

Persona y democracia, ¿máscaras de un sueño común?

Resumen:

Hasta hace algún tiempo había todavía muchos sueños por realizar, había deseos que representaban la materia que impulsa nuestra vida en común. Hoy, la necesidad de fundamentar de nuevo las categorías de lo político sobre las que se fundan las reglas de nuestra vida en común nace del hecho de que se han invertido todas las esferas de nuestra vida, de que todo lo que entra en la esfera privada es traducible en riqueza. Incluso los sueños de libertad que remitían a un futuro próximo se han desvanecido ya. Lo que está en juego es, entonces, entender si hay formas alternativas plausibles y concretas a las palabras “persona” y “democracia” o si no vale la pena asumir hasta el fondo su significado.

Palabras clave: persona, democracia, fiesta, sueño, ruina.

Abstract:

Up to recent times we still had a lot of dreams to fulfill, and desires representing the propulsive matter of our living together as a community. At present all the spheres of our life have been 'set to work', and everything which forms part of our private life is translatable into profit; all this results in the need to refound the political categories upon which the rules of our life in common are grounded. Even those dreams of freedom projecting people onto a near future have totally disappeared by now. Then at stake is understanding whether real plausible alternatives exist to the words 'individual' and 'democracy' or it is rather worth assuming completely their whole meaning.

Keywords: individual-person, democracy, party, dreams, ruines.

Fecha de recepción: 23 de junio de 2008

Fecha de aceptación: 15 de julio de 2008

Una primera versión de este texto se presentó en el seminario organizado por Roberta De Monticelli con el título: “Persone, modi del sentire e forme del sociale”, el 30 de abril de 2008 en la Universidad Vita-Salute San Raffaele, Facultad de Filosofía, Cesano Maderno, Milán.

*Istituto Italiano di Scienze Umane. stefania.tarantino@fastwebnet.it

Al tener que hablar de un tema tan amplio y tan lleno de trampas y lugares comunes como el de “persona y democracia”, y teniendo en cuenta los ataques que con razones muy válidas algunos han dirigido no sólo contra la idea de democracia, sino también contra la de persona, quisiera partir, de forma un poco provocadora, de un breve ensayo de Jeanne Hersch sobre la fiesta, sobre las implicaciones políticas de una de las formas de convivencia, de relación humana primaria por excelencia¹. La fiesta es el anverso positivo de la tragedia, rechaza lo irreparable que la voz de las sentencias lleva consigo, es el rito que más que cualquier otro marca el inicio, el renacer que se cumple en un momento de suspensión del tiempo equivalente a un estado de gracia. Fiestas y tragedias representan la red ritual, simbólica, sobre la que se estructura y amalgama lo social, el espacio de las relaciones en las que cada uno de nosotros se mueve y vive. Las dos nacen de un exceso, de una sobreabundancia de vida y de muerte, de dispendio y destrucción; no pueden sino cubrir un arco de tiempo puesto que son formas definidas y discontinuas. Jeanne Hersch sabe bien que no se puede vivir en un perenne estado de exceso, pero sabe también que es precisamente ahí, en el momento de la fiesta, donde reconocemos a nuestros similares en su unicidad, que hay un orden solemne en el que cada uno es confirmado en su propio papel respecto a la totalidad que lo circunda. El tener un lugar propio en el mundo es la fórmula mágica de la vida. Fórmula mágica de vida que perdimos hace tiempo y que la modernidad ha sustituido con derivados más débiles y superficiales. Pienso en la reflexión de Roger Caillois sobre los elementos que preservaban las sociedades tradicionales de la destrucción completa, representados por la fiesta². La fiesta presentaba la

