

## LA REVOLUCION: ALGO DEMASIADO FUERTE

---

**La Revolución no está de moda. Su nombre produce sudores y temblores epilécticos. Los proyectos transformadores de la sociedad capitalista, clasista por definición, han sucumbido ante la dictadura del «aquí y ahora» impuesto por las clases dominantes. Frente a los objetivos de cambios radicales inspirados por un sistema de valores éticos, se levantan las talanqueras de una chata e interesada anomia.**

---

Por Juan Agudo

«El cinismo es el arte de decir lo que es, no lo que debe ser» (Oscar Wilde).

**S**in embargo, cuando se carece del arte necesario para ser suficientemente cínico, cuando el cinismo de uno no deja de ser la otra cara de la conciencia trágica, te ves en el dilema de optar, bien por enhebrar un discurso melodramático tejido de nostalgias excesivas, bien por la menos estrepitosa opción de —a la manera del «positivista feliz»— limitarnos a describir desapasionadamente, mas sin ánimo de burla, «lo que es el hecho».

En cualquier caso, lo que sigue no será más que el resultado de esa penosa y seguramente inútil tarea que consiste en repetir lo que otros ya han dicho y lo que todo el mundo sabe.

Por resumir, y para evitar el ingrato camino de retórica y citas a quienes tengan algo mejor que hacer, adelanto la conclusión: La Revolución, su solo nombre, es hoy algo demasiado fuerte. Suena a exageración, a exabrupto. ¿A quién le interesan ya las grandes palabras, los grandes discursos? La Verdad, los grandes metarrelatos han sido desacralizados, vanalizados, deshabitados poco a poco, en silencio. Frente a esa Verdad con mayúscula, un «saber aligerado de toda autoridad suprema (...), heterogeneidad y dispersión de los lenguajes, teorías flotantes...»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Guilles Lipovetsky «La era del vacío». Ed. Anagrama, pág. 115.



Vivimos más que nunca en el fugaz presente. Esa voluntad, tan típica de las revoluciones y de los revolucionarios, de instituir un corte brutal e irreversible entre pasado y presente-futuro no es actual. Han perdido vigencia — y esto es ya un lugar común — las interpretaciones lineal-progresistas de la Historia y los finales escatológicos a ellas asociados. ¿Quién cree ya en el progreso? La vivencia más común es justamente la de la quietud en medio de una desbordante sucesión de cambios. La noción de progreso, de raíz teológica, se ha secularizado hasta desaparecer, vaciada ya de todo contenido liberador, «y el progreso, privado del "hacia dónde" en la secularización, llega a ser también la disolución del concepto mismo de progreso»<sup>2</sup>.

Los militantes, los artistas, las vanguardias, todo esto ha perdido ya su virtud provocativa. Ortodoxias y heterodoxias carecen de sentido en un mundo donde coexisten pacíficamente tendencias contrarias. Todo vale, todo se cambia, todo se trueca en su contrario, todo fluye como en el río de Heráclito, hoy a mayor velocidad que nunca. El único valor universal es aquél que representa la mayor posibilidad de cambio, el dinero. Lo cual no quiere decir que hayan desaparecido los demás valores; permanecen, pero privados de su universalidad, reducidos al ámbito de la opinión, del gusto, de lo privado en definitiva. Se han convertido en valores «suaves».

Por lo demás, no es casual la proliferación de discursos sobre las diversas «muertes» contemporáneas — Dios, Valores, Revolución, Sujeto —. Toda esta necrofilia no es sino el correlato teórico de la liquidación social efectiva de esos objetos de pensamiento. Una vez más el filósofo aquí no es más que un notario rezagado (el buho de Minerva sigue volando sólo en el crepúsculo). Porque, puestos a hablar de la revolución, ¿cuál ha sido el destino de todas las revoluciones, de todas las luchas contra el sistema? Ocioso es recordarlo: «... en los países de gestión liberal o liberal avanzada, la transformación de esas luchas y sus órganos en reguladores del sistema; en los países comunistas, el retorno, bajo el nombre de marxismo, del modelo totalizador y de sus efectos totalitarios, con lo que las luchas en cuestión quedan sencillamente privadas del derecho a la existencia. Y en todas partes, con diferentes nombres, la crítica de la economía política y la crítica de la sociedad alienada que era su correlato se utilizan como elementos de la programación del sistema»<sup>3</sup>.

