lo superestructural. La democracia es sólo sostener el conflicto, la contradicción que es constitutiva de la existencia. Baco es el espíritu primigenio de la democracia, el señor de la fiesta: donde nos encontramos unos con otros es en las encrucijadas.

Diría que la democracia debe mantener su estabilidad con el propio pulsar indomitable que alimenta

al ecosistema del bosque, que como sabemos sostiene su equilibrio redistribuyendo el flujo energético del azar terrenal. Habría que asumir, con Nietzsche, que la necesidad de lo nuevo, con su fascinación y su peligro, es la del *devenir* de un *enigma* inmóvil que no cambia ni es susceptible de dominio. Esa dimensión no racional de la vida es lo que se realiza en el cambio constante que es consustancial a la democracia. Lo que significa, efectivamente, que nuestras "verdades" son sólo metáforas al servicio de la vida, parábolas que permiten al hombre reencontrarse constantemente a sí mismo[9]. Por tanto, es necesario pensar esa *entraña no general*, ni epocal, si queremos preservar al hombre de las garras de la mediación, del espejismo de una razón dominadora que le convierte en marioneta y machaca su deseo. El problema es que eso indómito nos exige replantearnos, por encima de nuestros ya tradicionales prejuicios "racionales", la *verdad política del arte o del amor*, incluso del espacio de lo religioso, una verdad que brota del encuentro con lo no mensurable.

En realidad, ni la religión ni el cristianismo son incompatibles con la concepción más radical del "sistema" democrático. Más bien le dan un substrato definitivo, al poner lo comunitario en algo que no es articulable, ni de nadie: un abismo del que el hombre es *Hijo*. Quizás la *fraternidad* que brota de ahí, todavía, puede ser más fuerte que una "igualdad" que siempre ha terminado en totalitarismo igualitario. Al fin y al cabo, sólo lo indeterminable puede ser ahora *común*, presente en nuestra diversidad sin fin.

Thomas Mann habló de juntar a Marx con Hölderlin, pensando una transformación del mundo guiada por la certeza de que todo nuestro sentido viene de *abajo*, siendo donado al hombre. La Revolución de lo *común* se juega en el espacio intransferible del *aquí y ahora*. El más sencillo de los hombres ha de realizar una revolución para estar día a día con su vida (en todo caso, al menos, antes de tener su muerte). Por eso el sentido profundo de la lucha, o de la fe, *está en sí mismas*, en la propia dinámica vital que abren, y no en los horizontes utópicos o paraísos ultraterrenales que se trazan como meta. Quizás el gran error del marxismo (queriendo unir "teoría" y "práctica") fue poner esa Revolución, que pertenece al curso incontrolable de la vida elemental, en el plano secundario de lo público, en el plan histórico-diacrónico.

4. El sueño, el mito, la historia

¿Es necesario todavía insistir en la urgencia de romper con toda *teleología de la Historia*, con la superstición del Progreso? Si la decisión de cada hombre es irreductible, como parece obvio, hay que empezar por reconocer que esa irreductibilidad es esencialmente *ahistórica* y limita drásticamente el alcance de todo proyecto colectivo, aunque eso irrite nuestra decimonónica voluntad de dominio racionalista. El hombre vive en un orden esencialmente *atemporal* y sobre él la Historia, tal como manifiesta la verdad que emerge en el arte o en el amor, no tiene *ningún sentido determinable, no va hacia ningún sitio*. Si acaso, desarrolla modelos relativos de "progreso", pero dentro de la limitación esencial del orden diacrónico-planificable. Kuhn insistió hasta la saciedad en que sólo dentro de una misma lógica histórica, dentro de su "paradigma" de explicación (que a su vez permanece inexplicado), un teoría es preferible a otra, una técnica lo es a otra. Pero no hay ningún sentido absoluto de progreso pues, *por definición, lo ab-soluto (des-ligado) queda fuera del desarrollo lineal*. Y sin embargo ahí, en ese silencio *anterior*, es donde se debaten las vidas, también donde se tensa la vitalidad civil de la democracia.

Es ese absoluto lo que cuenta, pues el hombre vive medularmente en un espacio inmóvil, por impenetrable: su alegría o sufrimiento *no es en esencia "epocal"*, ni cuantificable desde fuera. ¿En qué fecha histórica vive nuestro cuerpo, ese templo cargado con la sangre de innumerables antepasados? Lo

mismo para los sentimientos. El amor, como el odio o la humillación, no tienen tiempo. Ni la libertad, que es siempre una vieja necesidad de resistencia contra la coacción externa, aunque ésta tome el ropaje *correcto* de cada época.

