

EDITORIAL TROTTA

Luis Sáez Rueda

Ser errático

Una ontología crítica de la sociedad

LOCURA

1. Silencio y locura. Cualquier hombre está loco; evadir la locura crea sinrazón; trabajar con la propia locura es la grandeza del «hombre cenital»;
2. Excurso sobre Derrida. El secreto del secreto.

1

En la erraticidad del acontecer sedimentan *estancias* concretas. La expropiación excéntrica respecto a un mundo determinado, que crea y organiza una nueva tierra, no acontece súbitamente. Se mantiene en tensión interna durante largo tiempo, como un arco tendido que espera el momento del lanzamiento, impulsando a un espacio habitable lentamente hacia su límite, allí donde ha consumado sus posibilidades y empieza a angostar la existencia. La pluralidad de mundos históricos constituye un auténtico viaje y la aventura humana recommienza una y otra vez, a hombros del pasado, espoleada por la posición interrogante y por el impulso inmanente a la realidad problemática. La diversidad de estancias se extiende también sincrónicamente, de acuerdo con el curso de culturas y formas de vida. Esta *διασπορά*, fenómeno de dispersión o diseminación, es jánico y contradictorio, posee dos caras mutuamente inversas. Por un lado, es expresión de exuberancia; por otro, se convierte en germen de sufrimiento.

Como signo de riqueza y productividad, testimonia la hiperpotencia o exceso de la existencia, que rebasa sus concreciones. El extrañamiento y la latente pregunta que dinamizan esta pesquisa permanente del ser errático no poseen ni paz ni respuesta. Son disposiciones insaciables por principio. Y no porque exterioricen una limitación o indigencia sin esperanza de satisfacción. Muy al contrario, son la constante de un movimiento sin la cual el mundo carecería de significatividad para el hombre. ¿Por qué así y no de otro modo? Las cuestiones que hacen familia con ésta ni necesitan ni exigen satisfacción. En el fondo, materializan una admiración que se mantiene en vilo y que hace brillar al mundo a su resol. Por eso, la poten-

cia, como intensidad operante y como fuerza significativa, siempre rebasará las formas en que queda corporeizada. Ya en la vida cotidiana lo experimentamos. El impulso que conduce la praxis puede encontrar momentos de plenitud, pero inmediatamente recobra su aliento y pide nuevas realizaciones. En el lenguaje asistimos también cotidianamente a este exceso de la *intensio*: no tener las palabras para expresar algo indica más la sobreabundancia de lo que pugna por ser expresado que la falta de vocabulario. Todo ello quiere decir que existe una diferencia entre la fuerza tensada en el acontecer y lo que el acontecimiento específico es capaz de poner en superficie. Si nos acogemos a la metáfora según la cual un mundo concreto de experiencia, una precisa forma de vida, es un *lenguaje*, se hacen justas las palabras de J.-F. Lyotard:

La diferencia [...] es el estado inestable y el instante del lenguaje en que algo que debe poderse expresar en proposiciones no puede serlo todavía. Ese estado implica el silencio, que es una proposición negativa, pero apela también a proposiciones posibles en principio. [...] En la diferencia algo 'pide' ser puesto en proposiciones y sufre la sinrazón de no poder lograrlo al instante. Entonces, los seres humanos que creían servirse del lenguaje como de un instrumento de comunicación aprenden por ese sentimiento de desazón que acompaña al silencio [...] que son requeridos [...] para reconocer que lo que hay que expresar excede lo que ellos pueden expresar actualmente y que les es menester permitir la institución de idiomas que todavía no existen¹.

Hay un callar hipócrita y estratégico. Pero, más allá, un silencio elocuente que transita en el «entre» de las relaciones humanas, de los encuentros entre sociedades, culturas y, en general, mundos humanos, que vincula más que cualquier lenguaje, por debajo del lenguaje, en la juntura que separa y une a un tiempo las vidas en su diferencia. La sociedad estacionaria es cada vez menos silenciosa en este sentido. La racionalización de la existencia exige constantemente ir más lejos en la explicitación y formalización de la experiencia. La potencia operante se ve instalada en una enorme maquinaria de rendimiento *operativo* a la que debe plegarse, adoptando la forma de reglas, prescripciones, normas con perfil definido a buril. Con ello es creada la apariencia de una humanidad más organizada y articulada, pero a su sombra el intersticio es invadido, cayendo sobre él la exigencia de lo imposible: la de que su oscuridad productiva resplandezca en la presencia diamantina y, con ello, que su inagotable, inexhaustible capacidad de generación, se someta a la construcción humana. No es que el hoy tan aclamado «diálogo» constituya un sin-

