EL INTELECTUAL Y LA VIOLENCIA

POR

SANTIAGO GONZALEZ NORIEGA

Ce qui vient au monde pour ne rien troubler ne mérite ni égards ni patience.

RENÉ CHAR

La comunicación de las formas superiores de cultura —filosofía, música, religión, artes plásticas—, su difusión entre los más grandes grupos, ha sido desde siempre asegurada, y lo es hoy de modo creciente, por un buen número de *profesionales de la cultura* —críticos, profesores, ensayistas, periodistas—, cuya actividad, en decir de Antonio Gramsci (1), ha tenido su expresión paradigmática en el clero y en su capacidad para mantener en la Iglesia el difícil equilibrio entre los más refinados artistas e intelectuales y los hombres más simples. De la específica y difícil situación actual de estos profesionales de la cultura, de estos «intelectuales», pues con tal término se les conoce más frecuentemente, quisiéramos ocuparnos ahora; a fin de caracterizar su situación en la época presente, tomaremos como hilo conductor su actitud ante el fenómeno de la violencia, con la esperanza de continuar la investigación, si hay lugar y ocasión para ello, considerando la cuestión del sentido del placer, tal y como es abordada por el intelectual, y esto con el previo propósito de orientarnos a la elucidación del concepto de «actitud crítica», concepto que aparece como resultado, resumen y compendio de las peculiaridades del intelectual contemporáneo. La exigencia de resumir en las escasas páginas de un artículo algunas reflexiones sobre el tema, la necesidad de remitirlas a una realidad exterior a las mismas —cosa más como *causa*, asunto o pretexto, que como algo acabado, concluso y netamente definido— fuerzan a crear un tipo ideal que bien podríamos denominar «intelectual progresista» —entidad ficticia, mas no vana— con el fin de agrupar los diferentes rasgos que, reunidos, han de componer nuestra descripción.

Aclaremos la denominación «intelectual progresista»; el calificativo «progresista», más que caracterizar a nuestro tipo ideal con la expre-

(1) En su obra «El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce», *Obras escogidas*, tomo I, Buenos Aires, Lautaro, 1958, pp. 11-28.

sión, si bien aún en uso, manida y caduca de «hombre de izquierdas», pretende significar sencillamente que no nos ocuparemos aquí de aquellos que habiendo tenido la desgracia de nacer algún tiempo después del suyo propio, no alcanzan a acompañar a aquel en que, con retraso, viven, ni siquiera al entierro y funeral de sus errores. El término «intelectual», no por más consonante menos grave y solemne, se refiere y aplica aquí a los que, desde Platón y Cristo para acá y con el nombre de clérigos o profesores de filosofía (o, incluso, con el de comisarios políticos, pues ésta viene a ser la última derivación del socratismo), han tenido que cargar sobre sus espaldas con la dura ocupación de administrar una verdad demasiado luminosa y difícil para el hombre, cumpliendo con su cometido en tal fiel custodia que muchas veces se podría creer que lo único importante en esta verdad es el que sea guardada y preservada, aunque no sea compartida, realizando su labor con tanto celo y cuidado que, al término, viene a ser más importante la defensa que lo defendido, quedando de éste únicamente el recuerdo de que una vez, en otros tiempos y por razones caídas ya en el olvido, hubo de ser guardado. Ante la empresa de conformar al ideal una realidad externa y hostil, ha sido desde siempre la vida del intelectual indecisión perpetua entre el seco y áspero ideal que había de ser conservado a toda costa y el mundo lejano que no cesaba de tentarle con su desbordante y polimorfa variedad; en esta indecisión ha vivido con la esperanza continuamente renovada de un acuerdo que pusiera fin a la escisión entre él y el cosmos. Antes de seguir adelante, conviene aludir de modo más preciso a la relación entre el intelectual y el ideal.

La existencia dividida del intelectual es la manifestación (o fenómeno) de la escisión, en él operada, entre el ideal, benéfico, pero no amable, y la riqueza inagotable de la vida. El intelectual se ha mantenido siempre oscilando entre un mundo degradado y un ideal cruel, permaneciendo en una condena del mundo, que después de rechazarlo lo acoge de nuevo como mero objeto para su saber o su acción, como cosa sometida a una interminable transformación que no consigue sino alejar y separar lo que pretendía unificar, haciendo cada vez más inhóspita la tierra que pretendiera habitar. El mundo es opuesto a lo absoluto (2), mientras que el ideal es afirmado como siendo lo verdadero y lo real; pero esta operación se consuma al precio de la más radical repulsa de la temporalidad, pues si lo que verdaderamente es ha sido ya, se ha manifestado y ha sido conocido de los hombres, todo

(2) San Agustín opone ya netamente el amor del mundo al conocimiento de Dios en su *Tractatus in Johannis Evangelium*, Tract. III, cap. I, n. 11, Opera (Migne), t. III, col. 1.393.

cuanto pueda suceder no será sino puro no-ser; el advenir no alcanzará a reconciliarse con lo sido en la concreta forma de su despliegue histórico. El tiempo será puro destino extraño al espíritu (3), la temporalidad cruel condición para un ser que tiene su verdad en el antes o en el después, pero jamás en el ahora. La relación entre tiempo e idea habrá de dominar todo el pensamiento occidental.