Nuestra sangre no sabe en qué año vive, no cuenta el tiempo, por eso vive *al día*, segundo a segundo. Se nos dice que todo acontece "en el tiempo", pero podemos responder que también aquí, sobre todo aquí, debíamos desprendernos de falsas evidencias. El tiempo es algo *esencialmente pre-capitalista* (por no decir *anti*), pues no se da en el orden de lo mensurable, que ya es subordinado, sino en el de una *vivencia*, una constelación de presencias incompatible con una ordenación cronológica, con cualquier linealidad. En cuanto medimos el tiempo, ya estamos fuera de él, ya no es el de la vida. Frente a su experiencia, cargada de acontecimientos singulares, con los que *fechamos* lo temporal, la cronología general no es más que un paréntesis, una abstracción utilitaria. La comprensión cronológica del tiempo (que lógicamente empieza negando todo *origen*, toda experiencia de lo atemporal) está contaminada por el régimen general de lo económico, que no puede aceptar como real nada que no sea mensurable. Sin embargo, lo envolvente es el eje inexpugnable del tiempo, y no nada determinado situable "en" el tiempo, de antemano medido con el prejuicio abstracto de lo cronológico. Ese eje inmóvil es el que aflora en el instante de contemplación, o en el vértigo que precede a una decisión libre. Ese es el origen: el *grito del inicio* que llena el *instante* de cualquier resolución, o de la mirada. Algo que no sólo no es pretencioso conocer sino que se le conoce únicamente en la más común de las experiencias.

Aparte de la revelación de la belleza o el amor, lo absoluto-sincrónico (el "bosque" de Jünger en *La emboscadura*), intenta hacerse Historia en la Revolución, pero hasta hoy todas las revoluciones han fracasado. Y sin embargo son *necesarias*. Todas las revoluciones han fracasado, es necesario que fracasen como *planes en el tiempo*, pero no fracasa, desde luego, la perspectiva que abrieron en el presente, pues ahí el bosque sincrónico de la sociedad civil irrumpe en el cristal de lo político (recordemos la estampa de los revolucionarios franceses disparando contra los relojes), modificándolo, tensándolo: subordinando lo político a esa *instancia presencial* que hace de cada hombre un cosmos.

Las tentativas de Revolución han mostrado trágicamente en este siglo (en el propio campo de los revolucionarios: el *Che*, Trotsky) que es imposible que ese Ab-soluto que es el suelo del hombre se realice en lo histórico. Si la revolución, en palabras de Trotsky, es una "devoradora de hombres", es acaso porque los estrella contra el muro imposible de la Consumación (¿es posible que la locura de Nietzsche nazca aún de los restos de esa ilusión, de no ser suficientemente *oriental*?). Debemos mantener la experiencia de esa instancia de la que nos habla el arte y cargar constantemente la democracia con la crítica, la distancia, la ironía que emanan de esa dimensión absoluta que gravita en el aquí y ahora. Quiero decir que es necesario *guardar la vocación revolucionaria para el bosque*, el plano vital de la democracia, no para sus formas institucionales. El desconocimiento de Hölderlin que Thomas Mann ve en Marx ya es irremediable, pero al menos, los obsesionados por la comunidad humana, deberíamos escuchar la voz Política de Hölderlin y de los poetas.

El hecho de que la revolución sólo haya triunfado en países "atrasados", como Rusia, China o Cuba, muestra que es incompatible con el plan histórico, ya que está gravada por un irreprimible componente *religioso*, una tensión atávica que la hace inútil para el orden de la institucionalización. La revolución triunfa sólo en países atrasados, o en épocas de crisis, porque entonces se vive la nave histórico-diacrónica envuelta por el calor de lo comunitario (¿tal vez por eso todos los países romántico-revolucionarios acaban convertidos en turísticos?). En efecto, desde hace algún tiempo, olvidarse de un proletariado rotundamente integrado y contar con los estudiantes es *reconocer que para la revolución ya no hay una clase social disponible*, sino la tristeza y la marginación, la rabia, la inutilidad de esa mirada

exterior del joven. En realidad, por su dispersión y aislamiento, por su apego a la tierra y su desconfianza frente a toda causa política, por su exterioridad a la cultura, el campesinado es tal vez la auténtica "clase revolucionaria". Ellos son lo más cercano a lo que Jünger ha llamado der *Einzelne*[10]: todos en cuanto a la vida, *ninguno* sociológicamente, en cuanto a su conciencia suprasensible.