sentido. Es que es sospechoso que éste empiece a convertirse en el medio por excelencia de la relación, como si aspirase a deglutir toda otra posibilidad. Estamos en una sociedad cada vez más volcada a la extensión de los discursos, de los debates, polémicas, controversias, argumentaciones, réplicas y contra-réplicas. La parquedad de resultados hace dudoso que esta prolífica aparición de lenguaje responda a lo que pide el exceso latente en el silencio. Es una extensión *ad intra* de un único lenguaje que ocupa todos los espacios.

El silencio, tomado como metáfora ontológica, pertenece a la *nada activa* del acontecer, oscuridad que se retrae y oculta en todo mundo y pone en marcha, como contra-golpe, la necesidad de crear nuevos espacios para la existencia, nuevos *lenguajes* que den curso a la exuberancia de la intensidad. Por otro lado, sin embargo, opera como un *punto ciego* en la base misma de cualquier forma de vida haciéndola invidente respecto a otras posibles. Un campo de juego social, cultural, histórico, pone en activo una óptica específica, un modo concreto de ser. En él adquiere relevancia y primacía una fuerza significativa y una potencia operante determinadas, a la par que la realidad problemática cursa por una red de senderos cuyos márgenes difusos no pueden dejar de dibujar un confín. Este momento de finitud o concreción es inexorable y genera una frontera, si bien porosa y flexible, de exclusión, de segregación. No se trata aquí de una injusticia derivada de la carencia, sino, paradójicamente, de una fuerza selectiva ineliminable en el plano ontológico, en la medida en que el exceso de la *intensio* respecto a su impronta también genera, en el tiempo y el espacio en el que ésta perdura como estancia, en el ámbito que retiene el acontecer en una zona habitable, desbordamientos condenados a la marginalidad. El silencio productivo es también una potencia selectiva y excluyente. En su apertura y plenitud específica crea, al mismo tiempo, la locura.

La locura tiene, así, un doble rostro. Es, por un lado, locura del mundo, punto ciego que permite ver un horizonte pero no puede ser iluminado por él. Es, por otro lado, la producción de un tipo de hombre loco o de variedades esparcidas de locura humana, cuya fuente radica en el desbordamiento lagunario de la potencia comprimida, de la intensidad sobreabundante de fondo, cuya presión resquebraja el suelo de la existencia limitada y la horada o atraviesa, discurriendo por riachuelos marginales, coagulando en espacios de penumbra o refugiándose en el páramo de los últimos aledaños. *Cordura*, en nuestra lengua, es un término en el que está presente la raíz *cord*, de *cor-cordis*, corazón, también activa en las derivaciones *concordante*, *acordado*. En un sentido elevado y noble, la cordura es aquello en lo

que se pone el corazón, la empresa y la tarea que articula una vida y la hace con-corde consigo misma. La locura, pues, no es primordialmente lo opuesto a la salud. Es el momento de oscuridad en la cordura, un momento que, a pesar de todo, opera internamente en el acontecimiento y le confiere dinamismo, al mismo tiempo que le pone un límite contra el que, paradójicamente, puja. Cualquier individuo porta su propia locura. Por muy amplio que sea el horizonte que otea, vive en su cerco, en un concordato con la tierra que pisa, en la obsesión de un comprender y un operar. Y así, arrastra su punto ciego, que siempre se obceca si se lo intenta mirar: deslumbra y ofusca. Comprimida en él, la intensidad de vida irrumpe aquí y allá y crea hendiduras en su cordura. Yoes locos emergen de la trastienda y lo acompañan furtivamente: sin que pueda remediarlo, éstos se refugian en algún lugar, haciendo su trabajo en silencio y como a hurtadillas. En la existencia colectiva no es muy distinto lo que ocurre, sólo que en este caso la locura que desborda forma poblaciones minoritarias, hordas erráticas aunque no se las vea, porque caminan como con patas de paloma, rehúyen la luz y a veces se recluyen en espacios cavernarios.