Una contradicción permanente, una desgarrada herida, es la vida del intelectual. Por un lado, la sociedad en la cual vive le aparecerá como mercado para su trabajo, escenario público de su fama, lejano objeto de su crítica, infierno de sus penas, soledad de su amor despechado, límite de su querer sin freno, prisión de su libertad innominada o entrevista tan sólo por un instante; en todo caso, campo de acción para un individuo que, sometido a la división del trabajo, beneficiándose de ella, no sin señalar una y otra vez sus consecuencias, conocerá tan poco las leyes de bronce de la sociedad que únicamente podrá tener por *mal* la resistencia de lo real a la idea. Por otra parte, él, que querría reivindicar y recuperar para sí la vida toda, se ve obligado a colocar *en otra parte* su concreta y efectiva existencia, y a terminar negando el fundamento mismo de su ser, el tiempo. Que la inocencia sea colocada en la sociedad Arapesh, en algunos microgramos de un ácido o en un lugar donde alguna vez fue comida una manzana, su vida no dejará de aparecerle como algo ajeno; hasta le será vedado ver en la miseria que le rodea el miedo a algo más alto, en la agobiante banalidad la temerosa espera de un corazón que deja de latir súbitamente, pues la dimensión trágica de la existencia no será para él *destino,* que hasta el más cobarde, en su huida, honra y dignifica, y la vida será pura desgracia, degradación del ideal y ruina del mundo, deslealtad del hombre a la ley —sea ésta física, moral o social, poco importa—. Lo que efectivamente es fue ya alguna vez; está dejando de ser; será quizá un día, para otros niños, no éste que hoy jugaba con su madre alborozado, para otros que vendrán... más tarde; o, por último, es alcanzado mediante la mágica virtud de una droga que llena de pavor al que teme descubrir en ella lo que de más noble o más horrible presiente en sí mismo. Ni siquiera le queda el consuelo de una bien construida teodicea que diera razón de la disparidad entre los hombres, de alguna miserable enfermedad, de aquella mujer que no acudió a una cita. No cabe decir que el mundo es injusto, que la vida no es generosa consigo misma, o que un padre no amó lo bastante a su hijo allá en Judea. Resta el dolor; pero este inmenso sufrimiento de la

(3) «El tiempo se manifiesta, por tanto, como el destino y la necesidad del espíritu aún no acabado dentro de sí mismo.» G. W. F. HEGEL: «Phänomenologie des Geistes», *Philosophische Bibliothek* (Meiner), tomo 114, p. 558. Trad. cast. (Roces), p. 468. Trad. franc. (Hyppolite), tomo II, p. 305.

tierra no es otra cosa que dolor: no dolor que salva, que redime, que obliga al cambio o la mejora, que aguijonea y da espuelas sin cesar al espíritu, que preside el incesante cambio de las formas de la vida tan vivo él mismo como las olas del mar, que exige trabajo al intelecto, que grita la desarmonía del hombre con su prójimo o con su propio cuerpo; no, es éste, mucho más, el dolor del hedonista que quiere el placer, tan sólo el placer, para sí mismo; es éste un dolor que únicamente se sabe dolor. Pero este dolor y este sufrimiento generalizados, este malestar que la cultura no ha cesado de acrecentar, no dará cuenta de sí mismo, no buscará su redención en el perfeccionamiento —cumplimiento— de la idea; por el contrario, intentará mitigar el rigor de su crítica en la indeferencia respecto a lo en otro tiempo querido, pretenderá hallar causa y razón en la crueldad del mundo contemporáneo, afincándose legítimamente en la proclama de la culpabilidad de los otros y dando origen así a una consideración de la violencia que escaso parentesco tiene con las que en la historia la precedieron.