interrupción entendida como esa suspensión temporal que rompía la marcha cíclica y mecánica de la vida cotidiana, la irrupción de lo sagrado en lo profano, donde era posible transgredir y renovar al mismo tiempo el orden constituido. Transgredir y renovar para dar vida a un proceso de formación del orden capaz de canalizar los aspectos pulsionales y destructivos del comportamiento humano. Pero la fiesta era también una forma de arraigo: esto parece decirnos Jeanne Hersch cuando afirma que la fiesta se vive en una especie de suspensión del propio ser particular, en el dispendio de uno mismo y de todas las cosas de las que normalmente disponemos, esta salida de sí no significa perder el “vínculo” con todo lo que es otro. Es más, el mismo Caillois afirmaba que la fiesta siempre ha representado un adhesivo, una horma de la sociedad que permitía crear un techo común, una palabra común³. Entonces, partiendo de estas premisas, podemos decir que la fiesta también puede decirnos algo de nosotros mismos, de esta extraña materia humana de la que estamos hechos, y no sólo la tragedia, reino incuestionado sobre el que se erige la polis. De hecho, sabemos demasiado bien que los fundamentos de nuestra cultura están hechos de tragedias, que el origen mismo de nuestra historia en su configuración política implica la guerra, que la desventura mayor es la que amenaza a quien se convierte en un objeto entre los otros, que la fuente principal de la violencia es impedir que la vida adquiriera una forma que no sea la de la mera supervivencia, dicho más claramente, la violencia impide la fiesta y desarraiga al ser humano de su lugar “impropio” y común a todos, pero sabemos también que mientras hay aliento en el ser humano hay posibilidad de expresión y con ésta también la posibilidad de expresar lo inexpresable —al menos eso me pareció entender cuando hace un mes escuché una intervención de Judith Butler sobre el tema de la vulnerabilidad y la

¹ Hersch, J., *La nascita di Eva*, Novara, Interlinea Edizioni, 2000.

² Caillois, G., *L'uomo e il sacro*, Turín, Bollati Boringhieri, 2001.

³ O.c., p. 117.

supervivencia⁴. La destructividad en el fondo de nuestra cultura y de nuestra historia es el verdadero problema del sujeto humano, sin embargo también existe una insondable capacidad de soportar que permite seguir respirando y encontrar una supervivencia provisional, equivalente a la primaria aritmética de la respiración. Las poesías escritas por algunos prisioneros de Guantánamo, continúa Butler, dan testimonio de ese último respiro poético que la vida opone a la violencia. También en algunas páginas de Simone Weil encontramos la misma idea: “La necesidad externa o las necesidades interiores son tan imperiosas como el respirar. Nos volvemos respiración central. Aunque un dolor en el pecho haga la respiración extremadamente penosa, se respira; no puede ser de otra forma”⁵. La última palabra liberada de esa respiración llama al otro, se dirige al otro sabiendo que el deseo que le afecta no es sólo suyo, sino que encuentra otros sentimientos dentro de sí, que vive de una grandeza que no tiene su origen en una única persona individual. A pesar de esto, no podemos olvidar que la poesía es el respiro último y queda como la forma de arte menos colectiva que existe, es la singularidad por excelencia, pero un tipo de singularidad capaz de encarnarse y de despertar una voz que habita, al menos potencialmente, en cada uno de nosotros. En esto tenía de nuevo razón Simone Weil cuando en los *Cahiers* escribía que la verdad aparece sólo en el espíritu de un ser humano individual y que el problema afecta sólo a su transmisión. ¿Cómo puede llegar a muchos la verdad de un individuo? La respuesta de Weil es que la atención a la verdad se concede sólo cuando se ama, cuando la circulación de la verdad depende exclusivamente del estado de los sentimientos. La verdad reside en el individuo porque sólo él es capaz de un contacto directo con lo real, de respirar en

ello. Una verdad de la que llegamos a responder con nuestra vida porque sólo ella actúa al mismo tiempo como lo que libera. Para Butler, como cuerpos estamos siempre expuestos a los otros y esto comporta el riesgo constante de ser sojuzgados y explotados, pero también salvados por el sufrimiento gracias al amor y a la justicia. Vulnerabilidad es la palabra clave que según Butler estructura el “nosotros”, el fondo social de nuestro cuerpo. De hecho, para ser nosotros mismos, no podemos sino depender de la vida corpórea y de su vulnerabilidad, vida corpórea que ya en su mero aparecer está siempre en relación a otro.