La locura no puede comprenderse, en este sentido primordial, como carencia. Es productiva. Pero genera un dolor y una exclusión que están más allá del bien y del mal. Más allá, porque no depende de la voluntad de los hombres, sino del destino humano. Cada individuo concreto ejerce, por una parte, esta exclusión inevitablemente, pues su ceguera constitutiva ofusca la demanda del otro, y experimenta, por otra parte y al mismo tiempo, el doloroso trance de no ser acogido completamente por los otros. El silencio que media en el «entre» de las relaciones humanas vincula, como se ha dicho, pero a condición de la distancia. Es así como cada hombre se ve confrontado en su vida con la inexcusable responsabilidad de asumir su poso insobornable de soledad y marginación. Lo mismo ocurre con las culturas y las épocas, que no se pueden ligar en un *continuum* o planicie sin fisuras. Llamarle a ese fondo «mal radical» sería una completa torpeza, pues aplicarlo en esta dirección constituiría tanto como un juicio exterior a la existencia y como si ésta fuese un sujeto, medir el mundo de aquí con el rasero de un ficticio mundo ideal, respecto al cual éste es sólo una copia imperfecta.

Ahora bien, la altura y la grandeza de un ser humano, de una cultura, de una época, están estrechamente vinculados al modo en que se las arreglan con su locura. Es signo de debilidad aferrarse sin saberlo a la locura propia, hacer de ella profesión de fe y amordazar a los desbordamientos que, desde el fondo sobreabundante, emergen

como testigos. Es bajo y vil hacerlo con conciencia y a porfía. Pero un signo de fortaleza consiste en asumir con serenidad la propia locura. Pues entonces se vive *a sabiendas de sí mismo*. El punto ciego, ciertamente, no es susceptible de ser iluminado, a menos que sea desde otra opacidad, pero su compañía puede ser admitida con lucidez. Cabe experimentar con ella como si fuese la sombra del cuerpo en un día estival: si se presiente que ensombrece al otro, cambiar de posición para que se disponga en una dirección diferente e, incluso, buscar el cenit y hacer que caiga verticalmente sobre uno mismo —hay hombres, por cierto, cuya valentía los arroja a una vida cenital—. Es grande y emblema de dignidad saber reírse de sí mismo, no ser cicatero cuando se trata de prodigar la ironía sobre sí: la locura, de este modo, se avergüenza cuando ofrece su rostro torvo y recibe apremio en su tarea productiva. Foucault acertó al separar una experiencia trágica de la locura de una destructiva. La trágica es la experiencia de una locura continua y constante que testimonia la *nada* inherente a la existencia y la asume como la otra cara de aquello a lo que llamamos *razón*. En cambio, la experiencia destructiva convierte a la locura en lo opuesto de la razón, en la carencia de ésta, es decir, en *sinrazón* deleznable moralmente que hay que hostigar en pro del progreso humano hacia su supuesta perfección autotransparente².

En seguida se verá qué tipo de acciones se derivan de esta última experiencia. Antes nos gustaría señalar que Heidegger no supo ver en el acontecimiento esta faz tenebrosa del ocultamiento. No entendió que la apertura de un mundo de sentido se puede convertir —y es lo más habitual— en la segregación de posibilidades, de otros mundos que pugnan por hacer hablar a su silencio, ni que en el interior mismo de cualquier «horizonte» se introduce una espada de Damocles, dispuesta a caer sobre el ser errático despierto, que ni se acomoda a lo abierto ni se reconoce en ninguna estancia. No atendió a este fenómeno, el del sufrimiento de los hombres condenados a la oscuridad a causa de la iluminación que baña, benigna, a otros. Benjamin fue uno de los que con mayor agudeza lo expresó: todo mundo humano se fragua a condición de segregar una parte maldita; el ángel que en el cuadro de Klee mira hacia atrás representa a la historia, narrada siempre por los vencedores; uno de sus pies se posa sobre un montón de ruinas: los hombres que tuvieron que pagar esa historia, con su dolor de por vida o con la muerte³.