Como ya señalamos más arriba, el primer estadio, la primera estación en nuestra descripción ha de centrarse en la posición del intelectual tipo ante el fenómeno de la violencia. Esta —se nos dice en los medios modernos de información— está en todas partes, compartiendo su reino sobre la sociedad humana con la civilización, señora ésta muy libre de sospechas y de culpas. Se califican de «violentos» —sin más: violentos y nada más— hechos tan dispares como el asesinato del senador Kennedy y la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia, cierto tipo de viñetas frecuentes en las publicaciones infantiles y el sistema de misiles y antimisiles del equilibrio del terror; que un pacifista negro, Premio Nobel, defensor de la resistencia pasiva, sea asesinado por aquellos que desean la inclinación de los negros americanos por las formas extremas de terrorismo y guerrilla urbana como adecuado pretexto para ejercer sobre ellos una opresión aún más dura: *esto* es, simplemente, un hecho violento; que los dirigentes soviéticos tengan terror a la libre organización económica de sus satélites y a los jóvenes con vestidos de colores intensos, y que por esto y muchas cosas más —que ya todo se mete y cabe en el lote de lo que ha de ser sin más prohibido— invadan un país para detener a los abonados a algunas revistas literarias: *esto,* se nos dice, es algo simplemente violento. De la violencia de lo que no es así «violento» nada se dice; nada se cuenta acerca de la violencia de tiempos pasados, de la violencia «necesaria»: todo lo más se la llama potro de tortura, hambre sin fin, hoguera, jornada laboral de catorce horas, indiscutible autoridad de la doctrina aristotélica del movimiento. De los estudiantes tiroteados por haberse rebelado por no saben qué razón *(y contra todo)*

ni se habla. Y es ante estos hechos, a partir de la consideración de estos hechos, como ha de preguntarse al intelectual qué piensa, qué exige, qué censura, qué reprueba, por qué lo reprueba, y, sobre todo, qué piensa... si es que piensa.

Raoul Vaneigem recuerda en su reciente libro *Traité de savoir-vivre a l'usage des jeunes générations* (4) —al que este escrito debe más que su impulso inicial— cómo el colonialismo salvó durante años la «mala conciencia» de la izquierda occidental. La violencia colonialista ha sido, y en su forma imperialista más extrema, continúa siendo el prototipo mismo de la violencia. Se torturaba ayer en un cuartucho de Argel, se bombardea hoy una aldea próxima a Hué: la violencia es aquí inmediatamente física —piel chamuscada, carne desgarrada por la metralla, foco que nunca termina de apagarse— y tiene la forma de un desprecio por el hombre, en lo que éste aprecia de modo más primario, la integridad de su propio cuerpo. Es ésta una violencia inequívoca y rotunda, neta y clara; ocurre en puntos muy concretos, perfectamente localizables en un mapa, en ciudades cuyos nombres es posible encontrar en los diccionarios, en ciudades de nombres sonoros que evocan una lámina de algún libro de estampas visto cuando se era niño, en ciudades cuyos nombres monosilábicos recuerdan la barroca figura de un emperador que luchó contra los mongoles cuando en Europa se construía la catedral de Colonia y un monje ilustraba paciente y concienzudamente el «Apocalipsis». Se está informando de que es posible ejercer violencia de modos bien distintos a los arriba señalados: alguna vez, en época de verano, es noticia periodística, junto a la serpiente de un lago inglés, la desaparición de las culturas indígenas del Mato Grosso, o se sabe del poder de la publicidad por la lectura de una obra de Packard. Pero tales hechos no conmueven fuertemente la conciencia del intelectual: son menos graves, menos cruentos, menos llamativos, las más de las veces la historia puede esperar. Parece como si nada pudiese ser puesto en comparación con acontecimientos tan graves como la guerra o la tortura, como si ninguna injusticia pudiera pretender ser pregonada entre tanto se den hechos semejantes.

La preocupación del hombre de izquierdas por estos remotos acontecimientos reviste muchas veces la forma de inquietud moral y puede expresarse como reprobación de lo injusto o de lo indigno. Pero los objetos de tal inquietud le son, en último término, distantes e incluso ajenos, su inquietud tiene por ello la forma de una desarraigada inquietud: no conoce a los hombres que son objeto de tales persecuciones y, con seguridad, no los conocerá en el futuro, tampoco tiene demasiados intereses en común con aquellos cuyo dolor pretenderá com-

(4) París, Gallimard, 1967.

partir en la protesta o en la manifestación, en la organización de una exposición fotográfica o en el simple préstamo de un libro. Mientras que el intelectual europeo o americano gustará de los films de Losey o de las esculturas de Moore, es muy probable que el hombre con el que se cree tan vinculado prefiera a estas obras algún mural exaltando la productividad en el trabajo colectivo, cuando el intelectual se inquiete por los problemas de la comunicación intersubjetiva o por los límites que imponga a la libertad personal la institución de la pareja conyugal, aquel aceptará quizá dócilmente las indicaciones de su responsable político sobre el control de natalidad, cuando no acomode su elección de pareja al complicado sistema de parentesco Murngin; un folleto resumiendo las tesis de Stalin —relaciones entre la materia, el espíritu, la sociedad y la historia, todo en quince páginas— será antepuesto a los sutiles escritos de T. W. Adorno; y es poco probable que cierto gusto por las lujosas comedias musicales de Stanley Donen fuese bien comprendido por un campesino pakistaní. Entre el intelectual europeo y el campesino argelino o el cargador negro de Chicago bien poco hay en común, sin embargo escuchando a aquél fácilmente podría pensarse a veces que su vida se juega no en una biblioteca de Oxford, sino en una granja de Zambia, podría creerse que entre ambos la proximidad de problemas e intereses es indiscutible. Sin embargo, hemos de preguntarnos de nuevo, ¿qué pasa con la violencia? ¿Qué es lo que hace que ésta sea buscada y encontrada, denunciada y puesta de manifiesto por el intelectual occidental justamente en los lugares más remotos y en las ocasiones más extremosas? ¿Por qué razón tiene ésta ya su geografía y su infierno? ¿Queda por ello exculpada e inocente el resto de la sociedad? Y, si no es así, ¿por qué tienen tal precedencia estas formas extremas de violencia?

