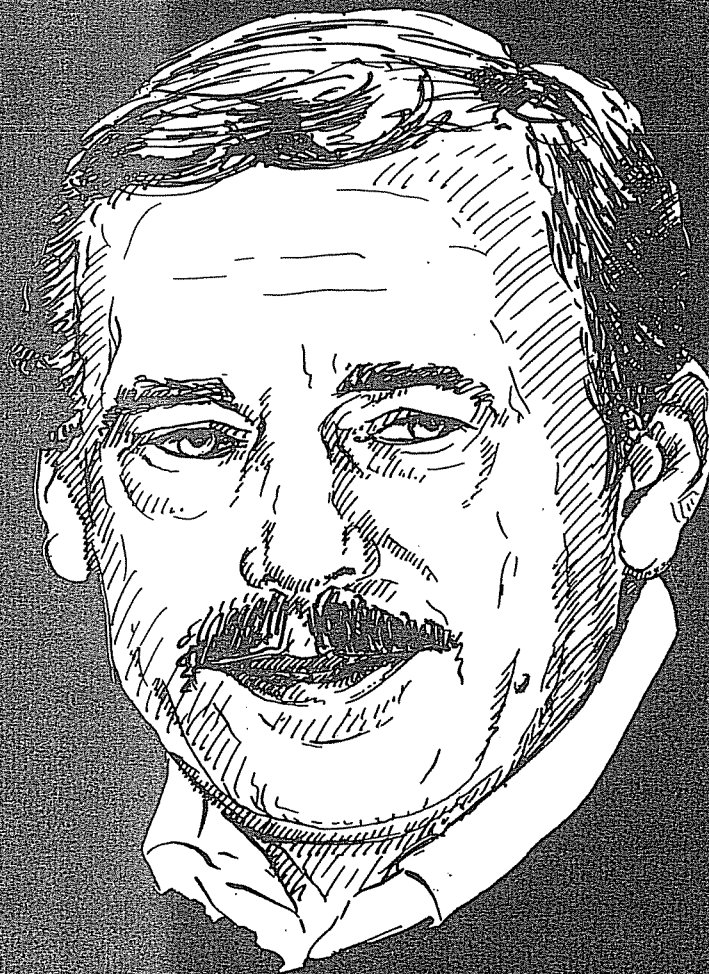




EL PODER
DE LOS SIN PODER

Václav Havel
El poder
de los sin poder

Encuentro
Editiones**E**

Título original
Moc bezmocných
© 1979 Palach Press, Londres
© 1990 Ediciones Encuentro, Madrid
Traducción
Vicente Martín Pindado
En portada
Václav Havel, dibujo de Arancha García Sanz

Nota biográfica

Václav Havel nació en Praga el 5 de octubre de 1936, en el seno de una familia de la burguesía media. A causa de sus orígenes sociales no pudo acceder a los estudios superiores y a los quince años tuvo que ponerse a trabajar en un laboratorio farmacéutico. Una vez cumplido el servicio militar, entra en contacto con el mundo del teatro y comienza a escribir sus primeros textos (*Fiesta en el jardín*, *Memorandum*, *El foniatra*) para el pequeño teatro «Na zbradli» de Praga, en el que había empezado a trabajar como maquinista y después como electricista y secretario.

En 1966 publica *Anticódigos*, una serie de poemas visuales que han sido editados en casi todos los países occidentales. Después de la primavera de Praga, durante la que había fundado el «Círculo de Autores Independientes», se prohibió la representación de sus obras. Sus escritos, prohibidos en su

país, encontraron una amplia acogida en el extranjero. Entre 1971 y 1976 escribe *Los conspiradores*, *La audiencia*, *El hotel de montaña*.

En 1977 firma como portavoz el primer documento de la *Carta 77* y pasa algunos meses en la cárcel. En mayo de 1979 es arrestado de nuevo con la acusación de «actividad subversiva y relaciones con países extranjeros». Ha sido uno de los disidentes checos más conocidos. Además de su actividad como dramaturgo y poeta, Havel ha demostrado ser un pensador profundo y un ensayista político original (*Cartas a Olga*, *La reconstrucción moral de la sociedad*, *El poder de los sin poder*).

Václav Havel, que salió de la cárcel (¡Dios quiera que por última vez!) en la primavera de 1989, es presidente de Checoslovaquia desde el 29 de diciembre de 1989.

Presentación

El final de la década de los 80 nos ha sorprendido a todos con una noticia gozosa y preocupante a la vez: el comunismo se derrumba; su sistema parece agotado, su imperio se cae a pedazos. Lo preocupante no es, naturalmente, el derrumbamiento del comunismo, sino el vacío que deja tras de sí. Algunos insensatos de Occidente han comenzado a frotarse las manos: «Teníamos razón —dicen—, aquello no funcionaba». Los que lamentan la caída callan, pero su silencio apenas logra ocultar su profundo desencanto. A unos y otros, habría que decirles que «una vez hecha la *perestroika* del mundo comunista, está por hacer la de Occidente, cuyo sistema no tiene los fines adecuados, aunque tenga los medios» (Conferencia pronunciada por José Luis Sampedro en Zaragoza el 14 de febrero de 1990). El sistema occidental no está para dar lecciones a nadie: su moralidad está podrida, su espiritualidad embrutecida.

Pero vayamos a nuestro personaje, Václav Havel, intelectual firmante y portavoz de la *Carta 77*, y en la actualidad presidente de Checoslovaquia.

Havel es un dramaturgo; su vida ha estado más cerca de la tragedia que de la vida prosaica, y por eso también es más hija de la verdad que de la mentira. La sociedad occidental no presenta atractivo alguno para hombres que, como él, han vivido en el exilio interior y se han curtido en mil batallas de violencia, de aislamiento, de humillación, de sufrimiento y de dolor. Havel, como Patocka, Mazowiecki, Solzenitsin, Tatiana Goritchéva, Karol Wojtyla y tantos otros, ha bebido su esperanza en veneros muy claros y profundos. Durante decenios han estado condenados al ostracismo y a la nada. Por eso quizá han podido experimentar la gloria y la dignidad del ser mejor que nosotros, los occidentales. Parece que han logrado una especie de catarsis (en el sentido clásico del término) que en Occidente no siempre ha sido posible por las distracciones y ruidos que a diario nos deslumbran y aturden. «La tragedia del mundo moderno no es que el hombre conozca cada vez menos el sentido de su propia vida, sino que esto le importa cada vez menos».

¿Qué hace un intelectual como Havel en la política? Decía Platón que «mientras los filósofos no gobiernen las ciudades o los que ahora se llaman reyes y soberanos no practiquen la filosofía con suficiente autenticidad..., no habrá reposo para los males de la ciudad» (cfr. *República* 473 D, 487 D). Naturalmente también decía Platón que para conseguir tales políticos es preciso *educar* a la

población en la *justicia* y en la *verdad*. El intelectual tiene primero que pensar lo que dice, inmediatamente después decir lo que piensa y a continuación vivir lo que dice y lo que piensa. Havel sabe que la política no es lo definitivo, que la política no salva al hombre. Ha repetido varias veces que su cargo es provisional. No es un político como los que estamos acostumbrados a ver. No hace política: sus mítines parecen trabajos prácticos de filosofía, no anuncia paraísos, ni perdidos ni por ganar, no promete el oro y el moro, habla de la verdad y de la mentira, exhorta a la vigilancia más que al sueño, a la desazón más que al sosiego.

El actual presidente de Checoslovaquia sabe que sus esfuerzos no pueden ser ni prometeicos ni narcisistas. La tarea primordial no es destruir lo que está mal, sino construir desde abajo una nueva persona y un hombre nuevo. La tarea más urgente y necesaria es la conversión del corazón del hombre. Es ahí donde anida el mal que hay que destruir, el cáncer que es preciso erradicar (Dostoievski: «Si yo fuera bueno, el mundo sería bueno»). El corazón convertido es el que puede propulsar la «revolución existencial». Ese es el auténtico *poder de los sin poder*, el único camino para frenar el «totalitarismo rampante» y emprender la *reconstrucción moral de la sociedad*. Así será posible la paz, la libertad, la justicia, la solidaridad; eso es también lo que puede hacer que el poder se convierta en servicio.

Hay que virar hacia el hombre, pero es preciso también clavar la mirada en aquello que está más allá del hombre: «Sólo un dios puede salvarnos».

Heidegger, a quien se debe tan lapidaria y agónica frase, escribía la palabra dios con minúscula, Havel parece querer escribirla con mayúscula (cfr. al respecto sus *Cartas a Olga*. Un intelectual no puede esperar sin razón, pero todo intelectual ponderado sabe que tampoco se puede razonar a fondo sin esperar, sin rezar de alguna manera. No deja de ser curioso que en los países del Este se haya perseguido durante años tanto a los que pensaban como a los que rezaban. ¿Tenían algo en común o es que rezar es tan peligroso como pensar?

A los cristianos occidentales que hayan estado atentos, el «diagnóstico» y los «remedios» havelianos seguramente les resultan familiares. Lo que está pasando en los países del Este difícilmente puede explicarse al margen de la figura de Juan Pablo II (esto no significa menospreciar los méritos de otros hombres de Iglesia, como el cardenal Agostino Casaroli, y de ilustres estadistas que han trabajado durante años en la *Ostpolitik*). Ni aquello se entiende sin él, ni él puede comprenderse del todo sin aquello. Ahí están sus escritos (*Redemptor hominis*, *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, por citar sólo algunos). Ojalá muchos de sus incondicionales dejen de aplaudirle y comiencen a leer sus escritos. Quiera Dios que sus detractores furibundos aviven los ojos del corazón y abran las puertas a Cristo.