Y por si alguien alberga dudas razonables sobre esta mefistofélica capacidad del sistema para fagocitar incluso lo que, desde una perspectiva quizá demasiado ingenua, podría parecerle adverso, ahí va un dato curioso: «El Centro de Información sobre la Innovación Social, dirigido por H. Dougier y F. Bloch-Laine, tiene por función clasificar, analizar y difundir informaciones acerca de las nuevas experiencias de vida cotidiana (educación, salud, justicia, actividades culturales, urbanismo y arquitectura, etc.). Este banco de datos sobre las "prácticas alternativas" presta sus servicios a los órganos estatales encargados de hacer que la "sociedad civil" se convierta en sociedad civilizada: Comisariado del Plan, Secretariado de Acción Social, D.A.T.A.R.»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Gianni Vattimo. «El fin de la modernidad». Ed. Gedisa, pág. 15.

<sup>3</sup> F. Lyotard: «La condición posmoderna». Ed. Cátedra, Madrid, 1984, pág. 32-33.

<sup>4</sup> F. Lyotard, op. cit., pág. 37.



El «sistema» aparece así como una gran máquina cibernética capaz, hasta el momento al menos, de autorregularse utilizando en beneficio propio incluso sus mismos detritus. «La armonía de las necesidades y esperanzas de individuos o grupos con las funciones que asegura el sistema sólo es un componente adjunto de su funcionamiento, la verdadera fiabilidad del sistema, para lo que él mismo se programa como una máquina inteligente, es la optimización de la relación global de sus inputs con sus outputs, es decir, su performatividad. Incluso cuando cambian sus reglas y se producen innovaciones, incluso cuando sus disfunciones, como las huelgas, o las crisis, o el paro, o las revoluciones políticas, pueden hacer creer en una alternativa y levantar esperanzas, no se trata más que de reajustes internos y su resultado sólo puede ser la mejora de la "vida" del sistema»<sup>5</sup>.

Sabido esto, ¿de dónde puede venir la esperanza? En el momento en que los novísimos sepultureros han procedido a inhumar al propio «hombre», último cadáver moderno, ¿quién será ahora el sujeto revolucionario?, ¿quién será capaz hoy de redefinir ningún sujeto histórico, toda vez que los candidatos que han ido proponiéndose desde el decir y el proponer teleológico-histórico han sido, progresivamente, desenmascarados como falsos sujetos, ineficaces o ilegítimos?»<sup>6</sup>.

No, decididamente la revolución no está de moda. Y con esto no quiero decir que no pueda volver a estarlo; digo simplemente que, si de nuevo vuelve a escribirse, a tratarse sobre el tema, será así precisamente, como moda.

En todo caso —y perdón por la insistencia—, cualquier noticia sobre el asunto no será nueva. ¿Para qué este artículo?, ¿para qué esta revista? Uno, a medida que va manchando estas hojas de papel «razonablemente blancas», se siente ridículo en este circo de la hiperinformación, de la extrema y superflua locuacidad, cansado de tanta proliferación de textos para el olvido.

Pero, en fin, sigamos. Y ya que sigo, permítaseme una observación impertinente: No niego que tiene algo de aristocrático esa preocupación por las causas perdidas —eso sin sospechar que tras ella se esconda la preocupación por esa más elemental causa que es la de uno mismo—. Causa no menos perdida pero sí menos loable, pero no olviden los últimos liberadores que el sujeto al que se proponen defender de la deshumanización es el origen de ese proceso deshumanizador. ¿Hace falta recordar que es la propia raíz del humanismo la que lo hace imposible?

El origen de todas las variadas «pérdidas», de todos esos «olvidos» (Dios, Verdad, Razón legisladora, Historia, etc...) que configuran la vacuidad postmoderna, puede rastrearse, si se quiere, hasta en los mismos inicios del pensamiento occidental. En este sentido la sofística —Gorgias, Calicles, Protágoras, etc.— es postmoderna. El hombre medida de todas las cosas, en el límite lógico e histórico de su desarrollo, el hombre actual. Ese sujeto «débil», lábil y descentrado de esta época de eclecticismo cultural, de esta edad caleidoscópica

<sup>5</sup> F. Lyotard, op. cit., pág. 30.

<sup>6</sup> Eugenio Trias. «Los límites del mundo». Ed. Ariel, pág. 130.



pica de supermercado y autoservicio ético, ideológico, religioso, donde todo vale igual, acabadas ya los referentes transindividuales que legitimen cualquier opción por encima de las demás.