Nos hemos acostumbrado a una cierta ración de información, nos hemos habituado a la noticia, o, más bien, nos hemos adicionado a lo renovadamente novedoso. De esta «avidez de novedades» es buena prueba, y clara muestra, este moderno concepto de violencia, tan unánimemente compartido por los más diversos sectores de la información y de la opinión. Es esta violencia un acaecer diario, puntualmente cotidiano. Es esta violencia, como todo aquello que es subsumido en los descarnados conceptos de la ética tradicional —conceptos compartidos de uno y otro lado de los bloques—, algo abstracto cuando pretende ser concreto, algo concreto y plenamente singular allí donde más abstracto se querría. La asimilación de *lo concreto* a lo inmediato y singular opera aquí reduciendo la historia a una serie de precisas instantáneas: un negro, tal negro, de tal nombre, es golpeado en un pueblo, en tal pueblo, de Alabama. Sucede en un aquí y un ahora, en un puente de Stan-

leyville y a una hora determinada del meridiano de Greenwich o Nueva York, y es aquí, donde el objeto se pretende más concreto, donde es, precisamente, más abstracto; su contenido no es otro que el de un aquí y un ahora universales que se repetirán mañana en las columnas de política internacional, en nuevos paisajes y con nuevos personajes, para que este espacio atemporal y este tiempo de ninguna parte —gran teatro del mundo, infamia condenable o maniobra táctica— den pábulo a la estéril indignación de cada día: nuestro alimento cotidiano. Y cuando el mismo pensamiento que atenazado por lo concreto es incapaz de trascender el parte de guerra o la foto atroz —que, dicho sea de paso, servirá tan sólo para aumentar la venta de un semanario ilustrado— pretenda juzgar estos hechos demostrará de nuevo su propia impotencia e incapacidad al no poder decir de esta violencia otra cosa que lo que cabría decir de los muertos de una batalla de Alejandro o de la víctima de la flecha envenenada de un jíbaro: crimen, pecado, falta, transgresión de la ley, negación del hombre, lucha del hombre contra el hombre. El «caso» en cuestión será ejemplo de algo, apartamiento de un ideal: el ingrávido sonido de una palabra por encima de unos ojos que se cierran para siempre. Queríamos decir lo más concreto y nos quedamos con el marco mil veces repetido de una escena ciega y sin sentido, queríamos expresar lo que, por encima de lo espacio-temporalmente contingente, había *en verdad* sucedido y no podemos retener sino unas palabras mil veces pronunciadas, bien pobres ante un solo minuto de la vida de un ser humano, y que, con todo, hemos de tener por más valiosas o reales que siglos de historia, palabras que, además, convierten la historia misma en una procesión de ciegos guiada a su vez por un ciego, esta procesión que pintara Brueghel en intenso grito —su grito *ante* Dios, pero su grito *a* Dios.

El examen de este concepto de violencia —cuyo uso ha sido preciso generalizar, cuyo empleo ha sido preciso simplificar— nos ofrece ya algunas conclusiones, por cierto, y no por acaso, contradictorias con la imagen inicial. Digamos ahora esta contradicción para que lo paradójico se resuelva en sí mismo, para que los opuestos saquen de la fuerza de su oposición el remedio de su disparidad, para que el combate heraclíteo —rey y señor— prevalezca ante toda cosa singular. Lo que en un primer momento parecía más próximo e inmediato a la sensibilidad moral del intelectual resulta ahora ser lejano y remoto, lo que primero fue indignación ante lo hecho a otro se vuelve pregunta por lo que a él se le hace, lo que parecía garantizar la concreción del hecho violento se convierte en la abstracción del «en ningún lugar y en ningún tiempo» —según nos parece justo denominar este lugar que es cualquiera excepto «aquí» y este tiempo que es tan sólo el de una fecha—,