Todo esto implica que la creencia en una «razón universal», inserta en la naturaleza humana e impoluta, común a todos, emblema de unidad irrevocable, desconoce el hiato que, en cuanto silencio y locura, enlaza a los hombres. Será necesario volver sobre este tema,

con más rigor, pues no es de los problemas que se despachan de un tirón. Pero, por lo pronto, queda claro que el *uso* de este término comienza siendo, en la práctica viva de la existencia, miserable. Es más, es síntoma de excesivo pudor y demasiada devoción comenzar hablando de esta diosa señalando de modo exultante sus hazañas y olvidando las perniciosas tretas que trama en el mundo de los mortales. El uso más extendido y arraigado de la expresión «tengo razón» es pretencioso y está al servicio del dominio del hombre por el hombre. A quien pronuncia estas palabras en cada inicio de su acción y con auténtica pasión poco le importa su locura. Le falta el valor para habérselas con su sombra; sin darse cuenta, está empezando a cavar la fosa del prójimo. Y en la sociedad estacionaria, la mayoría comienza, explícita o tácitamente, pronunciando con inaudito vigor estas milagrosas palabras. La psicología doméstica le llama a esa actitud, con muy poca cautela, «ser asertivo». Pero tales palabras no encierran más que cobardía si se esgrimen al principio. Pues, suponiendo que hubiese una razón, habría que arrancarla a la fuerza de su escondrijo al término de un largo episodio, y aun así, no estaríamos seguros de si es ella o nuestra locura la desenterrada.

— *Perdona, amigo, pero entras en autocontradicción. Al afirmar esto mismo pretendes llevar razón.*

— *¡Por los dioses! Veo que te has preparado muy bien. Has leído a Habermas, o a Apel....*

— *Sí, pero lo que digo es de sentido común.*

— *Pronto iremos sobre el tema. Ese argumento es, precisamente, de demasiado «sentido común». Dame un tiempesito. Paciencia, ¿vale?*

— *Vale, pero lo prometido es deuda.*

Cuando la locura se desconoce o se niega, aparece lo que podríamos denominar *inicialidad de la razón*, esta premura en afirmar la propia *racionalidad* como comienzo. Pero la segregación o exclusión que, necesariamente opera desde el punto ciego de la práctica no deja por ello de hacer su trabajo. Más bien, es espoleada por la autoafirmación *asertiva*. ¿Qué se hace con ella cuando empiezan a mostrarse sus efectos? Puesto que a la locura no se la reconoce en el *interior* de la acción razonable, se la observa como si estuviese fuera y no se le hubiese ganado el suficiente terreno: se convierte en *sinrazón*, una selva exterior, hostil y aún no domesticada. Una vez construida esta ficticia dicotomía entra en juego lo que llamaremos *olvido de la violencia ordinaria*. La razón, envanecida por la convicción de su pureza

iniciática, sospecha que en la salvaje jungla de la *sinrazón* habitan monstruos de leyenda: algún principio maligno se le opone. Debe ser un *mal radical* que, como un íncubo, ha seducido a la naturaleza y adopta diversas formas animalescas. Se comienza entonces a rastrear sus pisadas y la tensión atenta espera descubrir algún indicio. La razón dicta y distribuye en las conciencias un bando. Arriba se puede leer: «violencia radical»; abajo: «se busca». El espíritu de venganza ya ha tomado el mando: «él: el malo; por consiguiente, yo: el bueno». Del *malo*, sublimado en lo gigantesco, sólo se puede esperar un zarpa-zo. Se busca la *violencia radical*. Y como hay horrores más visibles y ostentosos que otros, se la identifica con el más estridente. Mientras tanto, el dolor causado por la propia locura (a la que no se la reconoce) se expande inexorablemente, pero silenciado: se ha convertido en una *violencia* no percibida, como si formase parte de lo «normal»: *violencia ordinaria*.

Es de necios negar que hay violencias de densidad inhumana: la barbarie nazi, el terrorismo sanguinario, la matanza sin piedad. Ante ellas experimentamos la falta de concepto, algo así como lo sublime kantiano pero invertido: lo espantoso. Así fue percibido el *11 de septiembre*, como un *major event*, como un *acontecimiento mayor*, un acontecimiento en hipérbole, que hace época y para el cual no existen palabras adecuadas porque excede todo límite conocido y pensable. No se trata aquí de negar esto, sino de desenmascarar el modo en que la presunta razón opera al respecto, a saber, creando en su acometida contra la barbarie *extraordinaria o radical* otras barbaries igualmente extraordinarias y radicales pero reducidas al silencio y sepultadas en lo ordinario. La misma razón que se escandaliza ante el *11 de septiembre* invierte en ello todas sus energías y se inhibe ante la continua tragedia de la inmigración o de la pobreza. La muerte y la miseria en África, que sustituye a la peste medieval, y el viaje en patera, esta forma contemporánea de *stultifera navis*, se han convertido en acontecimientos tan cotidianamente repetidos y consabidos que, de hecho, son tolerados por la razón de los estados como un problema estructural o simplemente ignorados. La razón, buscadora de recompensas, le ha buscado ya su justificación a estas otras injusticias mientras persigue al bandolero insigne, y se ha eximido de toda responsabilidad: se trata —dictamina— de las consecuencias *imprevistas* de la economía, del mercado, que nadie en particular se atreve a reconocer como de su propiedad; se trata del desinterés de ciertos estados, de la abulia o de conflictos internos a pueblos de los que «nosotros» no formamos parte. Todo vale para sustraerle a la violencia ordinaria su realidad y su radicalidad. Con