Desde entonces hasta hoy, de Atenas a Nueva York, no sería descabellado concluir que el camino de la razón ha resultado ser el sendero de su vaciamiento, de su desfondamiento como razón fundante, de su estrechamiento en mera razón instrumental o mesológica.

Veamos más en detalle este camino jalonado de tumbas.

## 1. OBITUARIO POSTMODERNO. ENTIERRO DE DIOS

Por centrarnos en la génesis moderna de este vaciamiento progresivo, digamos que esa razón que antes quiso ser utilizada como sierva de la teología resultó ser una criada respondona y acabó dominando a su ama para, después olvidarla entre los trastos del desván. Podría decirse que, en cierto modo, Dios resulta víctima de los propios intentos teológicos por querer demostrar racionalmente su necesidad. A Dios le quiere matar, como dijera Nietzsche, la «voluntad de verdad». Los caminos de la razón y la fe no iban a resultar confluyentes, como ya sabían los averroístas parisinos.

El criterio de demarcación, la frontera insalvable, será trazada, de forma definitiva, por Kant: «lo mínimo que puede exigirse es que todo se desarrolle con honradez al sopesar los fundamentos racionales de una mera especulación. La disputa de la razón acerca de las importantes cuestiones de Dios, de la inmortalidad (del alma) y de la libertad, o bien haría tiempo que se había resuelto, o bien llegaría muy pronto a su fin si se pudiera contar seguro con dicho mínimo». «... la suerte de todas las afirmaciones de la razón pura es ésta: ... rebasan las condiciones de toda experiencia posible, fuera de las cuales no se encuentra ninguna prueba de verdad». Esa incapacidad de la razón para hablar de lo divino, esa impotencia kantiana para superar el dualismo entre finitud e infinitud, no es irrelevante — como ya viera Hegel — como prefiguradora del nihilismo moderno, pues la creencia en la superioridad de la verdad sobre la no verdad se funda en la convicción de que el hombre pueda conocer las cosas «en sí mismas», lo cual, desde Kant se revela inviable.

Y lo dicho de Dios vale para todos los «ídola» que le sucedieron, v. g. el hombre y los diversos humanismos, dado que muerte de Dios y crisis del humanismo — y de las revoluciones a él asociadas — van parejas, en cuanto la muerte de aquél a manos de la razón no es sino el prólogo a la muerte del hombre, epitafio definitivo de todo pensamiento escatológico: «la muerte de Dios — momento culminante del final de la metafísica — es también de manera inseparable la crisis del humanismo. Dicho en otros términos: el hombre conserva la posición de "centro" de la realidad a que alude la concepción

<sup>7</sup> I. Kant. «K.R.V. A-750».

<sup>8</sup> I. Kant. «K.R.V. A-751».



corriente del humanismo sólo en virtud de una referencia a un Grund que lo afirma en este puesto. La tesis agustiniana según la cual Dios está más cerca de mí de lo que yo mismo estoy nunca fue la verdadera amenaza al humanismo sino que más bien le sirvió de apoyo, aún históricamente»<sup>9</sup>.

La obra de Hegel es quizá el último intento sistemático por restañar la esclerosis entre el ser y el deber ser, entre sujeto y objeto, entre individuo y estado. Pero el «sueño hegeliano del estado ético» no pasa de ser otro monstruo onírico que no consigue más que enajenar aún más a un sujeto integrado ahora a ese Leviatán todopoderoso en el que la Razón se hace Institución Total. Por lo demás, la historia entendida como cumplimiento del plan de la Razón puede ponerse también a cuenta de la historia teológica (y en este sentido también, en la medida en que anuncian un final reconciliado, la idea de progreso en Turgot, Condorcet, Comte y Marx), con el inconveniente, desde luego, de que el individuo concreto queda anónimo, ignorado, sin el consuelo que, al menos, le procuraba la teodicea tradicional: «... una Razón Astuta, inmanente al mundo, pero nunca idéntica ni identificada con nada concreto dentro de él, que está en Alejandro Magno y Napoleón sirviéndose de ellos, una Razón como la de Anaxágoras que lo domina todo y todo lo rodea, que en el fondo se ríe de todo porque no sabe reír desde su triste seriedad alemana»<sup>10</sup>.