Mi idea de fondo, en perjuicio de muchas teorías actuales que niegan la fuerza y el poder transformador de la democracia, es, parafraseando a María Zambrano, que no puede haber llegado a la decadencia lo que ni siquiera se ha realizado —y esto afecta a los dos términos de los que estoy hablando. En este sentido comparto la idea de Amartya Sen, para quien los defectos de la democracia requieren más democracia y no menos, aunque la democracia misma se convierte cada vez más en un rito vacío, privado completamente de sentido, donde la intervención coincide con la valorización de la subjetividad⁶. Pero, ¿se trata verdaderamente de democracia? En un libro reciente de Jacques Rancière, titulado *L'odio per la democrazia*⁷, se enfoca de qué modo el fundamento igualitario y tendencialmente anárquico sobre el que se funda la democracia ha sido obstaculizado siempre a lo largo de los siglos, incluso por los más grandes pensadores, desde Platón. A partir de aquí Rancière elabora su provocadora tesis según la cual actualmente no vivimos en una democracia, sino en un estado de derecho oligárquico. Su invitación es a reencontrar “la singular potencia de la democracia, una potencia capaz de arrancar a las oli-

⁴ Conferencia de Judith Butler el 27 de marzo de 2008 en la Universidad de Roma Tre, con el título: *Vulnerabilità e sopravvivenza: la politica “affettiva” della guerra*.

⁵ Weil, S., *L'ombra e la grazia*, Milán, Bompiani, 2002, p. 251.

⁶ Sen, A., *La democrazia degli altri*, Milán, Oscar Mondadori, 2004, p. 39.

⁷ Rancière, J., *L'odio per la democrazia*, Nápoles, Cronopio, 2008.

garquías económicas y estatales el monopolio de la vida pública y a la riqueza el poder total sobre las vidas”⁸. El fundamento igualitario y tendencialmente anárquico es la posibilidad de horadar siempre de nuevo la envoltura de las reglas comunes de la realidad, de quedar “fuera de juego”, de salir para reflexionar sobre todo lo que obstaculiza nuestra libertad.

La condición humana se revela en su función social, cuando el ser humano puede “pedir cuentas” al otro, cuando se siente a un tiempo libre y vinculado al otro. Es en la polis griega, según María Zambrano, donde entra en escena la “conciencia”, donde el ser humano adquiere conciencia de sí y donde su condición aparece como valor. Y no es casual que esta filósofa haya subrayado en otras ocasiones la analogía que existe entre la ciudad y la conciencia, que se haya interrogado sobre el tipo de conciencia-ciudad que da forma a las personas, que estructura su relación, el modo de ser con. Al hablar, por ejemplo, de la figura de Benedetto Croce, María Zambrano afirmaba que lo que caracteriza al filósofo es una especie de simbiosis con la ciudad, que en el fondo toda la filosofía va en busca de la ciudad y que en ningún otro lugar la libertad que Sócrates buscaba hubiera tenido sentido. Ciertamente, no podemos olvidar que el proceso contra Sócrates nació justamente de un conflicto entre *polis* y filosofía; para Sócrates, sin embargo, la búsqueda de la verdad puede acontecer únicamente dentro de la ciudad, en el enfrentamiento vivo con las opiniones diferentes, con la pluralidad de las *doxai* presentes en los discursos de la ciudad:

Fedro: ¡Asombroso, Sócrates! Me pareces un hombre rarísimo, pues tal como hablas, semejas efectivamente a un forastero que se deja llevar, y no a uno de aquí. Creo yo que, por lo que se ve, raras veces vas más allá de los límites de la ciudad; ni siquiera traspasas sus murallas.

*Sócrates: No me lo tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad*⁹.

La ciudad es, pues, el lugar en el que se respira un cierto *ethos* comunicativo, donde cada uno es llamado a pensar y a actuar teniendo en cuenta a los otros, y donde se aprende recíprocamente. El *logos* se encarna en la ciudad porque más allá de la reflexión, del diálogo silencioso del alma consigo misma, el otro polo que constituye desde dentro el pensamiento filosófico es el diálogo, ese diálogo que es ya ciudad, a priori que sostiene toda ciudad porque es el *logos* que discurre (o al menos debería discurrir) a través de todos los intelectos. En este sentido el diálogo necesita para existir dos presupuestos imprescindibles y mutuamente implicados: por un lado, la capacidad de confrontarse con diversos puntos de vista y, por lo tanto, de saber confrontarse con la pluralidad de las opiniones y de poner siempre en juego la propia, por otro, la búsqueda de una verdad que sea reflejo inmediato de una necesidad interior ante la cual no podemos sustraernos. La posibilidad de expresar siempre nuestra opinión, de tener una plena participación y estímulo en la discusión pública es uno de los presupuestos que funda la democracia en cuanto tal. En esta perspectiva vale la pena referirse, aunque sea brevemente, a la distinción herschiana entre libertad política o democrática y libertad existencial. La libertad política o democrática es el espacio libre en el que no estamos obligados por lo externo, en el que asumimos la responsabilidad del espacio vacío que cada uno puede llenar a su modo de sustancia y valores; la libertad existencial o sustancial es ese tipo de libertad que corresponde a una necesidad interior, a una exigencia absoluta, fundamental en todo ser humano. La democracia, si lo es realmente, se nutre de esta exigencia y de

⁸ O.c., p. 115.