frecuencia, incluso, la ocultación de esta violencia ordinaria hace que se confunda a la víctima con el verdugo. Mucho más que la miel al oso, a la razón de los gobiernos les atrae culpar a la víctima. Así, por ejemplo, gustan de achacarle al subsahariano el origen de la violencia: él es el mafioso, que congrega a los apestados y los conduce a nuestras orillas. El inmigrante, una vez desembarca en la tierra de la razón, corre siempre el peligro de la amonestación: él es el que promueve esa nueva lacra, tan temida por el *respectable* ciudadano, del vandalismo callejero. Esta bipolaridad al servicio de la ceguera, esta estrategia, convertida en ley inconsciente y cuya función es la de justificar la inmensa dosis de cobardía que hace falta para ocultar la propia locura, esto es lo escandaloso por antonomasia. También lo irónicamente paradójico, pues resulta que el que perpetró la *destacada* y ostensible *violencia radical* hacía lo mismo.

La actual distinción entre «guerras justas» y «guerras injustas»⁴, una cuestión que se retrotrae a la clásica pregunta por el *ius ad bellum*, el derecho a la guerra, puede servir también de ejemplo. Hay hoy muchos intelectuales que justifican esta lógica binaria de la violencia bélica⁵. La categoría de *guerra justa* abarca variedades como las de *guerra defensiva*, *guerra humanitaria* y, más recientemente, *guerra preventiva*. Pues bien, ¿no reaparece en este contexto la diferenciación entre violencia radical y violencia ordinaria? Una *guerra justa*, suele afirmar Walzer, obtiene el respaldo racional por la necesidad de evitar un sufrimiento insostenible. Se hace inminente cuando la gente se pregunta «¿Cuánto sufrimiento somos capaces de contemplar antes de intervenir?»⁶. Así, pues —se infiere— la razón debe intervenir cuando la violencia de extramuros se hace *radical*, provocando una repulsa inconceptualizable. Ahora bien, hay que replicar que, al unísono, esa misma razón se exime, una vez más, de reconocer su propia *sinrazón*. En primer lugar, porque utiliza una terminología que vale también para dar carta blanca al sabotaje institucionalizado. Baste extraer de una larguísima lista que, por ejemplo, la destrucción de pueblos enteros de Vietnam fue denominada por los Estados Unidos «operación de paz», o que la invasión de Panamá, que supuso la muerte de miles de víctimas en el intento de arrestar a un jefe de estado, recibió el nombre de «Causa Justa»⁷. En segundo lugar, porque esta percepción de *violencia radical* porta a la espalda la simultánea producción de otras violencias que, sepultadas en el olvido, terminan diluyéndose en opaca *violencia ordinaria*. Como señala Chomsky acradamente, los ataques aéreos, por ejemplo, a Kosovo bastaron para justificar al Senado estadounidense en su empresa dirigida a paralizar decenas de miles de dólares de ayudas previstas para asistencia en

lugares conflictivos de África. En la misma ocasión, el Cuerpo Médico Internacional tuvo que suspender sus proyectos a Angola, pues recaudó 5 millones de dólares para Kosovo pero fue incapaz de obtener ayuda de 1,5 millones para Angola, donde 1.600.000 desplazados estaban en peligro de morir de hambre⁸.