## 2. SEGUNDO CADAVER: FUNERAL POR «EL PROGRESO»

Pues bien, es esta razón tan poco risueña, la razón del progreso, la que, desde Hegel, será encargada de mantener el «sentido», de alimentar la esperanza. El progreso se ofrece como mediador, intentando suturar la herida que abrió la propia razón. Pero ese progreso no deparaba una conciliación feliz y, fiel al logos crítico que lo inaugura, deviene quietud, regreso infinito, estancamiento en medio de una desbordante sucesión de cambios locales para que el Todo siga igual, idéntico a sí mismo. Y así «la felicidad tanto tiempo diferida al más allá de un mañana mejor se vuelve desesperanza, y el mismo esfuerzo que quería ver realizado el sueño de la razón no experimenta más que la tautología de su propio dolor»<sup>11</sup>. El progreso se revela ciego, vacío de finalidad, tedioso aún a pesar de su monótona velocidad. Ya nadie lo siente como revolucionario, como perturbador, sino, precisamente, como aquello que permite que las cosas sigan como están.

Disolución de la categoría de lo nuevo y de la categoría de superación. Esas categorías tan típicamente modernas carecen de actualidad. No es creíble una superación en el sentido histórico, en el sentido del progreso hegeliano, de la progresiva iluminación de la conciencia en la historia. No es posible tampoco en el sentido de la superación crítica de los límites que impuso la propia razón y que nos mantiene impotentes dentro de ese cerco irremediable.

<sup>9</sup> G. Vattimo. op. cit., pág. 34.

<sup>10</sup> Carlos Díaz. «Contra Prometeo». Ed. Encuentro, pág. 134-135.

<sup>11</sup> Eduardo Subirats. «Figuras de la conciencia desdichada». Ed. Taurus, pag. 53.



Escarmentados ya, ¿quién se aventurará de nuevo en imposibles argumentos ontológicos?, ¿quién se atreverá a profetizar, a proponer improbables utopías? «El Mesías vendrá solamente cuando ya no será necesario. Vendrá solamente un día después de su advenimiento. No vendrá el día del Juicio Final, sino al día siguiente» (Kafka). Se acabó ya la revolución: o nunca será o ya fue. «En efecto, la revolución ya ha ocurrido, no la revolución burguesa, ni la comunista, la revolución a secas. Es decir, que un ciclo entero se acaba y no se han dado cuenta»<sup>12</sup>. Fin del progreso, fin de la historia. Se acabó el tiempo unitario, fuerte, hilo conductor de la historia. Se acabó el progreso personificado en un pueblo, una clase, una idea, ésta ha sido nuestra última ilusión metafísica. Nietzsche, Heidegger y no menos que ellos Wittgenstein clausuran esta postrera pretensión platónica de pensar el hombre, la historia, el Ser, en definitiva, según leyes, según estructuras estables de sentido. No es la providencia, la razón, la lucha de clases o cualquier otro sujeto racionalmente aprehensible quien gobierna la historia, sino la profusión, el derroche de fuerzas sin límite ni finalidad.

### 3. TERCER ENTIERRO: MUERTE DEL SUJETO

«Puede muy bien ocurrir que hayáis matado a Dios bajo el peso de todo lo que habéis dicho; pero no penséis que podréis hacer un hombre que viva más que él» (Foucault).

Ocaso también de todo humanismo al perder, en fin, el hombre el papel de sujeto, de autoconciencia. El sujeto, libre de referencias teleológicas, se torna impreciso, móvil sin contornos definidos, discontinuo, incoherente. La muerte del sujeto se desprende del objeto metafísico, ya que «el sujeto concebido humanísticamente como autoconciencia es sencillamente lo correlativo del ser metafísico caracterizado en términos de objetividad, esto es, como evidencia, estabilidad, certeza indudable»<sup>13</sup>.

Final en primer lugar de sujeto libre, tematizado ya por Schopenhauer: «en la esfera del intelecto la decisión tiene lugar en efecto de un modo empírico... sin embargo, ello ha surgido a partir de una disposición interna... y, por consiguiente con entera necesidad». Necesidad en la que insisten, desde perspectivas diversas, los llamados «maestros de la sospecha» y que culminará como muerte del sujeto «tout court» en lo que, de momento, es la síntesis última de esa postmodernidad que aunando criticismo y sospecha constituye, no la superación, sino el vértice de todo este proceso desintegrador. La muerte del sujeto es la última disolución llevada a cabo por el «agua regia» —por emplear una expresión de F. Savater— de la crítica filosófica moderna. El Yo confrontado consigo mismo queda anonadado por su propia potencia crítica.