⁹ Platón, *Fedro*, 230 c-d; trad. de E. Lledó, en *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1986, p.317.

este fondo sustancial de la libertad. En este sentido, representa un valor en el que debemos ser educados desde niños, tal como nos sugiere también Jeanne Hersch, no con reglas abstractas, sino con la experiencia (y el ejemplo que pone es que sería necesario hacerles comprender que es escandaloso sofocar con ruido una voz humana que se expresa y dice algo). Ejercicio, aprendizaje, ascesis que comportan un serio trabajo sobre uno mismo¹⁰.

María Zambrano sabía muy bien que determinadas palabras se vuelven inservibles después del uso exagerado que de ellas se ha hecho:

“Y se ha de reconocer que la palabra pueblo, como la de individuo, como la de democracia, y aun la de libertad –sin contar otras–, están amenazadas de que les suceda algo de eso. Mas, ¿con qué sustituirlas?, si es que no se renuncia o se reniega de lo que ellas significan... [...] Pero, justamente, el privilegio de algunas de esas palabras es que contienen un futuro aún no actualizado y cuya superación completa nos es todavía imposible vislumbrar”¹¹.

Para María Zambrano la persona es el vehículo del futuro, lo que significa que es el núcleo viviente capaz de atravesar la muerte biológica y que puede abrirse al infinito¹². Y, según ella, la democracia es el único tipo de sociedad en el que no sólo está permitido, sino que incluso se requiere ser persona. Sabemos que la persona es portadora de un papel social, es la máscara del drama, mientras el individuo es la cosa individual, es una especificidad respecto a una generalidad. La persona no es el individuo por el simple hecho de que es el lugar de la relación, del uno múltiple, del

“pueblo” como le oí decir una vez a un amigo escritor para quien cada uno de nosotros tiene dentro de sí pueblos enteros. En este sentido sabemos que, históricamente, Descartes fue el filósofo del individuo, mientras la persona se convirtió en el ámbito específico de la religión cristiana que hizo de ella la persona social. Respecto al individuo que insinúa siempre una oposición a la sociedad en sentido negativo, el uno indivisible que metafóricamente podemos acercar a la mónada leibniziana, Zambrano subraya que la persona incluye al individuo, pero tiene en sí algo positivo. Es un “más” y no una simple diferencia; es el individuo capaz de crear, de dar vida al proceso poético, creador, en el que la realización de lo posible es al mismo tiempo realización de uno mismo¹³. Y aquí reposa otro presupuesto imprescindible de la democracia: que todas las sociedades sean pueblo y no masa. La masa es el lugar indistinto de los individuos sin relación, que vagan como átomos separados unos de otros, el pueblo, por el contrario, es el conjunto de las personas que construyen un espacio de convivencia y de relación, pero conservan un espacio de soledad y de disidencia. Con esto quiero decir que, para María Zambrano, la persona se entiende como una soledad dentro de la convivencia, que la singularidad que con ella se inaugura es una singularidad dentro de una convivencia. Toda separación, en el fondo, siempre es también un vínculo, como sabían Weil y Hersch.

En mi opinión, el elemento más interesante de la reflexión de Zambrano en torno a la idea de persona es justamente su congénita apertura hacia el futuro. ¿Qué significa esto? ¿Dónde, si no es en los sueños, el futuro se revela con más fuerza? Lo hemos olvidado,

¹⁰ Cfr. en este sentido mi *La libertà in formazione. Studio su Jeanne Hersch e María Zambrano*, Milán, Mimesis, 2008.

¹¹ Zambrano, M., *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 135.

¹² O.c., p. 126: “A través del hombre, pues, se abre el futuro; la persona es su vehículo: es lo más viviente de la vida humana, el núcleo viviente capaz de atravesar la muerte biológica; abierta al futuro se abre a la infinitud”.