Terrible paradoja es que mientras media humanidad comenzaba a llorar por la muerte de Dios, la otra mitad empezara a lamentarse por la muerte del hombre (Stalin, Hungría/56, Praga/68, Tíananmen, Timisoara etc.). La muerte de Dios no

puede ser una gloria para el hombre. Y no puede serlo porque la gloria de Dios no es la muerte del hombre, sino que éste se convierta y viva: «la gloria de Dios es el hombre viviente, la vida del hombre es el conocimiento de Dios» (cfr. *Adversus haereses*, 2, 155), decía San Ireneo de Lyon.

La luz, la palabra verdadera, nos llega hoy del Este. Pero la luz, la Palabra estaba ya entre nosotros, «vino a su casa y los suyos no la recibieron» (Jn 1, 11).

EL PODER DE LOS SIN PODER

1

Un espectro atemoriza a la Europa oriental: en Occidente lo llaman «disidencia».

Este espectro no ha llovido del cielo: es una manifestación natural y una consecuencia inevitable de la fase histórica que atraviesa actualmente el sistema al que ese espectro atemoriza. Es decir, lo ha creado el hecho de que una parte de este sistema no puede ya, desde hace tiempo y por mil motivos, seguir basándose en la mera y brutal arbitrariedad de un poder que excluye cualquier manifestación no conformista y que, por otra parte, ha llegado a un punto de tal inmovilismo político que no permite que a la larga estas manifestaciones se afirmen en el ámbito de sus estructuras oficiales.

Pero, ¿quiénes son en realidad estos llamados «disidentes»? ¿De dónde nace su postura y qué sentido tiene? ¿Cuál es el sentido de esas «iniciativas independientes» en torno a las que los «disidentes»

se congregan y qué oportunidades reales tienen tales iniciativas? Al referirse a su actuación, ¿es adecuado emplear el concepto de «oposición»? Si es así, ¿en qué consiste realmente —en el ámbito de este sistema— semejante «oposición», cómo actúa, qué papel representa en la sociedad, qué espera y qué puede esperar? Como hombres que están fuera de cualquier estructura del poder y en una situación de «ciudadanos de segunda», ¿tienen los disidentes las fuerzas y la posibilidad para influir de algún modo en la sociedad y en el sistema social? ¿Pueden, en definitiva, hacer algún cambio?

Creo que una reflexión sobre estos interrogantes —es decir, una reflexión sobre las posibilidades de los «sin poder»— no es viable sino mediante una reflexión sobre el *carácter del poder* en la situación en la que estos «sin poder» actúan.

2

Comúnmente al sistema de gobierno de nuestro país se le caracteriza como una *dictadura*, la dictadura de una burocracia política sobre una sociedad igualitaria.

Me temo que ya esta misma definición —aunque comprensible en otros aspectos— acabe por confundir más que aclarar el carácter real del poder en este sistema.

¿Qué es lo que, en definitiva, nos imaginamos bajo este concepto?

Yo diría que es un concepto tradicionalmente ligado en nuestra conciencia a la imagen de un grupo determinado, relativamente restringido, de personas que en un país toma a la fuerza el poder sobre la mayoría de la sociedad, que basa abiertamente su poder en los medios autoritarios de que dispone y que, de un modo relativamente fácil, puede ser distinto de la mayoría dominada. A esta idea «tradicional» o «clásica» de la dictadura, le corresponde intrínsecamente el postulado de su provisoriedad, de su brevedad e inestabilidad; su existencia se presenta estrechamente ligada a la vida de las personas que la han instaurado; de ordinario se trata de un hecho de alcance y significado locales y, por mucho que tal dictadura se legitime con esta o aquella ideología, su poder deriva sobre todo del número y equipamiento de sus soldados y de sus policías. Por tanto, su riesgo mayor es la posibilidad de que se alce alguien mejor dotado bajo este aspecto y que sustituya al grupo en el poder.

Creo que un simple vistazo desde el exterior basta para sugerirnos que el sistema en que vivimos tiene muy poco en común con la dictadura «clásica».

1. No tiene una extensión limitada, sino que es común a todo el inmenso bloque de poder en que domina una de las dos actuales superpotencias. Tiene normalmente sus peculiaridades temporales y locales, pero su dimensión está por principio limitada por lo que une el sistema a toda el área del bloque del poder; no sólo se basa en todas partes en los mismos principios y se estructura del mismo

modo (esto es, según el modo desarrollado por la potencia dominante), sino que en todos los países lo atraviesa la red de los instrumentos de manipulación de un centro de gran potencia a cuyos intereses está totalmente subordinado. Esta circunstancia —en un mundo, «asentado» sobre el equilibrio nuclear de las superpotencias— le asegura en general, con respecto a las dictaduras «clásicas», una estabilidad extraordinaria desde el exterior; muchas crisis locales que en un estado aislado habrían llevado a un cambio del sistema, aquí pueden resolverse con las intervenciones autoritarias de la parte restante del bloque.

2. Si es verdad que un elemento imprescindible de las dictaduras «clásicas» es su inestabilidad histórica —a veces aparecen como una especie de aberraciones de la historia, una salida casual de procesos sociales casuales o de inclinaciones individuales y masivas—, esto no es posible afirmarlo con respecto a nuestro sistema; aunque ya, desde hace tiempo, éste se ha alejado de todos los movimientos sociales originarios de cuyo trasfondo social e ideal nació, sin embargo la autenticidad de esos movimientos (pienso en los movimientos obreros y sociales del s. XIX), le ofrece una estabilidad histórica innegable: es una base segura sobre la que pudo apoyarse antes de que su desarrollo lo constituyese gradualmente en esa cualidad política y social totalmente nueva con la que actualmente se encuentra ya instalado con solidez en la estructura del mundo y de la época moderna. A este anclaje histórico pertenecía también la correcta inteligencia de los conflictos sociales de

la época de la que brotó el movimiento originario; y poco importa que ya en la semilla misma de esta «inteligencia correcta» estuviera genéticamente presente la disposición a la monstruosa alienación a que ha llevado su desarrollo posterior; por lo demás, también este elemento creció orgánicamente en el clima de la época y también él tuvo su «anclaje» propio.

3. Otra de las particularidades que diferencia nuestro sistema de las distintas dictaduras modernas es una especie de herencia de esa «inteligencia correcta» originaria; nuestro sistema dispone de una ideología mucho más concisa, lógicamente estructurada, generalmente comprensible y, por su esencia, muy elástica, que por su globalidad y su exclusivismo adquiere casi la importancia de una religión secularizada: ofrece al hombre una respuesta rápida a cualquier pregunta, no es posible aceptarla sólo en parte y el abrazarla incide profundamente en la existencia humana. En la época de la crisis de las certezas metafísicas y existenciales, en la época del desarraigamiento del hombre, de la alienación y de la pérdida de sentido del mundo, esta ideología ejerce necesariamente una particular sugestión hipnótica; ofrece al hombre extraviado una «casa» accesible —basta asumirla e inmediatamente todo se vuelve claro de nuevo—, la vida vuelve a tener sentido y de su horizonte desaparecen el misterio, los interrogantes, la inquietud y la soledad. Por esta modesta «casa» el hombre en general paga un alto precio: la abdicación de su razón, de su conciencia, de su responsabilidad; en efecto, una parte integrante de la ideología asumida consiste en delegar la razón

y la conciencia en manos de los superiores, esto es, el principio de identificación del centro del poder con el centro de la verdad (en nuestro caso hay una conexión directa con el cesaropapismo bizantino en el que la suprema instancia laica es también la suprema instancia espiritual). Es verdad que, a pesar de todo esto, esta ideología —al menos en el área de nuestro bloque— no ejerce ya un influjo demasiado fuerte en el hombre (excepto quizá en Rusia, donde todavía prevalece la conciencia de esclavo con su respeto obtusamente fatalista por la autoridad y su identificación automática con todo lo que la autoridad afirma, con lo que se corresponde al patriotismo de la gran potencia para la que los intereses del imperio son tradicionalmente más importantes que los del hombre). Pero esto no tiene importancia, ya que el papel que la ideología tiene en nuestro sistema (y de eso se trata) lo desempeña de manera extraordinariamente feliz esta ideología, precisamente por ser tal como es.

4. A la imagen tradicional de la dictadura pertenece también —debido a la técnica misma del poder— el elemento de la improvisación. Las más de las veces los mecanismos del poder no están demasiado sólidamente fijados; queda mucho espacio para el azar y para la arbitrariedad no programada; se dan todavía las condiciones sociometales y objetivas para alguna forma de fuerzas de oposición; en definitiva, ciertas suturas no son todavía muy firmes y pueden romperse antes de que la estructura total del poder logre estabilizarse. En cambio, el desenvolvimiento durante 60 años de nuestro sistema en la URSS y de casi 30 en los países de la

Europa oriental (que se basa en algunos modelos estructurales, reconocidos desde hace tiempo, de autosumisión como colonia rusa) ha creado —por lo que respecta al aspecto «físico» del poder— unos mecanismos tan perfectos y elaborados de manipulación directa e indirecta de toda la sociedad que representan hoy una cualidad radicalmente nueva de la base «física» del poder. Su eficacia —no lo olvidemos— está reforzada por la propiedad estatal y la gestión centralizada de todos los medios de producción, lo cual asegura a la estructura del poder unas posibilidades extraordinarias e incontroladas de invertir en sí misma (por ejemplo, en el campo de la burocracia y de la política) y le permite —como gestor único de trabajo— manipular la existencia de todos los ciudadanos.