Individuos disgregados que, enfrentados con el abismo y con la nada, se experimentan vacíos y tediosos. Son los personajes de Beckett y de Ionesco.

<sup>12</sup> Jean Baudrillard, «Olvidar a Foucault». Ed. Pre-textos, pág. 73.

<sup>13</sup> G. Vattimo, op. cit., pág. 42.

«Yoes» fantasmagóricos, desfondados, innombrables, son el trasunto literario de esa muerte del sujeto que ocupa buena parte de la obra de Foucault. «Mi yo vacío, oscuro, indigente... mi casa de muertos»<sup>14</sup>.

Al final, la razón revela el fondo de su propio drama: no haber podido llevar a buen término su destino faústico, no haber conseguido suplir a Dios en el trono vacante: «Mientras no sea yo todo poderoso es preferible que desaparezca para siempre»<sup>15</sup>. Al final, aquella razón orgullosa y desafiante se autocompadece y maldice: «te maldigo a ti (razón) que me arrancó a sus horribles tinieblas del Elíseo de mi inocencia»<sup>16</sup>. El sujeto empírico deviene así «conciencia desdichada», mera sombra del sujeto trascendental, sombra vacía de una pura potencia lógica: «en vano el alma quiere alcanzar un reposo, en vano querrá indagar su meta final. Ella avanza sin cesar arrastrando siempre la pregunta por el objetivo, que es también su primera pregunta. Su proceso no tiene ninguna esperanza»<sup>17</sup>.

La aspiración totalizadora de la razón, que había ya encontrado en Kant el límite irrecusable de lo no «decible», vive ahora desgarrada la realidad de ese viaje de ninguna parte a ninguna parte. Dolor inútil, los esfuerzos de cada día son vanos, nada legítima las penas sufridas. Ambivalencia de esa razón ilustrada que, prometiendo liberación, muestra ahora su propio terror: la razón se destruye a sí misma en su último acto de soberanía. El reverso de esa razón que se anunciaba hegemónica, autosuficiente, es su propia negación. Ironía de la conciencia escéptica: la propia duda que inauguró la razón moderna se muestra ahora como duda sin objeto: «El escepticismo no es irrefutable, sino claramente sin sentido si se pretende dudar allí donde no se puede plantear una pregunta. Pues la duda sólo puede existir cuando hay una pregunta: una pregunta, sólo cuando hay una respuesta, y ésta únicamente cuando se puede decir algo»<sup>18</sup>. La crítica se cumple, pues, también allí donde la razón misma constituyó; desarticulando ahora el yo idéntico y unitario. El mundo aparece así para ese yo como un océano sin límites, sin orden, sin ley. Y el yo, abandonado a la razón, deviene un átomo perdido en esa inmensidad que recorre sin rumbo.

Crisis, por lo tanto, del sujeto en el sentido más estricto y etimológico, crisis de lo que estaba debajo, del suelo sólido que hacía inteligible el cambio; crisis de todo cuanto garantizaba la unidad del proceso histórico y personal. El yo pierde sus referencias, se convierte en un conjunto impreciso: «el yo ha sido pulverizado en tendencias parciales según el mismo proyecto de desagregación que ha hecho estallar la socialidad en un conglomerado de moléculas personalizadas. Lo social átomo es la réplica exacta del yo indiferente, con la voluntad débil, nuevo zombi atravesado de mensajes»<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Lenan, «Fausto», cit. in. Subirats, op. cit., pág. 61.

<sup>15</sup> Idem, pág. 63.

<sup>16</sup> Idem, pág. 67.

<sup>17</sup> Idem, pág. 78.

<sup>18</sup> L. Wittgenstein, «Tractatus», 6.5.1.

<sup>19</sup> G. Lipovetsky, op. cit., pág. 57.



#### 4. EL ÚLTIMO HOMBRE: EL SUJETO «DEBIL»

Sin embargo, todo este proceso de desagregación, de desustancialización, no tiene como resultado final la producción masiva de un sujeto trágicamente excindido. Ese no es todavía el último nihilismo, fue más bien el penúltimo, el nihilismo del propio Nietzsche, el nihilismo de las situaciones vitales desgarradas que describieran la filosofía y la literatura existencialista y el teatro del absurdo.