y, por último, frente al dolor de nervios y huesos quebrados, el crítico social no puede oponer sino unos cuantos vocablos sin vida al «hombre que es triste, tose... que es lóbrego mamífero y se peina» (5), al hombre que recorre de modo siempre nuevo el camino del nacer al morir, que nombra de modo siempre nuevo el mar y el monte, que hace girar de modo siempre nuevo la rueda de los días de que su vida se compone, como si fuera —porque lo es— cada vez la vez primera en la historia del mundo. Se diría además que, para el intelectual, la violencia, esa esencia pura de las sociedades históricas, es algo que admite gradación, algo susceptible de presentarse, en sí misma, como siendo *más* o *menos* violencia. Cabe, pues, preguntar de nuevo: ¿por qué ha de ir tan lejos el «intelectual progresista» hasta encontrar objetos dignos de su ira?, ¿por qué lo que destruye y cercena su libertad, lo que mata y aniquila las potencialidades de su propia existencia no produce en él cólera de fuerza equiparable a la que en él suscita la compasión ante el sufrimiento ajeno?, ¿tiene, acaso, el sentimiento de la violencia que contra él se ejerce y ejercita?, y, sobre toda otra consideración, ¿cómo es posible que, en la conciencia de este hombre de izquierdas ideal, hayan llegado a oponerse al hombre histórico y a la íntegra plenitud de las formas en que éste se realiza a lo largo del, ancho, tiempo, un ideal vacío y un tiempo deshabitado y numerable?

Los avatares de la vida, de la subsistencia, del intelectual a partir de 1945 están íntimamente ligados a su progresiva insensibilización ante la violencia, ante la diaria violencia que el colectivo social ejerce sobre él en la mayor variedad de formas: un anuncio interpuesto ante la mirada; un tímido apretón de manos; la obra de un colega que no cabe reconocer, sino envidiar, porque el colega es también y ante todo un competidor; el champán que hace la unidad de la familia, a más de burbujas; una mirada que se cruza un instante con la nuestra para perderse luego, por falta de valor o de una convención adecuada, en la muchedumbre urbana e indiferente; mil siluetas de mujer, mil, y el deseo perdido que renueva en la somnolencia del que dormita en un vagón de metro la insaciable apetencia del que no tiene la fuerza y la paciencia de amar (6). La relación a la autoridad toma la forma de una transmisión de humillaciones de superior a inferior, se es humillado para tener derecho a humillar; la relación a los objetos oscila entre el «refinamiento», esa libertad del consumidor, y el sometimiento

---

(5) CÉSAR VALLEJO: *Poemas humanos*, Buenos Aires, Losada, Col. Universal, página 37.

(6) Si exceptuamos obras como la *Critique de la vie quotidienne*, de HENRI LEFEBVRE, o los análisis de la revista *Internationale situationniste*, bien poco se ha hecho en la crítica progresista a fin de obtener una adecuada comprensión de este «nivel de cotidianidad» de la existencia.

a los dictados de la publicidad; la «meta de finalidad» central parece ser la adquisición de un *status* que me permita comprar la serie de objetos que me definirán frente a los otros como disfrutando de la posesión de los objetos que conferirán a su poseedor tal *status*. El hombre llega a ser la imagen repetida indefinidamente por dos espejos paralelos de un sí mismo que no tiene otra consistencia que no sea la de su propia e indefinida repetición. La sociedad de consumo transforma poco a poco hasta la concepción del amor y la amistad. Parece como si para toda esta violencia no tuviese el intelectual capacidad perceptiva alguna (hablará, incluso, del «irrealismo» de Kafka). En nombre de un orden de urgencias que ni siquiera tiene la inteligencia de plantearse como tal se ha definido el mal y se ha circunscrito su dominio, mientras que la violencia no llega a adquirir el adjetivo, bien lúgubre en este uso, de «histórica» (7). El mal es, sobre todo, el mal que en otra parte hacen a otros. Y de estos otros se ocupa nuestro hombre no porque su vida se juegue mucho o poco con esas otras vidas, no por esto, sino porque nuestro hombre, en el fondo, es altruista. ¿Y quién es altruista? Pues bien, altruista es aquel que cree que él es distinto de los otros, que está separado de ellos, sin saber que los otros son *lo mismo que él*. Pero hay otros y *otros:* y el verdadero prójimo es uno mismo. La humanidad parece atravesar un largo período de su evolución en el curso del cual es frecuente que los hombres se destruyan entre sí en nombre de ideales diversamente empíreos y astrales, mientras lo mejor del hombre presente es aniquilado a fin de preteger para el hombre del futuro lo más valioso de lo adquirido en el pasado. Por todas partes prevalece como rasgo distintivo de la relación del hombre con las cosas la primacía de la administración y ordenación de lo asegurado sobre el gusto gozoso del gasto de lo caduco en la construcción de lo nuevo; lo advenidero es o lo ya ocurrido o lo ya previsto y sometido al cálculo; la desesperante espera y el aplazamiento continuo han de sufrirse por lo futuro, por ese futuro que es el reino de las posibilidades no cumplidas y de las potencialidades no aprovechadas, y que en cuanto tal recuerda más que a otra cosa a ese sueño del que Freud dice al término de la *Traumdeutung* que «representándonos un deseo como realizado, nos lleva realmente al porvenir, pero este porvenir que el soñador toma como presente está formado por el deseo in-