5. Alrededor de la dictadura «clásica» se cierne ordinariamente por todas partes una atmósfera característica de pasión revolucionaria, de heroísmo, de espíritu de sacrificio y de entusiasmo, pero también los últimos restos de esta atmósfera han desaparecido de la vida del bloque soviético. Ya desde hace tiempo este bloque ha dejado de constituir una especie de *enclave* aislado del resto del mundo civilizado e inmune a los procesos que éste atraviesa: todo lo contrario, es parte integrante de él que comparte y concretiza su destino global. Esto significa en concreto que en nuestra sociedad lleva inexorablemente la delantera (y la larga coexistencia con el mundo occidental no hace más que acelerar su proceso) la misma jerarquía de valores vitales que caracteriza a los países avanzados de Occidente, si es que incluso no se trata *de facto*

sólo de una forma distinta de sociedad consumista e industrial, con todas sus correspondientes consecuencias sociales y espirituales. Si no se tiene en cuenta esta dimensión, no se puede siquiera comprender adecuadamente el carácter del poder de nuestro sistema.

La profunda diversidad de nuestro sistema —por lo que respecta al carácter del poder— en relación con lo que tradicionalmente entendemos bajo el concepto de dictadura, diversidad que espero se haya hecho evidente con esta confrontación todavía superficial, me lleva a buscar para el caso —sólo por las exigencias de estas reflexiones— una designación más apropiada. De ahora en adelante lo llamaré sistema *posttotalitario*, consciente ciertamente de que no se trata de la expresión más feliz; pero no se me ocurre otra mejor. Con ese «post» no intento decir que se trata de un sistema que ha dejado de ser totalitario; todo lo contrario, quiero decir que es totalitario de modo sustancialmente *distinto* de las dictaduras «clásicas» a las que normalmente va unido en nuestra conciencia el concepto de totalitario.

Las circunstancias de que he hablado constituyen en general sólo el ámbito de los factores condicionantes y una especie de esfera fenoménica propia de la estructuración del poder en el sistema posttotalitario. Ahora trataré de indicar algunos aspectos de esta estructuración.

El director de la tienda de verduras ha puesto en el escaparate, entre las cebollas y zanahorias, el eslogan: «¡Proletarios de todo el mundo, uníos!».

¿Por qué lo has hecho? ¿Qué quería decir al mundo? ¿Está realmente inflamado con la idea de la unión de los proletarios de todo el mundo? ¿Este fervor es tan encendido que siente la necesidad irrefrenable de comunicar a la opinión pública su ideal? ¿Ha reflexionado, al menos por un instante, sobre cómo debiera hacerse esta unión y sobre el significado que tendría?

Yo creo que se puede suponer que la gran mayoría de los tenderos de verduras no reflexionan especialmente sobre el texto de los eslóganes expuestos en sus escaparates y mucho menos que con ellos quieran manifestar algo de su visión del mundo.

Es la administración la que entrega a nuestro tendero el eslogan, junto con las cebollas y las zanahorias, y él lo pone en el escaparate porque así lo hace desde hace años, porque lo hacen todos y porque así tiene que ser. Si no lo hiciera podría tener un disgusto; podrían acusarle de no poner el «adorno», incluso alguien podría acusarle de falta de lealtad. Lo ha hecho porque este gesto entra en la norma de salir adelante; porque es una de las mil «naderías» que le aseguran una vida relativamente tranquila «en consonancia con la sociedad».

La función originaria —de «servir de coartada»— de la ideología es, entonces, la de dar al hombre, en

cuanto víctima y sostén del sistema posttotalitario, la ilusión de estar en consonancia con el orden humano y el del universo.

Cuanto más pequeño es el campo de acción de una dictadura y menor la estratificación de su sociedad, más grande es la posibilidad para su propósito de afirmarse sin recurrir a intermediarios: es decir, sólo mediante la «pura» disciplina, sin las complicaciones de «confrontarse con el mundo» de su «autojustificación». Cuando, en cambio, los mecanismos del poder son más complejos y mayores y más estratificadas sus sociedades, más «externa» se hace la unión de los individuos entre sí y más grande la importancia, en el ámbito de su actividad, de una «coartada» ideológica como «puente» entre el poder y el hombre, mediante el cual el poder tiene acceso al hombre y el hombre al poder.

Por eso es tan importante el papel de la ideología en el sistema posttotalitario; el complicado mecanismo de factores, condiciones e instrumentos de transmisión directa o de manipulación indirecta, que no deja nada al azar y que garantiza sólidamente la integridad del poder, es realmente impensable sin ella: su «coartada» universal es la «coartada» para cada uno de sus miembros.

4

Entre los planes del sistema posttotalitario y los planes de la vida, hay un profundo abismo.

Mientras por su naturaleza la vida tiende al pluralismo, a la variedad de coloridos, a organizarse y constituirse de manera independiente, en definitiva, a realizar su libertad, el sistema posttotalitario exige monolitismo, uniformidad y disciplina; mientras la vida tiende a crear estructuras «inverosímiles» siempre nuevas, el sistema posttotalitario le impone las «situaciones más verosímiles». Estos planes del sistema revelan que su naturaleza más peculiar consiste en volver a sí mismo, ser cada vez de manera más sólida e incondicionada «él mismo» y extender, por tanto, cada vez más su radio de acción. Este sistema sólo está al servicio del hombre en la medida en que es indispensable para que el hombre esté al servicio del sistema; todo «el plus», es decir, todo eso con lo que el hombre va más allá de su condición predeterminada, el sistema lo valora como un ataque a sí mismo y, con razón, niega —como principio— toda trascendencia de este tipo. Se puede decir, pues, que el objetivo intrínseco del sistema posttotalitario no es, como podría parecer a primera vista, la pura y simple conservación del poder en las manos del grupo dominante; este esfuerzo de autoconservación como fenómeno social está subordinado a algo «más elevado»: a una especie de ciega «autocinesis» del sistema. Para este sistema, el hombre —aunque ocupe un puesto en la jerarquía del poder— no es nada «en sí», sino sólo eso que tiene que sostener y servir a esta «autocinesis»; según esto, hasta su deseo de poder sólo se puede realizar en tanto en cuanto que su orientación se identifique con la «autocinesis».

La ideología —como «coartada-puente» entre el sistema y el hombre— llena el abismo entre los planes del sistema y los planes de la vida; da a entender que las pretensiones del sistema derivan de las necesidades de la vida: es una especie de mundo de la «apariencia» que se expende como realidad.

Como puede observarse, el contenido semántico del eslogan mostrado en el escaparate es algo indiferente para el tendero y si lo pone en el escaparate no lo hace en realidad porque arda en deseos de dar a conocer su pensamiento a la opinión pública.

Esto no significa que su gesto no tenga ninguna motivación y ningún significado y con este eslogan no diga nada a nadie. Este eslogan tiene la función de un *signo* y como tal transmite un mensaje preciso aunque secreto. A la letra sonaría así: yo, tendero de verduras X.Y. estoy aquí y sé lo que tengo que hacer; mi comportamiento es el esperado; soy de fiar y no se me puede reprochar nada; obedezco y, por tanto, tengo derecho a una vida tranquila. Naturalmente, este mensaje tiene su destinatario; se dirige a «la cúpula», a los superiores de los tenderos de verduras; y al mismo tiempo es el escudo con el que el tendero se defiende de posibles delatores.

El eslogan, pues, en su verdadero significado, se inscribe directamente en la existencia del tendero; es el espejo de lo que le interesa en el vida. Pero ¿en que consiste este interés?

Veamos. Si se le mandara al tendero exponer el eslogan: «Tengo miedo y por eso obedezco sin

rechistar», él no sería tan remiso respecto al contenido semántico del mensaje, aunque ahora coincidiría perfectamente con el significado secreto del eslogan. Es probable que el tendero rechazara exponer en su escaparate una indicación tan explícita de su humillación, no le agradaría, se avergonzaría. Es un hombre y tiene, por tanto, que vérselas con la dignidad del hombre.

Para superar esta complicación, su profesión de lealtad ha de tomar la forma de un signo que, al menos en la apariencia del texto, remita a los términos más elevados de una profesión desinteresada. Al tendero se le tiene que dar la posibilidad de decir: «¿Por qué, después de todo, no podrían unirse los proletarios de todo el mundo?».

El signo, pues, sirve para ocultar al hombre los fundamentos «ínfimos» de su obediencia y, en consecuencia, los fundamentos «ínfimos» del poder. Detrás de él está la fachada de algo «elevado».

Esto «elevado» es la *ideología*.

La ideología como modo aparente de relacionarse con el mundo, que da al individuo la ilusión de ser una persona con una identidad digna y moral y así le hace más fácil no serlo; la ideología como imitación de algo «metapersonal» y «desinteresado» que le permite engañar la propia conciencia y enmascarar ante el mundo y ante sí mismo su condición real y su humillante «modus vivendi». Se trata de una legitimación productiva —pero al mismo tiempo digna— hacia «la cúpula», «la base», «hacia acá y hacia allá», ante los hombres y ante Dios. Es el velo en el que puede envolver el individuo su «fracaso de la vida», su formalismo y

su adaptación a las circunstancias imperante. Es la *coartada* que aprovecha a todos: desde el tendero que puede ocultar su miedo de perder el puesto tras un presunto interés por la unión de los proletarios del mundo, hasta el funcionario más alto que puede disfrazar su interés por conservar la poltrona con las frases sobre el servicio a la clase obrera.