Una y otra vez, hay que decirlo claramente: la alienación, el estado mediático no tiene alternativa. La "anarquía" o el "comunismo" pertenecen a la vida común, esa instancia civil de lo Político que nunca podrá pasar a ningún programa, a lo histórico-diacrónico. Por eso toda revolución, anarquista o comunista, ha de acabar en un baño de sangre, finalmente en un modo u otro de totalitarismo. Sabemos por experiencia que cuando una revolución triunfa está a un paso de ser traicionada: la generación que alienta la llamada revolucionaria, en España, en Portugal, no es la que después *gestiona* su eco en el orden institucional (de hecho, la idea trotskista de una "revolución permanente" no deja de estar pensada desde un *exilio* ante la eficacia histórica del estalinismo). En la dicotomía estado-sociedad civil, la *delegación* y la *autonomía* están radicalmente repartidas, de ahí que el sistema político democrático haya de ser *parlamentario*, no de democracia directa o soviética: la autonomía pertenece al orden de lo íntimo-comunitario, de una sociedad civil que nunca tendrá expresión institucional. Con frecuencia los medios levantan el espejismo de una especie de democracia directa, que ellos representan, en la que el corazón de la gente sería "opinión pública". Sobre eso, el líder (cuando lo hay) encarna más bien la conciencia del *sentimiento personal* en que se basa la democracia; lo irrenunciable de una decisión gubernamental, aunque sea impopular, se apoya en la soberanía de cualquier decisión personal. Marguerite Duras hace decir dramáticamente al débil personaje femenino de *Le camion* "toda revolución es imposible". Esa es exactamente la idea: la trivialidad pública, democrática (¿el capitalismo?), *no tienen alternativa*. ¿Quizá por eso, lógicamente, la economía ha de ser el eje de su preocupación, al encarnar el modelo de ese espejismo del control? Sólo estamos juntos *sin ir a ninguna parte*: todo "ir juntos" es parte de un plan, en definitiva segregador, totalitario. Todo intento de sacar la revolución del *bosque* existencial para ponerla en el orden del plan diacrónico acaba necesariamente en el Terror.

El tribunal de la estupidez pública, que ya ha derramado sangre en nombre de *todas* las causas, es inevitable. Lo mediático es algo así como una *ilusión trascendental* en el sentido de Kant (una *caída* necesaria en el sentido del cristianismo: sólo a través de la alienación, de la *cruz* del tiempo nos salvamos en el bosque del *Verbo*). ¿Cuál es entonces el efecto político de la asunción del bosque sincrónico?: quizá sólo *evadirse*, disolver, enmarcar el capitalismo en una vida que se abre a la tierra, a otra escala (macro y micro a la vez) en la que la razón instrumental está subordinada. De lo que se trata es de que el bosque de la vida rodee a la nave de la Historia, que esta sea sentida como un "juguete" en manos de la existencia. Esta es la tarea política: envolver el "capitalismo", la crono-lógica de lo social, con una imagen del silencio del alba, del crepúsculo. Después de todo, la vida ("Oriente") está *muy cerca*, con su abundancia: todo estriba en que seamos capaces de asumir lo absoluto de su finitud.

5. La comunidad política de la tierra

Ser radicales hoy, juntando a Rousseau y a Marx con Hölderlin, supone rescatar lo "pre-moderno" (como lo "pre-histórico", una falsedad etnocéntrica de nuestra cultura) de la idea evolutiva de una progresión esencial del tiempo: una *sincronía esencial* (visible ya en la *relatividad de lo diacrónico*, por ejemplo, en la simple coexistencia de capas cronológicas en la Gran Vía: un mendigo tiene una vida esencialmente *medieval*) es necesaria si queremos un suelo para la crítica *radical* al imperialismo de la lógica económica, para la crítica constante que es esencial a la democracia. Por otra parte, esto entronca con lo que podríamos llamar *imperativo ecológico*: si es necesario repensar *el sentido de la tierra*, y

parece que sí lo es, justo en lo que tiene de *soberana* frente al afán de dominio del hombre, es necesario que repensemos también *el sentido de lo inmóvil*, de eso ahistórico que se resiste a nuestra violencia. Hablo de darle la palabra Política a ese espacio de *presencia* que la humanidad encuentra en la tregua del amor o de la contemplación y que, en nuestra sociedad aberrantemente mediatizada, quizá la mujer (el indígena, el niño o el loco, según Foucault) sigue encarnando, *médium* de una infancia irremediable del hombre frente al enorme arrastre de la creación.