(7) O cuando lo adquiere es de modo singularmente despreocupado: por ejemplo, de esto bien podemos poner la prolongada vigencia del mito de «el papel progresivo de las burguesías nacionales en el tercer mundo», a pesar de que el economista Charles Bettelheim había demostrado su inconsistencia en el caso concreto de la India (Cfr. su obra *L'Inde-indépendante*, París, Armand Colin, 1962).

destructible conforme al modelo del pasado» (8). Pero es preciso conferir sentido al sufrimiento y a la espera, la culpa, engendrándose a sí misma a partir de lo no consumado, pide sentencia justa para lo que se vive ya como castigo de no desear el deseo con suficiente fuerza. La conciencia del intelectual progresista se descubre así como «mala conciencia», como conciencia de la disparidad del mundo y de la idea que se resuelve en odio al mundo como forma de culto a la idea, como conciencia de que el hombre es tan sólo el proscenio donde tal disparidad se patentiza, por más que el dolor, *su* dolor, recuerde una y otra vez al hombre que es *su* vida lo que en cada minuto se juega en este teatro lleno de sombras, espectros y bufones dementes, cuya verdad ha descubierto con más rigor y expresado con mayor justicia Shakespeare que Lenin. Es preciso que esta vida no vivida sea otra cosa, cualquier otra cosa que no sea la pura aniquilación de la vida (9). Y, así, se puebla de perseguidores la historia política contemporánea; el inmenso dolor del mundo no es ciego, es algo querido *por alguien,* y querido precisamente *como dolor.* Se nombra así al otro contendiente en la escisión maniquea que permite, al tener la plena certeza de qué sea el mal, deducir luego el bien... por exclusión. El mal tiene nombres; éstos no son puestos en el lugar donde antes se decía destino —como quería Brecht—, sino que vienen a ocupar el mascarón que de la espléndida *moira* de los griegos ha ido confeccionándose poco a poco; y los nombres que al mal se dan son: burguesía, burocracia, poder, comunismo autoritario incluso. Por esta operación, la izquierda da a luz los por tanto tiempo incubados frutos del larvado paranoidismo que ha presidido su enfrentamiento al mundo.

Asistimos aquí a los últimos episodios de la liquidación del concepto tradicional de dominación, de señorío, expresión filosófica del proceso de disolución de la autoridad *en* la sociedad contemporánea. Al tiempo de la muerte de Dios y del subsiguiente «estado de no resolución respecto a Dios y los dioses» de que habla Heidegger (10), corresponde la desaparición del señor en y por el trabajo de la conciencia servil que se descubre en su lucha como la única conciencia efectiva: el señor, obra del deseo contenido del siervo, se esfuma de la «fenomenología del espíritu» al término del capítulo cuarto sin que nadie vuelva a

---

(8) SIGMUND FREUD: *Gesammelte Werke* (hrs. Anna Freud), Londres, Imago, 1940, tomos II/III, p. 642. *Obras completas,* Biblioteca Nueva, tomo I, p. 588.

(9) Véase, respecto de las relaciones entre dolor y destino, los *Hegel thelogische Jugendschriften* (Nohl), pp. 337-378 (una reedición inalterada ha sido publicada por Minerva Gmbh en Frankfurt/Main y en 1966). En la traducción francesa, parcial, de los escritos el texto indicado está en las páginas 139-140 *(L'esprit du christianisme et son destin,* París, Vrin, 1967).

(10) MARTIN HEIDEGGER: *Holzwege,* Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1950, p. 70. Trad. cast.: Buenos Aires, Losada, 1960, p. 68.

inquietarse por su suerte, y con toda razón; el amo es tan sólo lo que resulta suprimido *(aufgehoben)* por la servidumbre del siervo, devenida concepto de sí misma. El calvario de la concepción moderna de la denominación recibiría la denominación clínica de *dementia praecox paranoides* y tendría como anfiteatro y circo una mente a la que solemos ligar un nombre propio, el de Friedrich Nietzsche.