El sistema posttotalitario con sus pretensiones toca al individuo casi a cada paso. Obviamente le toca con los guantes de la ideología. De ahí que en él la vida esté atravesada de una red de hipocresías y de mentiras: al poder de la burocracia se le llama poder del pueblo; a la clase obrera se la esclaviza en nombre de la clase obrera; la humillación total del hombre se contrabandea como su definitiva liberación; al aislamiento de las informaciones se le llama divulgación; a la manipulación autoritaria se la llama control público del poder y a la arbitrariedad, aplicación del ordenamiento jurídico; a la asfixia de la cultura se la llama desarrollo, a la práctica cada vez más difundida de la política imperialista se la difunde como la forma más alta de la libertad; a la farsa electoral como la forma más alta de democracia; a la prohibición de un pensamiento independiente, como la concepción más científica del mundo; a la ocupación, como ayuda fraterna. El poder es prisionero de sus propias mentiras y, por tanto, tiene que estar diciendo continuamente falsedades. Falsedades sobre el pasado. Falsedades sobre el presente y sobre el futuro. Falsifica los datos estadísticos. Da a entender que no existe un aparato policíaco omnipotente y capaz de todo. Miente cuando dice que respeta los derechos

humanos. Miente cuando dice que no persigue a nadie. Miente cuando dice que no tiene miedo. Miente cuando dice que no miente.

El individuo no está obligado a creer todas estas mistificaciones, pero ha de comportarse como si las creyese o, por lo menos, tiene que soportarlas en silencio o comportarse bien con los que se basan en ellas.

Por tanto, está obligado a *vivir en la mentira*.

No tiene que aceptar la mentira. Basta que haya aceptado la vida con ella y en ella. Ya con esto ratifica el sistema, lo consolida, lo hace, *lo es*.

5

Hemos visto que el sentido real del eslogan del tendero no coincide con el texto. Como quiera que sea, este significado real es muy claro y, de ordinario, comprensible. Existe en realidad un código: el tendero ha declarado su lealtad —y no tenía otra opción si se esperaba su declaración— de la única manera que el poder social es receptivo: es decir, aceptando el *ritual* preestablecido, aceptando la «apariencia» como realidad, aceptando las «reglas del juego». Al hacer esto ha entrado él mismo en el juego, se ha hecho un jugador, ha permitido al juego avanzar, continuar, en resumen, ha permitido que se jugara.

Si la ideología es originalmente el «puente» entre el sistema y el hombre «en cuanto hombre»,

en el momento en que el hombre empieza a recorrer este puente, aquélla se convierte a la vez en puente entre el sistema y el hombre *como su parte integrante*. Si, por tanto, originalmente, la ideología —con su acción «hacia fuera»— ayuda a la constitución del poder supliendo su «coartada» psicológica, en el momento en que es aceptada lo constituye también «dentro» como su factor directo: comienza a funcionar como principal instrumento de la *comunicación ritual dentro del poder*.

La estructura entera del poder (de su estructura «física» ya se ha hablado) no podría, pues, existir si no hubiera un orden «metafísico» que reúne a la vez todos sus elementos y los subordina a una única modalidad de «autolegitimación», que fija las «reglas del juego», es decir, las normas, los límites y las leyes. Es el sistema de comunicación fundamental, común a toda la estructura del poder, el que permite la comprensión interna y la transmisión de las informaciones y de las instrucciones; se trata de un conjunto de «normas de circulación» y de «señales de tráfico» que garantizan la forma y espacio del movimiento. Este orden «metafísico» es la garantía de la cohesión interna de la estructura del poder totalitario; es su *cemento*, el principio de cohesión, el instrumento de su disciplina; sin este cemento, ella —como estructura totalitaria— estaría destinada a extinguirse, se aniquilaría en la desintegración de sus átomos particulares que chocan caóticamente con sus intereses y sus tendencias particulares sin regla; toda la pirámide totalitaria del poder —privada de este cemento— estaría destinada, por así decirlo, a «caer sobre sí misma»

en una especie de colapso material.

La ideología, como interpretación de la realidad suministrada por el poder, está, pues, subordinada siempre al interés del poder; tiende, por tanto, intrínsecamente a emanciparse de la realidad, a crear un mundo de «apariencia», a ritualizarse. Donde se da concurrencia pública y poder público y, por tanto, también control público del poder, se da obviamente también el control público del medio a través del cual el poder se legitima ideológicamente. En una situación de este tipo entran en acción los correctivos que impiden a la ideología separarse completamente de la realidad. En una realidad de tipo totalitario, estos correctivos de ordinario desaparecen y nada impide, por tanto, a la ideología alejarse cada vez más de la realidad y transformarse poco a poco en lo que ella es en el sistema totalitario: un mundo de «apariencia», un mero ritual, un lenguaje cristalizado, falto de contacto semántico con la realidad y transformado en un sistema de signos rituales que sustituyen a la realidad por una pseudorrealidad.

Al mismo tiempo, como hemos visto, la ideología se convierte en un factor y en un sostén cada vez más importante para el poder, como su legitimación «que ofrece una coartada» y como su principio interno de cohesión. Con el crecimiento de esta importancia y la emancipación gradual de la realidad, la ideología adquiere una fuerza real propia y se convierte ella misma en realidad, aunque sea una realidad *sui generis* que, en ciertos niveles (y sobre todo «dentro» del poder), tiene incluso un peso mayor que la realidad en cuanto tal,

depende cada vez más de la perfección del ritual que de la realidad concreta que está detrás; la importancia de los fenómenos no depende de ellos, sino de su incorporación conceptual en el contexto ideológico, no es la realidad la que actúa sobre la tesis, sino la tesis sobre la realidad. El poder, así, se refiere más a la ideología que a la realidad; extrae su fuerza de la tesis, depende de la tesis.

Con esto se consigue ineluctablemente que al final la tesis y en consecuencia la ideología dejen —paradójicamente— de estar al servicio del poder y que este último comience a estar al servicio de aquéllas; como si la ideología «expropiase al poder» del poder y se convirtiera ella misma en su dictador. Parece como si fueran la tesis, el ritual y la ideología los que deciden sobre los hombres y no al revés.

Si la ideología es la garantía principal de la consistencia interna del poder, ella se convierte de inmediato también en la garantía cada vez más decisiva de su *continuidad*. Mientras en la dictadura «clásica» la cuestión de la sucesión es casi siempre una cuestión problemática —los eventuales aspirantes no tienen con qué legitimarse y se encuentran lanzados a la competición «desnuda y cruda» por el poder—, en el sistema posttotalitario el poder se transmite de persona a persona, de aparato en aparato y de generación en generación de modo mucho más fluido; de la elección de los sucesores se encarga el nuevo «King-maker»: la legitimación ritualista, la capacidad de basarse en el ritual, de ejecutarlo, de servirse de él, de dejarse «llevar hacia arriba» por él.

Naturalmente, también en el sistema posttotalitario existe la lucha por el poder, en la mayoría de los casos mucho más brutal que en una sociedad abierta (pues la lucha no es pública, regulada por normas democráticas y expuesta al control público, sino que es una lucha secreta, entre bastidores; son muy pocos los casos en los que se haya realizado la sucesión de un secretario a la cabeza de un partido comunista en el poder sin que al menos se haya puesto en estado de alarma a las fuerzas armadas o a la policía). Pero, a diferencia de lo que ocurre en la dictadura «clásica», esta lucha no puede nunca poner en peligro la esencia misma del sistema y de su continuidad. A lo más provoca una sacudida en la estructura del poder que, en todo caso, se recompone rápidamente, precisamente porque su tejido fundamental —la ideología— no se ha alterado: cualesquiera que sean las personas interesadas en la sucesión, ésta sólo es posible en el contexto del ritual común y nunca puede verificarse mediante su abjuración.

El «diktat del ritual» conlleva que el poder *se haga anónimo*; en el ritual el individuo se disuelve, se deja fascinar y a veces es como si fuese el ritual mismo el que trae a los individuos de la sombra a la luz del poder. ¿Acaso no es una característica del sistema posttotalitario el que, en todos los niveles de la jerarquía del poder, las individualidades estén esculpidas cada vez más sin rostro, que sean marionetas y lacayos con el uniforme del ritual y de la rutina del poder?

El movimiento automático de un poder tan deshumanizado y anónimo es una de las dimensiones

de la esencial «autocinesis» del sistema; es como si el diktat mismo de esta «autocinesis» hubiera elegido para la estructura del poder a hombres faltos de voluntad individual, es como si este «diktat de la frase» hubiera llamado al poder a «hombres grandilocuentes» como a los mejores garantes de la «autocinesis» del sistema posttotalitario.

A menudo los «sovietólogos» occidentales sobrevaloran el papel de los individuos en el sistema posttotalitario, no advirtiéndolo que sus líderes —a pesar del enorme poder que la estructura centralizada pone en sus manos— no son quizá más que una ciega función de la regularidad del sistema, regularidad en la que ellos ni cuentan ni pueden contar. Por lo demás, la experiencia nos ha enseñado suficientemente que la «autocinesis» del sistema demuestra ser mucho más fuerte que la voluntad del individuo. Si un individuo tiene una voluntad individual ha de mantenerla largo tiempo oculta bajo la máscara anónimo-ritual para poder tener cualquier oportunidad en la jerarquía del poder; cuando luego entra en esta jerarquía y trata de hacer valer su voluntad, antes o después la «autocinesis» acaba por prevalecer con su enorme fuerza y a él o se le expulsa de la estructura del poder como a un cuerpo extraño o se le obliga a renunciar poco a poco a su propia individualidad, a reasimilarse a la «autocinesis» y a convertirse en su siervo de manera igual a los que llegaron antes y que llegarán después (recordemos, por ejemplo, la involución de un Husák o de un Gomulka). La necesidad de cubrirse con el ritual y de recurrir a él

hace que a menudo, incluso los miembros más lúcidos de la estructura del poder sean, por así decirlo, «vencidos por la ideología»; no logran nunca llegar a la realidad «pura y simple» y la cambian siempre —quizá en el último momento— por la pseudorrealidad ideológica. (Según mi parecer, una de las razones por las que en 1968 la gestión de Dubček no llegó a estar a la altura de la situación fue precisamente porque, en las situaciones-límite y en los «problemas últimos», no logró nunca liberarse del todo del mundo de la «apariencia»).