¹³ O.c., p. 133: “En la expresión ‘individuo’ se insinúa siempre una oposición a la sociedad, un antagonismo. La palabra individuo sugiere lo que hay de irreductible en el hombre concreto individual, pero en sentido un tanto negativo. En cambio, persona incluye al individuo y además insinúa en la mente algo de positivo, algo irreductible por positivo, por ser un ‘más’; no una diferencia, simplemente”.

pero ya desde la Antigüedad ciertos sueños representaron durante mucho tiempo profecías de un futuro posible, lentamente, sin embargo, el conocimiento racional del hombre occidental se opuso a todo lo que tenía el sabor de la intuición y de la revelación, mostrando cada vez más desconfianza en las cosas y en la realidad¹⁴. Los sueños para Zambrano no son algo a eliminar de la vida de una persona, un sedimento, un residuo de vida, sino que son manifestaciones instantáneas que conservan con unidad de sentido algo de la historia real de la persona, del proceso que la lleva a integrarse o a destruirse. Los sueños son la oscura raíz de la sustancia de la persona, su parte integrante¹⁵. Desde este ángulo particular, María Zambrano intenta dar vida a una fenomenología del sueño partiendo de lo que en nuestra vida tiene el carácter ineludible de la espontaneidad y de la extrañeza. El sueño representa, de hecho, esa realidad fenoménica de nosotros mismos que no podemos cambiar, en la que somos “objetos” para nosotros mismos y en la que asistimos al discurrir de imágenes y acontecimientos como si se tratase de un film. En este sentido Zambrano habla del sueño como manifestación estática de la vida, de la inmovilidad de un movimiento. Sin embargo, en el carácter paradójico de esta expresión, inmovilidad de un movimiento, se esconde la clave para comprender la única acción posible en el sueño: el despertar. Uno se despierta ante la realidad, el sueño verdadero requiere siempre que uno se despierte. Walter Benjamin también había intuido que el sueño se refiere siempre al mundo de la vigilia, que la inversión dialéctica más extraordinariamente compuesta es justamente la experiencia del despertar:

*“El sueño como proceso gradual,
que se abre camino en la vida del individuo*

como en la de una generación. Su estadio primero es el dormir. La experiencia joven de una generación tiene mucho en común con la experiencia del sueño. Su figura histórica es una figura del sueño. Toda época posee este aspecto proclive a los sueños, el lado infantil [...] El sueño como rito de paso, de umbral (Schwelle), de zona de desbordamiento”¹⁶.

En un valioso libreto teatral de Roberta De Monticelli¹⁷, que encontré por casualidad justamente cuando me disponía a escribir este trabajo, se enfocan los dos extremos del sueño: por un lado, el sueño sin dudas ni sospechas, el sueño del sonámbulo que se cree despierto y precisamente en virtud de su sonambulismo puede ser guiado por una fuerza negativa y destructora, por otro, el sueño como hambre, como deseo de realidad en la aspiración a alcanzarla y a conocerla. Un sueño que todos tienen, desde el momento en que, como se ha subrayado con frecuencia, el sueño de cada uno es la realidad. Gracias y a consecuencia del despertar, la persona se introduce en el tiempo, puede detenerlo y realizarse en él. El tiempo es el medio de realización de la persona, porque sólo a través de éste la persona puede desarrollar su “argumento”, la trama de su vida. El sueño así entendido es el máximo deseo frente al cual ya no podemos abdicar, es la manifestación de una trascendencia de nosotros mismos (recordemos que para María Zambrano el hombre es el ser que padece su propia trascendencia, por lo tanto, una vez más, en un estado de pasividad) que es nuestra más íntima vocación. En este sentido, como sucede con todo nacimiento, el sueño lleva en sí una realidad inaugural que debe ser encarnada en el momento en que uno se despierta.

En un reciente libro dedicado al pensamiento de María Zambrano, y en particular al

¹⁴ Cfr. sobre este tema el artículo de Sara Bigardi titulado “La hegemonía del sueño: la importancia de la experiencia onírica en la existencia”, en *Aurora*, nº 8, Barcelona, 2007, pp. 6-15.

¹⁵ Zambrano, M., *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 24.

¹⁶ Benjamin, W., *I Passages di Parigi*, Milán, Einaudi, 2002, p. 1034.