El nihilismo hoy, ajeno a la desesperación y al melodrama, es, más bien, como lo describe Jacobo Muñoz con acertada expresión, un «nihilismo sin tragedia», todo él indiferencia y pasividad: «...las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo, ésta es la novedad, ése es el límite del diagnóstico de Nietzsche respecto del oscurecimiento europeo»<sup>20</sup>. Indiferencia y no angustia, frivolidad y apatía y no desgarramiento existencial, la existencia se desenvuelve sin patetismo ajena a la necesidad de sentido.

«Veneración de lo epicúreo, instalación en el paréntesis, entronización del consenso»<sup>21</sup>, «Irrisón del imperativo categórico, eclosión de los imperativos hipotéticos, donde, allá cada cual, todo vale»<sup>22</sup>. Descripciones estas de lo «post» que, desde un talante y una intención fundamentalmente distintas a la de la mayoría de los filósofos antes citados, coinciden, sin embargo, en lo esencial del diagnóstico. Diagnóstico que describe esa centralidad de lo individual frente a lo comunitario. Centralidad de un yo descentrado y controlado, socializado sin violencia, según la estrategia «débil» que integra por la lógica de la hipertrofia de las necesidades individuales, socializando por desocialización; creando individuos inseguros que prefieren la templada seguridad a la romántica intensidad de cualquier compromiso serio. En este sentido, la edad postmoderna cede aquel entusiasmo militante propio de la modernidad, «no es en absoluto la edad paroxística, libidinal y pulsional del modernismo; más bien sería al revés, el tiempo postmoderno es la fase «cool» y desencantada del modernismo»<sup>23</sup>.

Pero es, sobre todo, el momento en el que una de las tendencias constitutivas de la modernidad, la reificación de lo individual, alcanza su máximo desarrollo y, en esta medida, «todo resulta cuestión de hegeliana *Aufhebung*, donde suprimir es elevar y conservar»<sup>24</sup>. Individualismo que, por otra parte, lejos de poner en cuestión el agregado social, es la mejor garantía de funcionamiento sin estridencias. «Nunca como ahora estuvo tan en consonancia con las costumbres, con el perfil de un individuo amaestrado para la elección permanente, alérgico al autoritarismo y a la violencia, tolerante y ávido de cambios frecuentes pero sin verdadero riesgo»<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Idem. pág. 36.

<sup>21</sup> Carlos Díaz. «Escucha postmoderna». Ed. Paulinas, pág. 32.

<sup>22</sup> Idem. pág. 103.

<sup>23</sup> G. Lipovetsky, op. cit. pág. 113.

<sup>24</sup> C. Díaz. «Escucha postmoderna», pág. 32.

<sup>25</sup> G. Lipovetsky op. cit. pág. 129.



Individualismo perfectamente acorde con las necesidades de un sistema que precisa de la amnesia de aquello que lo hace posible. Pues todo ese narcisismo «cool» que teorizan Vattimo, Lipovetsky, Baudrillard, Lyotard y compañía, encuentra su condición de posibilidad material y psicológica en el olvido de la miseria. Miseria psicológica interior al sistema, en forma de estallido de las enfermedades «psi», en forma de una «democratización sin precedentes de "la enfermedad de vivir", plaga actual difusa y endémica»<sup>26</sup>. Y miseria material exterior al sistema, con datos aterradores de hambre y desolación de la naturaleza. Espectáculos ciertamente preocupantes que, sin embargo, se viven como ajenos y que, lejos de remover las conciencias, si algo consiguen es, como todo terror, reforzar la cohesión del grupo cómodamente afinado en lo «post».

Comodidad de los menos a costa de la incomodidad de los más, postmodernidad de unos pocos posible por la premodernidad material de la mayoría: el hedonismo de masas no está exento de tragedia. Por lo demás, no se tiene la impresión de que sea ésta una época mejor ni peor que otras, ya hemos asumido sin pasión que la historia del hombre no es sino la desagradable historia de un mediocre matadero. «Nos acostumbramos sin desgarramiento a lo "peor" que consumimos en los "mass media"; nos instalamos en la crisis que, por lo que parece, no modifica los deseos de bienestar y satisfacción... El narcisismo ha abolido lo trágico y aparece como una forma inédita de apatía hecha de sensibilización epidérmica al mundo a la vez que de profunda indiferencia hacia él...»<sup>27</sup>.