Se puede decir, pues, que la ideología —como instrumento de comunicación interna que garantiza la cohesión de la estructura del poder— es, en el sistema posttotalitario, algo que *sobrepasa el aspecto «físico»* del poder, lo tiene sojuzgado y por tanto asegura su continuidad.

Es uno de los pilares de la estabilidad externa del sistema.

Pero este pilar se apoya en una base inestable: la mentira. No cae, pues, mientras el hombre esté dispuesto a vivir en la mentira.

¿Por qué nuestro tendero tuvo que poner sin más en el escaparate su profesión de fe? ¿No había ya demostrado suficientemente su obediencia de distintas maneras? En las asambleas sindicales había votado como debía; había dado su adhesión

en diversas convocatorias, había participado regularmente en las elecciones; había incluso firmado la «anti-Carta»*. ¿Por qué tenía todavía que manifestarse públicamente? Ciertamente la gente que pasa ante su escaparate no se detiene para leer que, según lo declara el tendero, los proletarios de todo el mundo tengan que unirse. Incluso ni leerá siquiera el eslogan, ya que es presumible que ni lo mire. Si tratáis de preguntar a la señora que se detuvo ante el escaparate qué es lo que había en él, sabrá ciertamente deciros si hoy había tomates rojos, pero casi con seguridad no sabe que había también un eslogan y mucho menos qué eslogan era.

La imposición de que el tendero se manifiesta públicamente parece absurda; pero no lo es. Es verdad que la gente no recibe su eslogan; pero no lo recibe porque estos eslóganes están también en otros escaparates, en las ventanas, en los tejados, en los postes de la luz, por todas partes; forman el *panorama cotidiano del pueblo*. De este panorama —como imagen de conjunto— la gente está muy al corriente. ¿Qué es entonces el eslogan del tendero más que una pequeña contribución a este gran panorama?

Por tanto, la razón por la que el tendero tuvo que poner el eslogan en el escaparate no es naturalmente la esperanza de que alguno lo leyera o la idea de convencer a alguien de algo, sino algo distinto: para que junto con los millares de otros eslóganes se

creara ese panorama que todos bien conocen. Panorama que, a su vez, tiene su significado oculto: recuerda al individuo dónde vive y qué es lo que se espera de él, le indica lo que también él tiene que hacer si no quiere ser eliminado, caer en el aislamiento, «separarse de la sociedad», violar «las reglas del juego» y arriesgar, en consecuencia, perder su «tranquilidad» y su «seguridad».

La señora que se queda indiferente ante el eslogan del tendero, probablemente sólo una hora antes había fijado otro igual a la entrada de la oficina en que trabaja. Lo había hecho más o menos automáticamente como nuestro tendero, pero lo había podido hacer así precisamente porque lo hacía sobre el trasfondo *del panorama general* y, teniéndolo en cuenta, por tanto sobre un trasfondo de ese panorama que también el escaparate de nuestro tendero contribuye a crear.

Si el tendero pasara por su oficina, no advertiría su eslogan, al igual que la señora no se fijó en el de él. Y sin embargo, sus eslóganes se condicionan recíprocamente; ambos están expuestos a la vista teniendo en cuenta el panorama general y, por así decirlo, *bajo su diktat*: pero ambos, al mismo tiempo, forman este panorama y realizan, por tanto, también su diktat. El tendero y la empleada se adaptan a las circunstancias, pero los dos —precisamente por eso— son la base de estas circunstancias. Hacen lo que se hace, lo que es oportuno hacer, lo que hay que hacer, pero así —por el hecho de hacerlo— confirman que todo esto es oportuno y que hay que hacerlo. Responden a una exigencia previa y, de este modo, acaban ellos

* Se refiere a la declaración impuesta por el régimen tras la publicación de la Carta 77, para contrarrestarla (*ndt*).

misimos por perpetuarla. Para usar una metáfora: sin el eslogan del tendero no existiría el eslogan de la empleada y viceversa, el uno propone al otro algo para repetir y cada uno espera del otro esta propuesta. Su indiferencia recíproca en relación con los propios eslóganes es sólo un engaño: en realidad, uno con su eslogan empuja al otro a aceptar el juego en vigor y, obrando así, a ratificar también el poder vigente; en definitiva, uno ayuda al otro a seguir siendo obediente. Uno y otro son objeto de un dominio, pero a la vez son también su sujeto: son víctimas e instrumentos del sistema.

Si toda la comarca está llena de eslóganes que nadie lee, esto constituye ante todo un mensaje personal del secretario provincial al secretario regional, pero al mismo tiempo es también algo más: un pequeño ejemplo del principio del «autototalitarismo» social. En el sistema posttotalitario está inscrita la implicación de todo hombre en la estructura del poder, no porque realice ahí su identidad humana sino para que renuncie a ella en favor de la «identidad del sistema», esto es, para que se convierta en un co-soporte de toda la «autocinesis», un siervo de su autofinalidad, para que comparta su responsabilidad y se encuentre implicado y pringado como Fausto con Mefistófeles. Pero no sólo esto: también para que con su ligazón contribuya a la creación de una norma común y ejerza presión sobre sus conciudadanos. Y esto no basta: también para que se habitúe a esta ligazón, se identifique con ella, viéndola como algo natural y esencial y pueda así al final llegar —por sí sólo— a considerar el desvincularse de esa ligazón como

una anormalidad, una afrenta, un ataque a sí mismo, como «excluirse de la sociedad». De este modo arrastra a todos a la propia estructura del poder y los convierte en el instrumento del totalitarismo recíproco, del «autototalitarismo» social.

Pero pringados y esclavizados están en realidad todos. no sólo el tendero, sino también los jefes de los gobiernos. La diversidad de posición en la jerarquía del poder sólo determina una diversidad de vinculación: el tendero está poco pringado, pero detenta igualmente un poder escaso; el jefe de gobierno, obviamente, tiene un poder mayor, pero precisamente por eso está mucho más ligado. En definitiva, ninguno de los dos es libre, pero cada uno de ellos de manera un tanto distinta. En esta ligazón, por tanto, el socio más apropiado del individuo no es el otro individuo, sino el sistema como estructura que tiene en sí su fin. La posición en la jerarquía del poder diferencia a los individuos en relación con su responsabilidad y culpa: pero a ninguno le confiere una responsabilidad y una culpa incondicional y, por otra parte, no exime totalmente a nadie de responsabilidad y de culpa. El conflicto entre las intenciones de la vida y las intenciones del sistema no se traduce, pues, en un conflicto entre dos comunidades socialmente distintas la una de la otra y sólo una mirada superficial puede dividir —por otro lado, sólo aproximativamente— la sociedad entre dominantes y dominados. Es aquí donde, por otra parte, está una de las diferencias más importantes entre el sistema posttotalitario y la dictadura «clásica», en la que las

líneas de este conflicto pueden tener una ubicación social. En el sistema posttotalitario esta línea se encuentra de hecho *en todo hombre*, pues cada uno a su modo es víctima y soporte. Lo que entendemos por sistema no es, entonces, un ordenamiento que algunos impondrían a otros, sino algo que penetra en toda la sociedad y que toda la sociedad contribuye a crear, algo que parece tan inaprensible porque tiene el carácter de mero principio, pero que en realidad toda la sociedad lo ha «aprehendido» como principio signifiicante de su vida.

El hecho de que el hombre se haya creado y día tras día continúe creándose un sistema que tiene su fin en sí mismo, mediante el cual se priva él mismo de su propia identidad, no es una extravagancia incomprensible de la historia, una aberración irracional o el resultado de alguna voluntad diabólica superior que por oscuros motivos ha decidido torturar de este modo a una parte de la humanidad. Esto sólo ha podido y puede suceder porque evidentemente se dan en el hombre moderno algunas inclinaciones a crear o por lo menos a soportar un sistema de este tipo; hay evidentemente en él algo a lo que este sistema se agarra, que este sistema refleja y en lo que encuentra una correspondencia; algo que paraliza en él todo intento de rebeldía por parte de su «mejor yo». El hombre se ve obligado a vivir en la mentira, pero puede verse obligado a ello porque es capaz de vivir de este modo. Por tanto, no sólo el sistema aliena al hombre, sino que a la vez el hombre alienado apoya a este sistema como su proyecto automático. Como la imagen depravada de la propia depravación.

Como el documento de su fracaso.

Obviamente, la vida está presene en todo hombre en sus inclinaciones naturales: en cada uno existe una pizca de deseo de su propia dignidad humana, de una integridad moral, de una experiencia libre de la existencia, de la trascendencia del «mundo del ser»; pero, al mismo tiempo, cada uno es más o menos capaz de resignarse a la «vida en la mentira», de algún modo cada uno cae en la objetivación y en la finalización profana, hay en cada uno una pizca de complacencia en confundirse con la masa anónima, en dormirse cómodamente en el lecho de la vida inauténtica.

Ya hace mucho, pues, que no se trata del conflicto de dos identidades. Se trata de algo peor: de una *crisis de la identidad misma*.