Hacer frente a la injusticia y al sufrimiento que genera la civilización occidental a través de estos procesos de segregación, exclusión, dominio silencioso, exige el despliegue de una crítica *socio-política*, dirigida a desenmascarar los instrumentos de esa *razón* que con tanta devoción y sublimidad utiliza como artillería en el mundo globalizado; entre ellos, como se verá, los filamentos del capital, el testarudo neoliberalismo, la racionalización técnica. Pero esa labor de desmoronamiento debe ir acompañada de una *crítica ontológica*, dirigida a los presupuestos de la *experiencia occidental del mundo*, pues instrumentos como los mencionados han conformado hoy un modo de vida y se confunden con él. Se han instalado en la existencia misma, tienden a convertirse en *violencia ordinaria*, cada vez más imperceptible. Su intensidad amenaza con doblegar la excentricidad interrogante, con extirpar el extrañamiento. Ahora bien, la crítica de esta *experiencia ontológica* no puede diluirse en la simple promoción de *pasiones positivas*. La exhumación, por ejemplo, de la herencia humanitarista mediante la reivindicación de la *pietas* como antídoto constituye una ingenua ilusión. Ya en su sentido más lábil, la *piEDAD*, en cuanto *disponibilidad* respecto al otro, se muestra a todas luces insuficiente, pues presupone aceptar las condiciones materiales de existencia de la sociedad actual. Es loable, hay que reconocerlo, la actividad comprometida del que ayuda al otro en su menesterosidad. Pero no debe convertirse en símbolo de la genuina acción crítica, sino reconocerse, dentro de sus límites, como paliativo transitorio mientras se prepara el derrumbe de las bases mismas en las que se genera la miseria, es decir, todos los procesos que, como el del capital, intervienen en la *organización del vacío* y de la *apariencia* en la sociedad estacionaria. Ése sería realmente el *acontecimiento en su porvenir* que se podría ofrecer al otro. Si la *disponibilidad* no tiene por base esta crítica radical, se transforma en simple compasión. Mientras el dominio inadvertido y la violencia ordinaria continúen su trabajo, la compasión, aun en su noble sentido latino de *pader-con*, será una propensión vinculada inextricablemente a la de la autoprotección. Pues en tales circunstancias el deseo de disminuir el sufrimiento del otro se ve tácita y paradójicamente ligado al de eliminar el *peligro* que éste representa. El que sufre provoca, por un lado, la necesidad de nuestra atención. Por otro, sin embargo, es per-

cibido como sujeto, colectivo o muchedumbre que, de alguna forma, altera nuestra existencia, reacia a reconocer su propia locura. Como solución de compromiso entre ambos extremos se le aplica una dulce excomunión: se lo integra a condición de aislarlo. Se trata de prodigarle una ayuda a la medida del propio punto de vista, al mismo tiempo que se cierran oídos a su demanda radical, potencialmente crítica. Se le busca entonces acomodo en un lugar apartado dentro de nuestra estancia. Del mismo modo que en un pequeño colectivo se le permite la presencia al que, desde su núcleo dominante, resulta *excéntrico*, pero no se cuenta con él en las decisiones fundamentales y se ignoran sus propios proyectos, en el teatro mundial Occidente aplica generosidad allí donde puede esperar un sumiso silencio y le es factible crear una cautelosa lejanía. La compasión cumple su cometido al mismo tiempo que, precisamente, aísla y aleja al compadecido. Nos compadecemos del pobre o del que llamamos *enajenado mental*, pero no queremos presenciar sus *feos modales* ni sus modos de vida: nos inquietan. Nos compadecemos del que está en el desasosiego, pero tenemos horror a su mundo de cristal. Ellos amenazan nuestra luminosa razón. El miserable, el *enfermo mental* y el crítico potencial forman, así, una misma horda, a la que hay que cuidar y apartar.

Pero incluso en el sentido latino más vigoroso del término *piEDAD*, en cuanto «respeto», «veneración», «reconocimiento», esta *pasión* no es buena candidata en la lucha contra la excomunión. Pues lo que se venera, respeta o reconoce es aquello que se es capaz de «ver». El *punto ciego* que opera en la mirada oscurece a todo un sector del propio cuerpo colectivo. En este caso, la exclusión no coincide con aquella que rinde efectos en el interior de la acción emprendida contra el dolor manifiesto. Es, más bien, la producción de un dolor consistente en la nuda invisibilidad. El hombre piadoso de la sociedad estacionaria es, al mismo tiempo y a pesar de todas sus buenas intenciones, un impío, porque no venera ni respeta, e incluso *crea*, sin saberlo, una extensa gama de existencia *excedentaria*: la de aquellos que simplemente pasan por la vida sin ser vistos ni oídos, como un excedente ignoto de la *productividad pasional*.