¹⁷ De Monticelli, R., *Il sogno di ciascuno*, Milán, Bollate, Signum edizioni d'arte, 2002.

trayecto mayéutico-onírico que lo caracteriza, Roberto Manzini escribe que es en el sueño donde se manifiesta la trama metafísica de la vida humana, de la persona¹⁸. El argumento lo entiende como la sustancia de la subjetividad humana, el posible encuentro entre destino biográfico y libertad:

“El sueño no es sólo un puente hacia la lúcida construcción de un mañana mejor, sino que es ante todo coesencial al misterio de los seres únicos y de la vida en cuanto que la experiencia onírica continúa presentándonos las huellas de su invisible procedencia originaria”¹⁹.

Otras veces Zambrano retoma la fórmula orteguiana según la cual vivir es anhelar, por lo que el sueño inicial es el ser humano mismo en su desnudo ser ahí, en su pasividad inicial. Pasividad que remite a una vida espontánea de la que no podemos ser dueños –como sucede en los sueños, pero también en el amor- y de la que podemos captar realidades que nos son desconocidas a nosotros mismos. Pequeñas realidad que resisten a pesar de su fragilidad, como los cuerpos de Gantánamo y tantos otros, como los pequeños fragmentos de sueño, también la democracia es extremadamente frágil y vulnerable. Jeanne Hersch decía que querer un régimen sin fragilidad equivale a querer un régimen inhumano. En la fragilidad de la historia y de la democracia leemos la fragilidad misma de lo humano. Incluso cuando la fragilidad ha sido ya violada y destruida, quedan, sin embargo, las ruinas, supervivencia no de lo que ha sido, sino de lo que no ha llegado a ser. La persona humana, quizás, es ante todo “una promesa, una promesa de realización creadora”, escribe María Zambrano²⁰. Un estado naciente, auroral, que conserva la huella de una memoria muy antigua que no es

para nada memoria del pasado, sino memoria originaria de la presencia antes de cualquier cosa, de su lado eterno, atemporal, a-histórico, como la “pequeña miniatura de eternidad” que en Jeanne Hersch se encarna perfectamente en la música. Las ruinas para Zambrano son lo que queda frente a las potencias nefastas de una destructividad implacable y tremenda y precisamente por eso son las “cosas más vivas de la historia”. Son el último respiro, residuo y testimonio de lo que no puede ser borrado porque se trata de algo que está fuera del tiempo y remite a una dimensión prenatal, al elemento originario de la naturaleza viviente. Las ruinas conservan esas verdades que forman parte de la naturaleza de las cosas y de nosotros mismos, sustraídas al discurrir histórico. En este sentido, la ruina muestra el lado eterno de la vida. Nada que ver con los escombros de la modernidad que no conservan huella alguna de este extraño y profundo vínculo entre naturaleza e historia²¹. Donde el lenguaje común nos invita a no ver en la ruina sino el fantasma, a veces glorioso, a veces ínfimo de lo que fue y ya no volverá, la ruina es la restitución de lo que es propiamente humano, de lo que se sustrae a la destrucción, su residuo último.