De manera muy simplista se podría decir que el sistema posttotalitario ha nacido en el terreno del *encuentro histórico entre dictadura y civilización de consumo*. Esta gran adaptación a la «vida en la mentira» y la difusión tan fácil del «autototalitarismo» social, ¿acaso no se corresponden con la repugnancia general del hombre de la sociedad de consumo a sacrificar cualquier seguridad material en nombre de su integridad espiritual y moral? ¿Acaso no se corresponden con su renuncia de buena gana a un «significado superior» ante los atractivos superficiales de la civilización moderna? ¿A su ceder al halago de gozar de la despreocupación de los gregarios? Finalmente, la grisura y la escualidez de la vida en el sistema posttotalitario, ¿no son propiamente la caricatura de la vida moderna en general y en realidad no somos

nosotros una especie de recordatorio para Occidente, que le desvela su destino latente?

7

Imaginemos ahora que un buen día algo se rebela en nuestro tendero y que deje de exponer los eslóganes sólo porque le da la gana; que deje de ir a votar en las elecciones que no son elecciones; que comience a decir en las asambleas lo que piensa de verdad y que encuentre en sí la fuerza para solidarizarse con quienes su conciencia le lleva a hacerlo.

Con esta rebelión el tendero sale de la «vida en la mentira»; rechaza el ritual y viola «las reglas del juego»; reencuentra su identidad y su dignidad reprimida; realiza su libertad. Su rebelión será un intento de *vida en la verdad*.

El ajuste de cuentas no tardará en llegar: perderá su puesto de director y le pondrán entre los que transportan la verdura; disminuirá su sueldo y se esfumará su esperanza de pasar sus vacaciones en Bulgaria; sus hijos correrán el riesgo de no poder continuar sus estudios. Sufrirá las vejaciones de sus superiores y sus compañeros de trabajo le mirarán con estupor.

La mayor parte de los que recurran a estas sanciones no lo harán siguiendo un impulso auténtico, sino bajo la presión de la «situación», esa situación bajo cuya presión el tendero exponía

antes sus eslóganes. Le perseguirán porque es lo que se espera de ellos, o para de este modo dar pruebas de su lealtad, o simplemente «sólo» por el contexto del panorama general al que le es inherente también el convencimiento de que estas situaciones se resuelven así, que así se tienen que resolver y que, en definitiva, así están las cosas, y si no lo hicieran podrían también ellos resultar sospechosos. En definitiva, que los que aplican las sanciones se comportan —más o menos— como lo hacen todos: como componentes del sistema postotalitario, como soportes de su «autocinesis», como pequeños instrumentos del «autototalitarismo» social.

Será, pues, la estructura misma del poder la que expulse de sí al tendero a través de los que aplican las sanciones —como miembros suyos convertidos en anónimos—; será, por tanto, el sistema mismo, a través de su presencia alienante en los individuos, el que castiga su rebeldía.

Debe hacerlo por la lógica de la «autocinesis» y de la autodefensa. En efecto, el tendero no ha dado sólo un paso en falso individual, circunscrito a su persona, sino que ha hecho algo mucho más grave: ha violado las «reglas del juego», *ha transgredido el juego* en cuanto tal. Ha hecho ver que sólo es un juego. Ha abatido el mundo de la apariencia, la columna que sostenía el sistema; ha destruido la estructura de poder rasgando su tejido; ha demostrado que la «vida en la mentira» es precisamente vida en la mentira; ha desbaratado la fachada de lo «elevado» y ha revelado los fundamentos reales, «ínfimos», del poder. Ha dicho que el rey está

desnudo. Y ya que el rey está realmente desnudo, se ha convertido en algo ante lo que no se tiene ningún miedo. Con su gesto, el tendero ha interpelado al mundo; ha dado a cada uno la posibilidad de mirar detrás del telón, ha demostrado a cada uno que *es posible* vivir en la verdad. La «vida en la mentira» sólo puede funcionar como pilar del sistema si está caracterizada por la universalidad, debe abarcarlo todo, infiltrarse en todo; no es posible ninguna coexistencia con la «vida en la verdad»; cualquier evasión la niega *como principio y la amenaza en su totalidad*.

Y se entiende. Hasta que la «apariencia» no se confronta con la realidad, no parece una apariencia, hasta que la «vida en la mentira» no se confronta con la «vida en la verdad», falta el punto de referencia que revele su falsedad. Pero apenas se presenta una alternativa a la apariencia, necesariamente la pone en cuestión en lo que es, en su exigencia y en su integridad. En general no importa la amplitud del espacio que ocupa la alternativa; su fuerza no está en su lado «físico», sino en la luz que echa sobre los pilares del sistema y con la que ilumina sus tambaleantes fundamentos; el tendero no ha puesto en peligro la estructura del poder por su importancia «física», por su potencia objetiva, sino porque su gesto ha trascendido, ha hecho luz a su alrededor, con todas sus incalculables consecuencias.

En el sistema posttotalitario, por tanto, la «vida en la verdad» no tiene sólo una dimensión existencial (restituir el hombre a sí mismo), noética (revelar la realidad como es) y moral (ser

un ejemplo), sino que tiene también una evidente dimensión *política*.

Si el fundamento del sistema es «la vida en la mentira», no es de extrañar que la «vida en la verdad» sea su principal peligro. Y por eso es por lo que se combate este peligro más que cualquier otro.

La verdad —en su sentido más amplio— tiene en el sistema posttotalitario un significado particular, desconocido fuera de su contexto: juega en él y de modo distinto el papel de *factor de poder* o, incluso, de *fuerza política*.

¿Cómo actúa esta fuerza? ¿De qué modo la verdad se afirma como factor del poder? ¿Cómo puede su poder —en cuanto poder— realizarse?

8

El hombre está y puede estar alienado de sí mismo sólo porque hay en él *algo* que alienar; el campo en el que actúa la violencia es su existencia auténtica; «la vida en la verdad» está, pues, inserta en la estructura de la «vida en la mentira» como su alternativa reprimida, como la intención auténtica a la que la «vida en la mentira» ofrece una respuesta no auténtica. Sólo en este contexto la «vida en la mentira» tiene sentido, existe *a causa* de él; al anclarse casi en el «orden humano» y al proporcionar una coartada, no responde a otra cosa que a la orientación humana en dirección de la verdad.

Bajo la superficie tranquila de la «vida en la mentira» duerme, por tanto, la *esfera secreta* de las intenciones reales de la vida, de su «apertura secreta» a la verdad.

El peculiar, explosivo e incalculable poder político de la «vida en la verdad» tiene su lado invisible, pero, precisamente por eso, omnipresente, aliado: esta «esfera secreta». De ella nace, a ella se dirige, en ella encuentra su comprensión. Allí está el espacio de su *comunicación potencial*. Este espacio es secreto y, en consecuencia, muy peligroso desde la óptica del poder. Los complejos movimientos que ahí se dan ocurren en la sombra —y en el momento en que alcanzan su fase final o salen «a la luz» bajo la forma de sacudidas inesperadas es ya tarde para poderlos ocultar del modo acostumbrado— y crean situaciones que pillan desprevenido al poder social, crean en él el pánico y lo empujan a reacciones inapropiadas.

Parece que el campo original y el punto de partida, de la que en sentido amplio se puede concebir como oposición, es, en el sistema posttotalitario, la «vida en la verdad». Por lo que parece, la confrontación entre estas «fuerzas de oposición» y el poder constituido asume una forma fundamentalmente distinta de la típica de una sociedad abierta o de una dictadura «clásica»; no se trata en principio de una confrontación sobre el plano objetivo, institucionalizado, de un poder cuantificable, basado en este o en aquel instrumento de poder, sino que se trata de un nivel totalmente distinto, el nivel de la conciencia humana, el nivel existencial. El radio de acción de este peculiar

poder no se puede inferir del número de sus adeptos, de sus electores o de las fuerzas armadas, en cuanto que se extiende a la «quinta columna» de la conciencia social, de las intenciones secretas de la vida, de la aspiración reprimida del hombre a su dignidad y a la realización de sus derechos elementales y de sus verdaderos intereses sociales y políticos. Se trata, por tanto, de un poder que no se basa en la fuerza de un grupo político o social delimitado de esta o de aquella manera, sino sobre todo en una fuerza potencial, oculta en *toda la sociedad*, incluidas todas sus estructuras de poder. Este poder, pues, no se apoya en ningún soldado propio, sino en los llamados «soldados del enemigo», es decir, todos los que viven en la mentira y que en cualquier momento —al menos en teoría— pueden quedar fulminados por la fuerza de la verdad (o al menos adaptarse a esta fuerza por instinto de conservación del poder). Es como una especie de arma bacteriológica con la que —cuando se dan las condiciones— un civil puede desarmar por sí solo a una división entera. Este poder no participa directamente en ninguna competición por el poder, sino que opera en la penumbra del espacio de la existencia humana. Pero aquí los movimientos secretos a los que da vida pueden —aunque es difícil valorar de antemano cuándo, dónde, cómo y con qué alcance— desembocar en un fenómeno visible; en una iniciativa o en un hecho político real, en un movimiento social, en la explosión repentina de desórdenes civiles, en un grave conflicto dentro de esa estructura del poder hasta ahora aparentemente monolítica, o en un cambio

imparable del clima social y espiritual. Y desde el momento en que todos los problemas reales y los fenómenos de crisis se ocultan bajo el espeso manto de la mentira, no se sabe nunca cuándo caerá la famosa gota que colma el vaso y en qué consistirá la gota; también por esto el poder social persigue a título preventivo y casi automáticamente todo intento de «vida en la verdad», incluso el más modesto.