En definitiva, la pasión inter-subjetiva, por sí misma, no sólo constituye un mero bálsamo o paliativo del sufrimiento, sino que genera su propia negación. Y es que no se puede comenzar con ella en la crítica ontológica de la sociedad. Esta crítica debe ir dirigida, antes de nada, a las condiciones reales de existencia. Es en el enfrentamiento con el mundo donde cabe esperar el surgimiento de *afecciones* transformadoras. Las afecciones no son ya las pasiones, sino su fondo intensivo de fuerzas, respecto a las cuales éstas se forjan como un

efecto de superficie. Las afecciones son modos reales de *ser afectado* por el mundo, de recibir el *impacto* de y en la exterioridad, tanto en cuanto *gesta* o *fuerza significativa* como en la forma de *potencia operante*. Para ello, no hay más remedio que el *salto* hacia el caudal de problemas en movimiento en que consiste la exterioridad errática.

Esta exigencia del acontecimiento real confronta al hombre consigo mismo y lo sitúa ante el reto de lo que, empleando la metáfora ya sugerida, podríamos llamar *existencia cenital*. La experiencia trágica de la locura no puede dejar de suscitar, para aquel que la comprende, la llamada a una actitud heroica. El *augere*, la acción que acrecienta el mundo y la potencia operante, encontrará siempre una barrera allí donde la locura supuesta en la condición situada del ser humano es abandonada a su propio movimiento. A pesar de su productividad, este *punto ciego* constituye un peligro para el «entre» de las relaciones humanas. Como *sombra* que acompaña en el camino, proyectada a la luz de la praxis, puede —ya se señaló— *ensombrecer* al otro. En tal situación, cabe continuamente la posibilidad de desviarla hacia otro lugar. Algo así sólo es posible si cada hombre, cada pueblo, cada época, adquiere la fuerza suficiente como para reconocer la posibilidad de la sinrazón en *su propia cordura*. Este acto abre una autorreferencialidad problematizante que necesita el acopio de una gran dosis de valentía. Coloca a cada vida en guerra consigo misma, de manera que el extrañamiento llega a ser experimentado ante el propio campo de juego. Una posibilidad así siempre está reclamada, vivamente supuesta en la propia vida. El ser errático no es, de un modo trivial, el que anda de un lado para otro, sino el que porta su excentricidad extrañante en todo momento. El devenir errático no debe confundirse con el traslado físico en el espacio o el tiempo. Es el viaje intensivo, anterior a toda explicitación en el plano de la *extensio*. Siendo esto así, no hay nada en el hábitat «interior» de un individuo o de una forma de vida en común que pueda sustraerse, por principio, a esta potencia excéntrica. *Cómo se es ya* es más profundamente extraño a la luz del autodistanciamiento que los otros y que el mundo, pues incluye ya el modo en que éstos hacen su gesta en el propio espacio intensivo. Quizás sea por ello el más difícil ejercicio de erraticidad el que acontece en el seno de una historia personal o colectiva, pues la instala problemáticamente ante la posición interrogante que ella misma involucra. Constituye el surgimiento de una interrogación en la que la instancia que inquiere y la que es destacada como enigma son la misma: una unidad discordante de dos caras en distinción real. El abismo ante el que es colocada la existencia es, en este caso, tan radical, que produce auténtico pavor, pues suspende la seguridad de

un yo, del propio fondo, del propio rostro. Esta vuelta sobre sí, anticartesiana por excelencia, pues no se conduce por la búsqueda de certeza sino por el testimonio de una incertidumbre sin resistencia posible, es quizás el más horroroso de los desafíos que la naturaleza ha colocado en el hombre. Le obliga a contemplar su propia nada. Pero, además, lo pone en una situación en la que puede hacerse cargo de su impiedad indisponible. Edipo es el hombre que quiere saber, intérprete vencedor de la esfinge. Sin embargo llega a conocer lo que él mismo ha sido con un espanto incalculable: un parricida que entra en nupcias con su madre. Lo que el adivino le espeta es una llamada a reconocer el punto ciego de toda vida: «Y anuncio porque me injurias de ciego: tu ves, pero aunque ves no ves qué profundo has caído». En vano intenta Yocasta hacer que vuelva a la segura ignorancia que ayuda a vivir. Él no se deja seducir por la tentación de disimular la verdad: «He de mirarla cara a cara y sin velos». Cuando se le manifiesta desnuda se arranca los ojos porque no ha sabido ver. El coro murmulla la experiencia que la excentricidad extrañante despierta cuando es dirigida a uno mismo: «Sois semejantes a la nada, generaciones de mortales». El héroe trágico no se detiene ante la sospecha de esta nada. Por el contrario, la prefiere a vivir en la ilusión.