Que Nietzsche creyó firmemente que en algún lugar y en algún tiempo había habido señores es algo que toda su obra confirma; de que Nietzsche vivió toda su vida, y la fue muriendo, tentado por la idea de un Dios tan voluntad sin límites que no quisiera, o no pudiera, aceptar para sí la finitud y la muerte —la encarnación— es, aunque trágica, buena prueba la locura en que habría de pasar los últimos años de su vida; que Nietzsche era bien consciente de esta lucha que en él se libraba entre la entrega orgiástica a lo finito y la separación insalvable de lo infinito como voluntad que no contiene en sí, que excluye de sí, la manifestación —«Revelación» en el discurso teológico— es conclusión a la que parece legítimo el considerarse abocado; sin embargo, cabe plantear una última cuestión, y ha de hacerse: pero, *¿de quién es el poder?* Ante esta pregunta —aparentemente de tan fácil respuesta— Nietzsche duda largo tiempo: por una parte, el poder es de sí mismo y para sí mismo como «voluntad de voluntad», pero, por otra, el amo está seguro de su poder y asegurado en su poder. La posición nietzscheana respecto a la nominación, como origen de la palabra y palabra del origen, ilustra y precisa lo dicho. Escribe Nietzsche en *La genealogía de la moral* (11): «El derecho señorial a la nominación va tan lejos que es permisible comprender el origen mismo del lenguaje como un acto de autoridad: los señores han dicho "esto es así y así", han ligado un vocablo a cada objeto y acontecimiento, y se los han apropiado de esta manera.» Que el señor «tenga la palabra» en la nominación originaria más de lo que ésta tiene al sujeto que la profiere, en la operación de pronunciar lo que verdaderamente es, parece dudoso. Para Nietzsche, en esta nominación la palabra resulta ser una *presa* del señor, siendo así que es el señor quien resulta presa de la cosa, convertida así a su ser propio. Mas si la palabra se expresa a sí misma dando libertad a lo dicho, el hombre no podrá recuperarse a sí mismo a partir de esta palabra que lo produce si no es recogiendo lo dicho en el decir y aceptándose resueltamente como siendo el lugar, el ahí (12), de este decir. Pretender que el amo vaya a querer su propio ser de amo,

---

(11) F. NIETZSCHE: *Werke* (hrs. Karl Schlechta), Munich, Carl Hanser, 1966, tomo II, p. 773.

(12) ALEXANDRE KOJEVE desarrolla ampliamente la concepción hegeliana del hombre como ser-ahí del concepto en su obra *Introduction à la lecture de Hegel* (París, Gallimard, 1947).

y servir a éste su ser, vivir en la ilusión de que el hombre pueda retener para sí lo que de antemano no ponga al alcance de cualquier otro —en el concepto, el poema o el útil—, tal es la quiebra del poder, su falacia primordial, tal es también lo que origina el desesperado humanismo del feroz antihumanista Federico Nietzsche, sucumbiendo en la demencia a su «irresistible deseo de establecer contacto». De lo dicho importa retener dos cosas: que el poder, la voluntad, no es voluntad de nadie sino de ella misma y que la tentación de la voluntad pura —que no encierra en sí el límite *como siendo ella misma*— es la más alta y peligrosa tentación del espíritu, tentación que lleva al pensador vivo a buscar unos señores que fueran tales, a percibir su completa ausencia y a desesperar ante ella y sucumbir, al no poder ser socorrido ante esta terrenal ausencia como lo fuera Hölderlin por la ausencia de Dios (13).

Dentro de esta confianza en la efectividad de la existencia del señor, pero como si quisiera ser caricatura de lo arriba expuesto, se mueve parte de las opiniones políticas de la izquierda contemporánea. *Idéntica creencia en la existencia del señor, idéntica ensoñación de sus supuestos goces,* y a esto se añade una confianza en la posibilidad de adquirir el dominio de las artes señoriales, no ya comiendo el corazón del señor, sino apoderándose de los signos del señorío: riqueza y poder. Armadores griegos, estrellas de cine, banqueros famosos, artistas de moda, millonarios americanos, cantantes, nos proponen la vida verdadera y hasta, si es preciso, un nuevo tipo de automóvil sport. La existencia real del señor se vuelve pública y notoria, todos pueden saber en qué consiste, leerlo en los periódicos y semanarios, conocer incluso menudas incidencias: la última fiesta, el traje que tal mujer llevó puesto a ella, la lista completa de invitados, incluso. Parece como si el pensamiento de Nietzsche quisiera degradarse íntegramente antes de diluirse por completo en la ideología de la sociedad de consumo. El goce de la riqueza es conocido, su logro es propuesto a todos los hombres, y especialmente a aquellos de los que tanto y con tan grande interés y solicitud se habla en las actas del XX y XXII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. Si del goce que el trato con los objetos proporciona al que domina podemos tener una idea por la vida de los grandes burgueses —«las doscientas familias» y otras de diferentes Panteones—, del poder, de lo que el poder es, puede y representa, tenemos también claro ejemplo al alcance de la mano —al menos de la mano de los ciudadanos en cuyos países es posible adquirir la revista *Playboy,* donde se indica, a módico precio, qué ha de hacerse para

(13) «Y no necesita (el hombre) armas ni astucias entre tanto la ausencia (Fehl) de Dios le socorra», dice F. HÖLDERLIN en su poema «Vocación de poeta» (Sämtliche Werke, hrs. Friedrich Beissner, tomo 2,1, p. 48).

conseguir y gozar de las mujeres, los bienes por excelencia que dice Lévi-Strauss. Incluso la crítica anarquista del poder cede ante él en esa forma de respetarle y preservarle que consiste en verlo por todas partes como ajeno y maléfico, en considerar imposible la conciliación *(Versöhnung)* entre el hombre y la ley: la subjetividad se afirma como *yo* aislado allí donde llega a oponerse lo individual y la sociedad, no pudiendo ser concebida la libertad cómo proyecto comunitario (14).