¿Por qué se expulsó a Soljenitsin de su patria? Ciertamente no porque representara una unidad de poder real; ciertamente no porque cualquier representante del régimen se sintiera amenazado por el peligro de que Soljenitsin le birlara el puesto. Su expulsión fue algo distinto: el intento desesperado de cegar esta peligrosa fuente de verdad, una verdad de la que nadie podía prever qué tipo de cambios podría suscitar en la conciencia de la sociedad y a qué sacudidas políticas habrían podido conducir a su vez estos cambios. El sistema posttotalitario se comportó en consonancia con su modo propio: defensa de la integridad del mundo de la «apariencia» para defenderse a sí mismo.

La envoltura de la «vida en la mentira» está hecha de un material extraño: mientras encierra herméticamente a toda la sociedad, parece que es de piedra; pero apenas uno solo abre una rendija en cualquier parte, apenas un solo hombre exclama: «El rey está desnudo», apenas un jugador infringe las reglas del juego y lo desvela como juego, todo aparece de repente a otra luz y da la impresión de que toda la envoltura es de papel y que comienza a rasgarse de manera imparable hasta la desintegración.

Cuando hablo de «vida en la verdad» no pienso naturalmente sólo en reflexiones ideales, por ejemplo en una protesta o en una carta firmada por un grupo de intelectuales. Puede ser todo eso con lo que el hombre o un grupo de hombres se rebelan ante su manipulación; desde la carta de los intelectuales a la huelga de los obreros, desde el concierto de rock hasta la manifestación estudiantil, desde el rechazo a participar en la farsa electoral mediante una toma de posición clara ante alguna reunión oficial, hasta la huelga de hambre. Si el sistema *posttotalitario* reprime *totalmente* las intenciones de la vida y se basa en la manipulación total de todas las manifestaciones de la vida, entonces toda libre expresión de vida es, indirectamente, una amenaza política: también una manifestación a la que, en otras realidades sociales, a nadie se le ocurriría atribuir una fuerza o hasta un significado político explosivo.

A la primavera de Praga se la ha visto como el choque entre dos grupos en el plano del poder real: los que querían conservar el sistema tal como era y los que lo querían reformar. Al pensar así se olvida, sin embargo, que este choque era sólo el último acto, la proyección exterior de un largo drama llevado a cabo sobre todo y originalmente en el ámbito del espíritu y de la conciencia de la sociedad. Y se olvida que al comienzo de este drama hubo por alguna parte individuos que incluso en los momentos más duros lograron vivir en la verdad. Estos hombres no disponían del poder real ni aspiraban a él: el ámbito de su «vida en la verdad» no podía ni siquiera, por tanto, ser la reflexión

política; podían ser poetas, artistas, músicos; no es necesario que fueran genios, sino simples ciudadanos que lograban mantener su dignidad humana. Naturalmente es difícil hoy llegar a descubrir cuándo y a través de qué misteriosos y tortuosos senderos aquel gesto o aquel comportamiento de verdad incidieron en algunos ambientes y cómo poco a poco el virus de la verdad atacó el tejido de la «vida en la mentira» y lo devoró. Una cosa sin embargo parece clara: el intento de una reforma política no fue la causa del despertar de la sociedad, sino su resultado último.

Creo que a la luz de esta experiencia es posible comprender mejor también el presente: la confrontación entre un millar de firmantes y el sistema posttotalitario parece, desde un punto de vista político, sin esperanza, hasta que lo miramos a la luz tradicional del sistema político abierto en el que todas las fuerzas políticas se presentan con una postura propia en el plano del poder real. Desde una perspectiva de este tipo semejante iniciativa no tendría en realidad ningún interés. Pero si miramos esta confrontación teniendo en cuenta lo que sabemos sobre el carácter del poder en el sistema posttotalitario, la cuestión se plantea de manera sustancialmente distinta; por el momento nadie puede prever lo que la iniciativa de la Carta 77, su existencia y su trabajo, suscitan en la «esfera secreta» y el modo como se valora en ella la intención de la Carta de reconstruir en Checoslovaquia una autoconciencia civil. Y mucho menos será posible prever si, cuándo y en qué modo, este choque llevará a cambios efectivos de orden

político. Esta es la característica de la «vida en la verdad»: como solución existencial lleva al hombre al terreno sólido de su propia identidad, como política le encadena al riesgo del «juego en la bolsa». Por eso sólo la eligen aquellos a los que les cuesta soportar a los demás, o aquellos que han concebido la idea de que en la Checoslovaquia actual no hay otra alternativa para desarrollar una política real. Lo que en definitiva es lo mismo: en efecto, sólo puede llegar a esta concepción quien no acepta sacrificar a la política su identidad humana, es decir, quien no cree en el sentido de una política que exige un sacrificio de ese tipo.

Con cuanta mayor gravedad el sistema posttotalitario reprime cualquier alternativa en el plano del poder real y en lo inevitable de su «autocinesis» aplasta una política independiente, con tanta más evidencia el centro de gravedad de una potencial amenaza política se desplaza hacia el plano existencial y «prepolítico». Sin actuar directamente sobre la mayoría, la «vida en la verdad» se convierte en el único trasfondo natural y en el único punto de partida de cualquier actividad que vaya en sentido opuesto a la «autocinesis» del sistema. Y aun cuando al final estas actividades sobrepasan el ámbito caracterizable como «vida en la verdad» pura y simple —se transforman en diversas estructuras, movimientos e instituciones paralelas, comienzan a considerarse *politikum*, ejercen una incidencia real en las estructuras oficiales y comienzan de hecho a obrar en cierta medida en el plano del poder real— llevan siempre en sí el sello de su origen. Por eso creo que no puede comprender bien

los llamados «movimientos disidentes», su modo de actuar y sus perspectivas, quien no tenga continuamente en cuenta el trasfondo peculiar de donde nacen y no se esfuerce en comprender esta peculiaridad en toda su magnitud.

9

La profunda crisis de identidad provocada por la «vida en la mentira», y que a su vez hace posible esta vida, tiene indudablemente una dimensión moral propia: se manifiesta, entre otras cosas, como una profunda *crisis moral de la sociedad*. El hombre que ha elegido la escala consumista de valores, «disperso» en el marasmo de la masa y sin hacer pie en el orden del ser, aun sabiendo que su responsabilidad no se limita sólo a su supervivencia, es un hombre *desmoralizado*; en esta desmoralización se basa el sistema, profundiza en ella y es su proyección social.

La «vida en la verdad», como rebelión del individuo contra la situación que se impone, es por el contrario un intento de comprender su propia y peculiar responsabilidad: es, por tanto, una acción abiertamente *moral*. No sólo porque el individuo lo tiene que pagar caro, sino sobre todo porque no es funcional; es posible, pero no inevitable, que «produzca intereses» bajo la forma de una mejora de la situación. Se trata —como ya he dicho— del «juego de la bolsa» y es difícil imaginar que un

hombre avisado entre en él por puro cálculo y que el sacrificio de hoy pueda reembolsarse mañana, aunque sólo sea en la forma de un reconocimiento público. (Por lo demás es normal que los representantes del poder no se aventuren a confrontarse con la «vida en la verdad» a no ser que le apliquen de nuevo una motivación funcional —deseo de poder, de gloria, de dinero— y traten así al menos de implicarla en su mundo, es decir, el mundo de la desmoralización general).

Si la «vida en la verdad» constituye en el sistema posttotalitario el trasfondo principal de cualquier política alternativa e independiente, todas las consideraciones sobre el carácter y las perspectivas de esta política tienen necesariamente que tener en cuenta esta dimensión moral suya en términos de *fenómeno político*. (Y si la convicción revolucionaria marxista sobre el carácter de «superestructura» de la moral impide a alguno de los amigos captar del todo la importancia de este aspecto y de situarlo de algún modo en su visión del mundo, esto va en detrimento suyo: la obtusa fidelidad a sus postulados le impide una buena comprensión de los mecanismos de su acción política y esto es aún más paradójico en cuanto que, como marxista, recela de los demás, es decir, de las víctimas de la «falsa conciencia»).

En efecto, el peculiar significado político de la moralidad en el sistema posttotalitario es, para la moderna historia política, un fenómeno cuando menos extraordinario que podría tener —como ya he tratado de dar a entender— unas consecuencias de gran alcance.

En Checoslovaquia, el acontecimiento político más importante desde la llegada de Husák en 1969 ha sido sin duda la propuesta de la Carta 77. Pero el clima espiritual que la hizo nacer no brotó de un acontecimiento directamente político, sino del proceso contra los jóvenes del conjunto musical «The Plastic People». En ese proceso se enfrentaron no dos fuerzas o dos concepciones políticas, sino dos concepciones de la vida: por una parte, el estéril puritanismo del *establishment* posttotalitario y, por otra, los jóvenes desconocidos que no querían más que vivir en la verdad: tocar la música que les gustaba, cantar lo que realmente vivían y vivir en libertad, dignidad y fraternidad. Eran unas gentes sin pasado político, no unos políticos consumados en una oposición con ciertas ambiciones ni unos ex políticos echados fuera de las estructuras del poder. Esta gente había tenido todas las posibilidades de adaptarse al orden constituido, de aceptar la «vida en la mentira» y de vivir así en paz y tranquilidad, pero se decidieron por otra cosa. A pesar de eso —o quizá precisamente por eso: propiamente por eso— su caso tuvo un eco especial: afectó a cualquiera que todavía no se hubiera resignado. Por lo demás, su caso ocurría en un período en que, tras años de espera, de apatía y de escepticismo, comenzaba a aparecer, bajo distintas formas de resistencia, un nuevo síntoma: una especie de «cansancio del cansancio», un tiempo en que la gente comenzaba a hartarse de esperar sin resultado,