En nombre de ellos, marginales que parecen representar silenciosamente el centro de una humanidad casi olvidada por el estruendo de la información, es preciso revisar lo no diacrónico, ese absoluto que pertenece al espacio del amor o lo religioso. Si no queremos entregarnos a la funcionalidad de lo que hay, al mercado y su silenciosa alienación normalizadora, incluso puede ser necesario cuestionar nociones cuantificables como "mejora de vida" desde ese absoluto de la muerte cuya experiencia singular constituye lo común a lo humano. En este sentido, por poner un ejemplo, parece peligrosamente etnocéntrico decir que si la esperanza de vida en Gabón es de 34 años, frente a los 79 de Japón, acercarla ya supone una mejora. Recuerdo que ese tipo de afirmaciones ya implica que estamos contando el tiempo con nuestro parámetro, el mismo que ha arruinado miles de vidas en el "tercer mundo". Igual razonamiento vale para tópicos que pasan por verdades indiscutibles. Del mismo modo que no está nada claro que en tal o cual sitio de Europa "sobre" realmente mantequilla o vino, aparte de los imperativos específicos de cierto mercado, también es completamente sospechosa la idea de que en el mundo "sobra gente": cabe suponer más bien que al capitalismo mundial le sobra mano de obra y voluntad de control político de una población indígena de la que teme una *invasión* disolvente.

No olvidemos, en cualquier caso, que el atractivo del capitalismo tiene su base ontológica en la cuenta del tiempo, que es básicamente parcial en la esfera de la vitalidad. Y que para ese engarce general a lo cronológico vale muy bien la amenaza de un apocalipsis (económico, poblacional, ecológico) que nos *expropia constantemente el presente* para encadenarnos a la carrera frenética de la planificación futura, la opinión, el consumo de información, el aislamiento productivo. En nuestra sociedad es espectacular la osadía para pensar el futuro frente a la impotencia para pensar el presente. El imperio de los diez mil *brokers* que controlan la economía con el mercado de "futuros", jóvenes tan activos como nihilistas, indican que al sistema le es esencial esa sordera frente al aquí y ahora. Ciertamente, ante la inmensa fluctuación de la vida presente, esa profundidad que hace de cada hombre un sistema solar de sentido, el futuro siempre es predecible, susceptible de especulación, a la postre económica.

Si el sufrimiento de cada ser humano es único e irrepetible, como suponemos que también lo es su alegría, entonces es urgente empezar a abandonar esa obsesión por las soluciones colectivas que caracteriza a Occidente. La Historia, girando sobre una existencia singular que ignora, no hace más que repetir macromodelos aplanadores. Mientras, la dicha de la gente, y su dolor, siguen latiendo en una instancia incuantificable. La felicidad, que al fin y al cabo es el objetivo vital de cada hombre, *no es traducible a programa*. Esto significa que sería necesario subordinar toda iniciativa política, "alternativa" o "gubernamental", a una sociedad civil que vive en un espacio primordial esencialmente ahistórico. Sólo desde ese bosque sin edad (desde la perspectiva de un fin de la ilusión *Historia*, del cual el ruido de los "acontecimientos" es una confirmación) podemos enfrentarnos con fuerza a la injusticia de cada época.

Pero cuando nuestra voluntad crítica, otra vez, no pasa de decir que Europa y USA, con sólo el 16 % de la población, devoran el 80% de recursos y producen el 70% de desperdicios, y que esto hay que cambiarlo, estamos olvidando en esa estadística que la vida común, no reducible a datos generales, está quedando atrás. Contentarnos con que se reparta esa lógica racionalizadora, con equilibrar esas cifras, sólo equivale a extender y "democratizar" una racionalidad que es cada día más *criminal* frente a la vida,

en Alemania o en Zaire. Tal vez eso es inevitable en el plano público, pero entonces la tarea fundamental, ontológica y políticamente, es predicar la traición, la ruptura con esa tradición civilizatoria.