El concepto de violencia al uso en buena parte de la intelectualidad progresista responde a la crisis de los valores democráticos e igualitarios propios a la burguesía en el período ascendente, valores que sirvieron de puntos de orientación y referencia al pensar crítico durante dos siglos, pero que son más útiles para desenvolverse en un tribunal de justicia que en los suburbios de una gran ciudad industrial. Tales valores democráticos han ido perdiendo contenido a partir del momento en que la revolución burguesa dio por terminado el interés de la filosofía en la reordenación de las estructuras; la liquidación de los mismos se efectúa hoy en una sociedad que parece haber perdido hasta la ilusión de un paraíso perdido y que tiende cada vez más a comprender la igualdad como el derecho de todo el mundo a contemplar la televisión varias horas al día, mientras resulta extraño el que alguna vez se haya luchado por el derecho a verse respetado en la integridad del propio ser.

El concepto de violencia al uso se apoya en una soterrada tentación por las formas de poder y dominio de las sociedades clasistas y en la específica presentación de estas formas en la sociedad industrial avanzada. Dado el carácter extremadamente valioso de lo proporcionado por tales formas a los individuos que de ellas se benefician, toda violencia represiva habrá de considerarse natural consecuencia de la bondad y apeticibilidad de las posiciones que detentan los grupos más favorecidos. La opinión del intelectual se escinde entre una condena moral de las manifestaciones extremas de opresión contra los más perjudicados en el reparto de bienes de consumo y una aceptación inconsciente de las finalidades que la sociedad de consumo ofrece al hombre moderno. La consideración cuantitativa de la violencia, más arriba expuesta, y las consiguientes actitudes de repulsa, reprobación, condena, etc. —independientemente de su función positiva—, corresponde a la aceptación de la progresiva banalización y uniformización de la vida cotidiana, esto es, de la vida sin más en todas y cada una de sus formas. La existencia del poderoso, del que tiene el poder, pre-

---

(14) De la filosofía de Max Stirner dice HENRI ARVON: «La liberté ne peut venir du dehors. Elle a sa source dans le for intime et dans la décision originale du Moi, elle réside au cœur de l'égoïsme» (en su obra *Aux sources de l'existentialisme*, Max Stirner, París, PUF, 1954, p. 102).

senta el modelo de una vida concebida en términos de una creciente disponibilidad de objetos: objetos opuestos entre sí en la competición de la moda que los hace viejos y caducos, en la carrera de la cualidad que los descualifica en el momento mismo en que son creados, en la lucha por el prestigio en la que o son meros instrumentos o son aniquilados en nuevos *potlach,* en la escenografía de la publicidad en la que, cual si fuesen personajes de auto sacramental, discurre su abstracto enfrentamiento (la cámara, que es la dicha conservada en el recuerdo imperecedero, hace frente al deportivo, abandono al vértigo de la velocidad y del instante). Bien lejos está esto de la disposición de tiempo libre para el cultivo del propio ser (la *humanitas)* o de la lucha por el prestigio que exige del otro el pleno reconocimiento.

Parece como si fuese difícil hasta el pensar el sentido positivo del consumo masivo, la posibilidad que para la especie humana representa la desaparición de la penuria (y esto a pesar de *One-dimensional man).* De la infinita frustración, del odio que toda renuncia a un deseo suscita parece no querer saber nada el intelectual. La satisfacción plena de las «necesidades naturales» del hombre parece ser una idea incómoda: si se satisfacen éstas, qué pasará. De la mutilación del que no ha tenido nunca ciertos deseos —del que ni siquiera ha sabido que *no* deseaba ver un buen cuadro, gozar del sol en verano, charlar un día entero con un amigo, detenerse a contemplar un árbol— no hay por qué interesarse. La concepción tanática de la técnica impera en todo lo operable y en todo lo susceptible de organización; la técnica, más que librar al hombre de la dependencia del cuerpo, ha de aniquilar tensiones, impedir que nazca otro deseo que no sea el de estar siempre buscando nuevos objetos.

Ante la creciente complejidad de la sociedad industrial avanzada ningún mito o ilusión puede ser tan perjudicial como el de la facilidad y simplicidad de los problemas. Con todo, no puede el pensar hacer otra cosa que indicaciones precisas: la «modernidad» es algo que cada cual ha de alcanzar por sí mismo, sin que nadie pueda tomar sobre sí la tarea de lograrla para otro. «Las palabras de los sabios —se dice en el *Eclesiastés* (12^{10})— son como aguijadas, o como estacas hincadas, puestas por un pastor para controlar el rebaño.»

SANTIAGO GONZÁLEZ NORIEGA
Sancho Dávila, 13, 6.º B
MADRID-2