Antes de arrancarse los ojos, la actitud heroica puede lanzarse a una empresa imposible de culminar pero deseable por sí misma en su infinitud: la de trabajar con la propia locura. Ésta, como se ha dicho, es ineliminable, pero la sombra que genera, de acuerdo con nuestra metáfora, puede ser desplazada, por medio de un posicionamiento en el mundo capaz de conducirla al límite en que pudiese recaer sobre uno mismo. Ese límite es la hora del cenit, cuando el hemisferio celeste corresponde verticalmente al lugar que se ocupa en la tierra. Exigirse a sí mismo tal exceso, vivir en la persistente tensión hacia un límite como éste, es un mandato incondicional de la fortaleza. No una presunta razón pura, sino la potencia del existir, en la franca *impureza* del devenir, del aquí y ahora, dicta en este movimiento una ley al comportamiento. «Que la sombra de mi locura recaiga exclusivamente sobre mí», una exigencia infinita, lo suficientemente ambiciosa como para fundarse en el deseo de *mantenerse en sí*, de *sostenerse sobre sí*, a pesar de sí... «ser capaz de mí»: ése es un verdadero imperativo para la voluntad. Tarea del *hombre cenital*, de imposible cumplimiento, porque en la existencia no hay un cielo de luz, sino oblicuidad permanente. Tarea con necesidad propia, exigida por el experimentarse ineludiblemente en la forma de existencia del arco tendido. En la decadente cultura estacionaria de Occidente el hombre cenital es ya casi una leyenda o un ser en extinción.

— *Qué dramático te has puesto. No creo que ese tipo, el cenital, escasee tanto como piensas.*

— *No, no. No digo que no haya individuos así. Los hay a montones. Lo que pasa es que se extinguen de otra manera: el tejido social o bien los integra aislándolos o bien los expulsa a ese reino de invisibilidad del que he hablado. Si cabe esperar que el arco tendido arroje su flecha alguna vez es por esta muchedumbre, aislada o invisible, no de los que gozan de tanta compañía y luminosidad.*

— *Como no me pongas un ejemplo, no termino de pillarlo.*

— *El 11 de septiembre y la caída de las Torres Gemelas. ¿Correspondió a ese horror el presidente de Estados Unidos y toda la horda de sicarios que lo acompañan con la actitud heroica del hombre cenital? ¿Fueron capaces de interrogarse si, por un azar, su propio punto ciego había concurrido en semejante acontecimiento? ¿Se preguntaron si, tal vez, ellos mismos produjeron al terrorista? De hecho, lo adiestraron mucho antes. De hecho, su arrogante posición en el mundo viene ensombreciendo a muchísimos.*

— *Bueno, eso ocurre en la cúspide. Bastaría desplazar a esos energúmenos del poder.*

— *¿Se te ha olvidado que lo que se llama «cúspide» es sólo la superficie más elevada de una red de fuercecitas en movimiento? Si lo deseas, te pongo un ejemplo que me puede costar muchos disgustos (desde los otros) y mucho dolor (si me miro a mí mismo), siendo yo parte de él. Está a la luz del día que en la mayoría de los departamentos universitarios y de los equipos docentes de los centros de enseñanzas medias surgen una y otra vez guerras intestinas, aquí en España. ¿Crees que una mayoría de personas en existencia cenital podría conducirse de esa manera? ¿No te parece que cada uno de los diversos bandos en pugna es incapaz de mirar su propia locura porque carece de la suficiente fortaleza como para querer más allá de sí mismo?*

— *No sigas, no sigas.*

— *Es mejor, sí.*

2

Al hablar de silencio, del silencio que acompaña a todo acontecimiento, sería necesario preguntar si opera tal y como lo piensa J. Derrida.

— *¿Ya vas de nuevo a la cuestión académica?*

— *Creo que no te convenceré nunca sobre este punto. Derrida nos ha salido al encuentro. Y como lo que este gran pensador del siglo xx ha dicho y sigue resonando no es en absoluto banal (en contra de aque-*