Si el progreso se entiende igual en todas partes del planeta es porque, por definición, es la *gran homologación* frente a la singularidad de la existencia. La manida "voluntad civilizadora" de la Ilustración, de la que aún somos herederos, esconde un tiránico esfuerzo inquisitorial, normalizador, del cual Hitler es la penúltima expresión. *Civilizar*: ¿qué significa esto sino arrancar a la gente de sus harapos y sus creencias, su sacra singularidad para ahorcarlos con la corbata de nuestra miserable razón? Lo irónico es que todo ese esfuerzo nace en nosotros por no ser capaces de soportarnos como *personas*, rostros del silencio de la tierra. Occidente tiene miedo a dormir con la luz apagada, eso es un hecho. Por eso la proliferación de planes, proyectos de iluminación y desarrollo, ruido, mitos de transparencia, de progreso, de información... Pero ya debería asustarnos esa voluntad de uniformizar la tierra en una solo plan, en una sola visión racionalizadora que excluye el carácter *irreductible* de cada hombre, de las culturas y los pueblos, criados en el clima cambiante de la tierra. Que la relatividad cultural de los valores de Occidente es escandalosa se comprueba si viajamos al Amazonas o a Marruecos, donde contemplaremos modos de vida, de autonomía y de "bienestar", que no tienen nada que ver con nuestros castrados patrones. Es indiscutible, incluso, que los avances en la gestión social en Occidente, pública o privada, se han hecho a *costa de alejar la vida más común al espacio de lo virtual*, del espectáculo, de la excepción. Así pues, quizá es tiempo de rescatar el mensaje ético-político del arte, si queremos integrar nuestras propuestas políticas en el marco de ironía que les corresponde. Esto, además, permitiría superar la esquizofrenia general en la que nos movemos, donde una razón instrumental, incapaz de aceptar la soberanía de lo no dominable, no deja de estimular constantemente la resistencia desesperada de toda clase de integristas... que a su vez acaban reforzando la tendencia a la normalización universal.

Pero acaso lo que está detrás de esa tendencia, al parecer imparable, a un Estado Mundial sea una urgente y silenciosa resingularización de la existencia. ¿Desde ella, sigue siendo necesaria una intervención enérgica en el curso público del mundo? Supongamos que sí. En todo caso, una intervención, una voluntad de cambiar el mundo tan apasionada que sea capaz de *reencontrar otra vez el mundo que no cambia*, ese Oriente fundamental, esa infancia que desde la potencia del enigma rige los destinos del hombre. Algo que en la nave de la Historia sólo puede aparecer bajo la figura de lo *excepcional* (privilegiadamente, en la fascinación de la obra de arte), por debajo, en cambio, es el colmo de lo corriente. Su fluidez común es lo que la hace casi inasequible a la palabra. En un libro ejemplar de los últimos tiempos, *Presencias reales*, George Steiner vacila, casi balbucea cada vez que ha de nombrar la llaneza de esa experiencia. Que aflora, por ejemplo, en esa perfección casi mística de los campos de Soria al atardecer cuando, un poco antes de que se encienda la noche de mayo, nos susurran que, en la tierra, *no hay nada que hacer*: la humanidad sólo tiene la tarea de darle la palabra una y otra vez a esa inmensidad que constantemente rebrota de un misterio común que llamamos muerte. Ser consecuente con esa certeza, exige una Política guiada por el valor poético para aceptar la existencia como destino, enmarcando todo el horror circunstancial del mundo en una vida que es de raíz *atroz*, así como indescriptiblemente autónoma en la inversión de esa atrocidad. Me parece que sólo así podemos ser solidarios con una felicidad humana que toma caminos inescrutables, aun en esa luz pálida que al atardecer se enciende en la celda de cada prisionero.

1. Aristóteles, *Política*, I, 2.

2. J. J. Rousseau, *El contrato social*, Tecnos, Madrid, 1995 (3ª ed.), p. 14.

3. G. Debord ha realizado un inquietante análisis de ese mecanismo en *La sociedad del espectáculo*, Ed. Castellote, Madrid, 1976.
4. J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1989, p. 20.
5. A. Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1990, p. 16.
6. F. Nietzsche, "De la utilidad e inconvenientes de la historia para la vida", en *Nietzsche*, Península, Barcelona, p. 60.
7. J. Joyce, *Ulises*, Bruguera, Barcelona, 1982 (5ª ed.), vol. I, p. 117.
8. S. Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 46.
9. F. Nietzsche, "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", *op. cit.*, p. 45.
10. La afirmación de un abismo que se hace morada o *bosque* de la "persona singular" es la base de toda la crítica metapolítica de *La emboscadura*, Tusquets, Barcelona, 1993.