En este panorama de insípido nihilismo de masas, ¿dónde encontrar una esperanza para aquella Revolución? La apatía crece a pesar de —o acaso precisamente por— la hiperinformación: la anemia emocional alcanza sobre todo a lo político, que se ha convertido, lejos ya de aquel viejo compromiso militante y de esperanza renovadora alguna, en nuevo espectáculo altamente risible, en el que los actores de turno dicen su papel, atacan, prometen cosas que nadie cree vayan a cumplir, divierten, en fin, a la gente con un espectáculo que no la engaña, pero que la mantiene entretenida. Y sólo consiguen el compromiso, vacío de responsabilidad, de votar cada 4 años o de ir a la huelga cuando el sindicato —normalmente por cuestiones tan ridículamente corporativistas como un 1% más o menos en el próximo aumento salarial— lo decreta: «votad por nosotros, pagad vuestras cotizaciones, obedeced la consigna de huelga, partidos y sindicatos no tienen más exigencia que esa "responsabilidad" indiferente»<sup>28</sup>. Es ilustrativo a este respecto lo que recientemente (El País, 30 de enero de 1989) declaraba Jordi Solé Tura enjuiciando el ya tedioso asunto del «14-D». En un alarde de sinceridad probablemente inconsciente, en lo que pretendía ser una defensa del Gobierno, decía: «los sindicatos acusan al PSOE de no haber cumplido su programa electoral; pero ¿por qué estos partidos (se refería a IU, AP y CDS) van a ofrecer más garantías?». Este inocente comentario resume con bastante exactitud el com-

<sup>26</sup> Idem. pág. 46.

<sup>27</sup> Idem. pág. 52.

<sup>28</sup> Idem. pág. 44.



promiso de los políticos con sus programas electorales y el correlativo compromiso de los electores con lo político.

Sería ingenuo, sin embargo, interpretar esta deserción de lo social — producida, por lo demás, en un marco democrático que, eso sí, todos dan por supuesto, todos exigen aunque no utilicen — como una crisis de legitimación del sistema que pudiera abocar a cualquier proceso de carácter revolucionario. Más bien parece el ápice del lógico desarrollo del mismo, su realización extrema. Es «como si el capitalismo hubiera de hacer indiferentes a los hombres, como hizo con las cosas»<sup>29</sup>.

Perdida, pues, ya toda referencia clásica a los términos políticos, hechos ya equivalentes discursos con etiquetas variadas, siendo ya «derecha», «izquierda», «revolucionario», «conservador», etc. términos vacíos, agotados, incapaces de producir la más mínima emoción en quien los evoca o en quien los escucha, el lugar de la revolución queda circunscrito a pequeños cenáculos que, en general, no superan las dimensiones de breves extensiones tentaculares del yo narcisista: «El espacio público ya no es el espacio en el que se mueven las pasiones... sólo queda la voluntad de realizarse aparte e integrarse en círculos cálidos de convivencia, los cuales se convierten en los satélites "psi" de Narciso, en sus ramificaciones privilegiadas»<sup>30</sup>. Pequeños círculos, agrupaciones de intereses afines, semejantes a toda esa proliferación de clubs y microsociedades que, con los motivos más diversos — sociedades gastronómicas, sexuales, madres solteras, maridos maltratados, etc. — acogen a ese yo precario, que ya no está para grandes trotes heroicos, en pequeños recintos de cordialidad, pequeños grupos psicodramáticos que nos ayudan a «ir tirando», comunicando por comunicar, sin otra ambición que la de oír nuestra voz reverberada y ampliada en el eco de nuestro fiel micropúblico.

Al final, la comicidad de lo político no es sino la extensión de la comicidad que cada uno de nosotros provocamos: «Así, el modo de aprehensión del otro no es ni la igualdad ni la desigualdad, es la curiosidad divertida, de manera que cada uno de nosotros se ve condenado a parecer a corto plazo extraño, excéntrico ante los otros (...), la imagen que ofrecemos a los demás está destinada a ser cómica (...). No debemos ignorar, pues, el precio y la encrucijada de la era hedonista, que ha desustancializado tanto la representación como la propia unidad del individuo»<sup>31</sup>.

Juan Agudo es Profesor de Filosofía en un Instituto de Enseñanza Media del distrito de San Blas en Madrid.

<sup>29</sup> Idem. pág. 43.

<sup>30</sup> Idem. pág. 70.

<sup>31</sup> Idem. pág. 166.