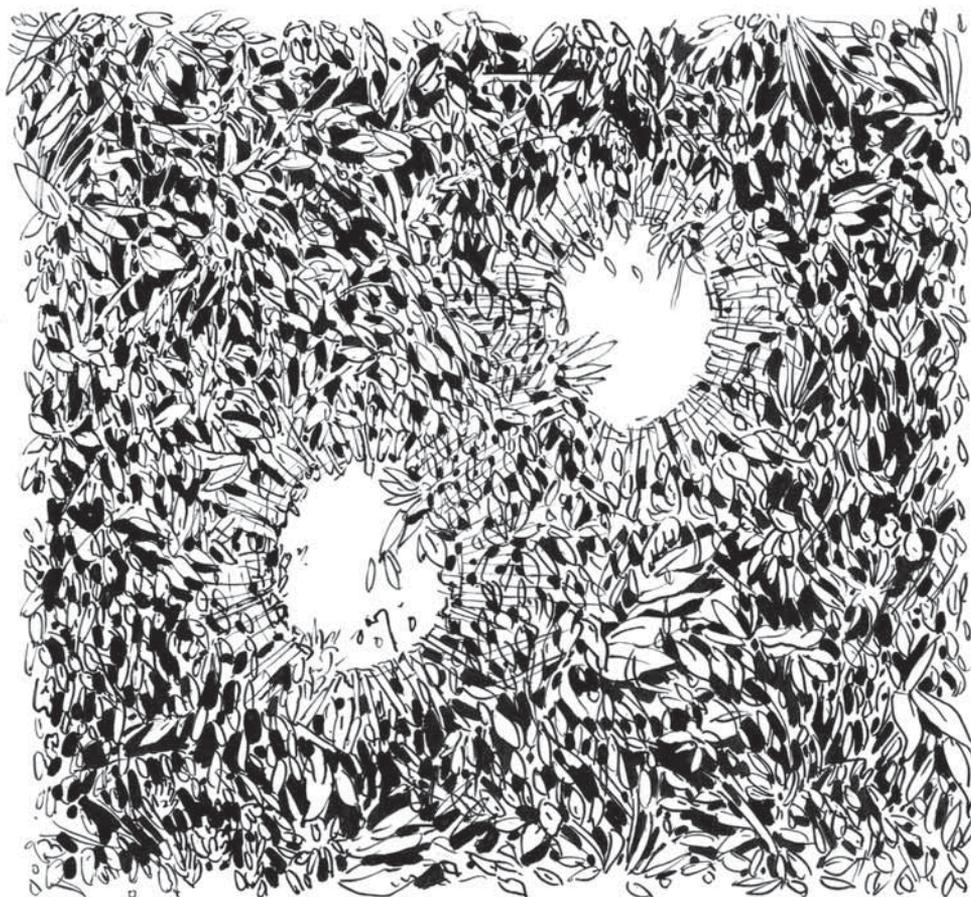
A la afirmación de Simone Weil según la cual la vida es imposible, María Zambrano respondía que el ser simplemente criatura y nada más es imposible, justamente porque los seres humanos sufren su propia trascendencia, su sueño inicial, una vez más en una dimensión no histórica, a-temporal, que emerge con gran fuerza en los residuos y en las ruinas. Estos residuos transforman la imposibilidad (lo que nunca fue, ausencia absoluta de algo) en posibilidad, la trascendencia en una inmanencia, son la última posibilidad que tenemos de despertarnos. Es difícil pensar la afirmación

¹⁸ Manzini, R., *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di María Zambrano*, Troina, Città Aperta, 2007.

¹⁹ O.c., p. 139.

²⁰ Zambrano, M., “La vocación del maestro” en *La llama sobre el agua*, ed. de M. F. Santiago Bolaños, Altea, Aitana, 1994, p. 118.

²¹ Remito en particular a un reciente escrito de Andreas Huyssen que se puede encontrar en: <http://magazines.documenta.de/frontend/article.php?IdLanguage=13&NrArticle=723>



JOAQUIM CANTALOZELLA: S/T, 2008

weiliana sin tener presente que para ella la “verdadera” vida coincidía con una forma de santidad de la que estamos ya completamente desarraigados. Entre los dos extremos, de la santidad a la brutalidad, se da tal vez la máscara. Esta invención teatral universal que tiene su raíz profunda en las fiestas de todos los pueblos que danzan sobre las ruinas de una vida imposible y de una historia que hay que recomenzar desde el principio. El sentido de la “fiesta” herschiana, entendido justamente como el gozo del descubrimiento de nuestro puesto único en el mundo, debería ayudarnos a no olvidar la afinidad estrechísima que existe entre la política y el arte, en particular con la música, con la poesía y con el teatro, que son capaces de componer simultáneamente lo múltiple sobre diferentes planos. Retomando seriamente esta analogía podríamos desembarazarnos final-

mente de los cuatro obstáculos que Simone Weil indicaba como lo que nos separa de una forma de civilización que pueda tener algún valor: la falsa idea de grandeza, la degradación del sentido de justicia, la idolatría del dinero, la ausencia de espiritualidad. Ya despertar respecto a estos cuatro aspectos que tan bien resume Weil significaría empezar a poner las bases de una verdadera ciencia de lo real, capaz de acoger todo lo que es nuevo e inesperado.

Y entonces, de las ruinas de estas dos palabras-promesa, persona y democracia, máscaras tal vez de un sueño común, podríamos finalmente empezar a despertar, solo en la absoluta fragilidad de un momento, el sentido de una libertad que haga posible ese momento auroral de nuestro vivir “humanamente” a través de la historia.