de esa supervivencia pasiva en la esperanza de que las cosas mejoraran. Fue, en cierto sentido, la gota que colmó el vaso. Entonces muchos grupos y corrientes, que hasta entonces habían permanecido aislados entre sí en una abstención o en un compromiso sobre modos difícilmente compatibles entre sí, se dieron cuenta de repente, con fuerza y a la vez, de que la libertad es indivisible; entendieron todos que el ataque a la música *underground* bohemia era un ataque a lo elemental y más importante, a lo que unía verdaderamente a todos: un ataque a la «vida en la verdad», a las intenciones reales de la vida. La libertad de la música rock se entendió como libertad del hombre, por tanto también como libertad de reflexión filosófica y política, como libertad de la literatura, como libertad de expresar y de sostener los intereses políticos y sociales más dispares de la colectividad. Se despertó en las gentes un verdadero sentido de solidaridad y cayeron en la cuenta de que no defender la libertad de los demás —aunque fueran ajenos a la propia formación y al sentido de la vida propio— significaba renunciar voluntariamente también a la propia libertad. (No hay libertad sin igualdad de derechos y no hay igualdad de derechos sin libertad; la Carta 77 demuestra que esta antigua noción es para ella un elemento característico y de extrema importancia para la historia moderna de Checoslovaquia. Eso que el autor del libro *El sesenta y ocho* analiza tan bien llamándolo «principio de eliminación», este fundamento de toda nuestra miseria política y moral, nacido al final de la segunda guerra mundial de ese extraño pacto

entre demócratas y comunistas y que se desarrolló hasta el «trágico final», se ha superado, por primera vez desde decenios en la Carta 77. Al garantizarse solidariamente unos a otros la propia libertad, todos se han convertido por primera vez en *partner* con iguales derechos; no se trata sólo de una «coalición» de comunistas con otros no comunistas —no habría en ello nada históricamente nuevo y ni política ni moralmente revolucionario—, sino que se trata de una agregación que ya no se cierra a priori a nadie y que a priori no asigna a nadie una posición de inferioridad). En este clima nació la Carta 77. ¿Quién habría nunca imaginado que el procedimiento penal contra uno o dos grupos poco conocidos de rock habría de tener consecuencias políticas de tanto alcance?

Creo que la historia del nacimiento de la Carta 77 sirve para ilustrar bien lo que ya he delineado en las reflexiones anteriores. Es el trasfondo más peculiar y el peculiar punto de partida de corrientes y de movimientos que gradualmente adquieren un significado político, que en el sistema posttotalitario adquieren la importancia de un hecho directamente político o de una confrontación entre fuerzas y concepciones abiertamente políticas; estos movimientos, sin embargo, nacen en un ámbito totalmente distinto: en el espacio «prepolítico» mucho más amplio donde la confrontación es entre la «vida en la mentira» y la «vida en la verdad», es decir, entre las pretensiones del sistema posttotalitario y las intenciones reales de la vida. Obviamente, estas intenciones reales de la vida pueden asumir las formas más dispares: pueden ser los más

elementales intereses espirituales, o las exigencias fundamentales de la existencia como el simple deseo del hombre de vivir a su modo y con dignidad. Por lo tanto, esta confrontación no adquiere un carácter político en virtud de la «politicidad» originaria de las intenciones, sino propiamente porque, al estar el sistema posttotalitario basado en la manipulación total del hombre y —en cuanto tal— ligado a ella, necesariamente toda libre expresión o iniciativa del hombre, todo intento de «vida en la verdad» aparece como una amenaza para el sistema y, por tanto, como un hecho político por excelencia. La eventual autoarticulación política de los movimientos nacidos de este trasfondo «prepolítico» es, pues, algo que nace en una instancia secundaria, como consecuencia de la confrontación a la que llevan; pero es impensable que ella fuese en sus comienzos una especie de programa, de proyecto o de impulso. Una confirmación de esto arranca también del 1968 en Checoslovaquia. Los políticos comunistas que entonces intentaron una reforma del sistema no vinieron con un programa suyo y lo que hicieron no lo hicieron porque lo decidieran de improviso —como en un fulgor místico—, sino porque los llevó allí la larga y creciente presión de un ambiente que no tenía nada que ver con la política en sentido estricto: propiamente lo que ellos trataron de resolver políticamente fueron los conflictos sociales (como el choque entre las intenciones del sistema y las intenciones de la vida) que desde hacía años vivían a diario los más diversos estratos sociales y sobre lo que, de modo

cada vez más explícito, reflexionaban y que desde hacía años —con un vivo eco en la sociedad— y de las maneras más diversas trataban de definir los científicos y los artistas y para lo que los estudiantes pedían una solución.

El origen de la Carta 77 ilustra también ese particular peso político del aspecto moral de que he hablado. La Carta 77 no habría surgido sin ese robusto sentido de la solidaridad entre los grupos más dispares, pero tampoco habría surgido sin esa repentina sensación de que no se puede continuar esperando eternamente y que es necesario, a la vez y con fuerza, decir la verdad, sin tener en cuenta las sanciones que comportará este gesto y sin fundarse en la frágil esperanza de que un gesto de este tipo podrá reportar resultados tangibles en un tiempo no lejano. «... Hay cosas por las que vale la pena sufrir», escribió Jan Patočka poco antes de morir. Creo que los firmantes de la Carta acogieron este principio no sólo como su herencia, sino también como la expresión más puntual de los motivos por los que ellos hacen lo que hacen. Desde una mirada superficial —y sobre todo desde el punto de vista del sistema y de su estructura de poder— la propuesta de la Carta 77 ha tenido el efecto de una sorpresa, ha parecido como llovida del cielo. Obviamente no ha caído del cielo, aunque se pueda tener esa impresión. Los movimientos que han llevado a ella han tenido lugar en la «esfera secreta», en esa penumbra en que es muy difícil delinear el marco o el análisis de cualquier cosa. Que este movimiento naciese era previsible en la medida en que es previsible hoy dónde llevará.

¡Una vez más, pues, el *shock* que acompaña al momento en que algo de la «esfera secreta» perfora de improviso la superficie inmóvil de la «vida en la mentira»! Y cuanto más está pringado uno en el mundo de la «apariencia», tanto más grande es el susto cuando sucede algo de este tipo.

11

En la sociedad del sistema posttotalitario está prohibida toda vida política en el sentido tradicional del término; no hay la posibilidad de expresarse políticamente, y mucho menos de organizarse políticamente: el ritual ideológico llena el vacío que llega a crearse. Naturalmente, en tal situación baja el interés de las personas por los hechos de la política; un pensamiento político autónomo y un trabajo político —si algo semejante se da bajo alguna forma— les parece a la mayoría de las personas algo irreal, abstracto, un juego inútil, desesperadamente alejado de las angustias de su vida cotidiana; quizá hasta simpático, pero totalmente vano, por ser, por un lado, absolutamente utópico y, por otro, extremadamente peligroso, habida cuenta de la particular dureza con que el poder social persigue cualquier intento en este sentido. Y sin embargo también en estas sociedades hay hombres y grupos de hombres que no renuncian a la política como misión propia de vida y que, de uno u otro modo, tratan de tener un pensamiento

político independiente, de expresarse con autonomía y eventualmente también de organizarse, porque esto forma parte de su «vida en la verdad».

Ya es de por sí extraordinariamente importante y bello que haya estos hombres y que trabajen; aun en los momentos más difíciles garantizan la continuidad de la reflexión política, y si algún movimiento político real, nacido de esta o de aquella confrontación «prepolítica», comienza pronto y bien a reflexionar políticamente y a incrementar de este modo sus posibilidades de algún resultado, esto puede ocurrir —y quizá ocurre— precisamente gracias a estos solitarios «generales sin soldados» que, a pesar de todos sus sacrificios, han mantenido la continuidad de la reflexión política cuyo proyecto y movimiento enriquecieron en su momento justo. (Una vez más tenemos un ejemplo evidente en la realidad checoslovaca: casi todos los prisioneros políticos de principios de los años sesenta que entonces parecía que sufrían en vano —sus intentos de desarrollar un trabajo político en medio de una sociedad apática y diezmada parecían totalmente quijotescos— se cuentan hoy, naturalmente, entre los firmantes activos de la Carta; en la Carta 77 da sus frutos la investidura moral de sus sacrificios pasados y ellos enriquecen el movimiento con su experiencia y su reflexión política).

Pero parece que el pensamiento y la acción de estos amigos —que nunca renuncian a un trabajo directamente político y están siempre dispuestos a asumir también una responsabilidad política directa— adolece con bastante frecuencia de una enfermedad crónica; esto es, su corta inteligencia

de la peculiaridad histórica del sistema posttotalitario como realidad sociopolítica; su corta inteligencia del carácter específico del poder en este sistema, y por tanto la supervaloración de la importancia de un trabajo directamente político en el sentido tradicional del término y la infravaloración de la importancia política precisamente de esos acontecimientos y procesos «prepolíticos» en cuyo campo sobre todo surgen los cambios políticos reales de la situación. Como políticos —y como hombres con ambiciones políticas— vuelven con frecuencia (y en el fondo se puede también comprender) al modo con que una vez se circunscribía naturalmente la vida política, se atienen a modos de comportamientos adaptados a condiciones políticas más normales y automáticamente aplican a condiciones totalmente nuevas unos modos de pensamiento, unas convenciones, concepciones, categorías e ideas inherentes a realidades radicalmente distintas, sin reflexionar adecuadamente qué peso y significación tienen o pueden tener en la nueva realidad, qué significado tiene en ésta la política en cuanto tal, qué y cómo obra en ella políticamente y qué posibilidades políticas se dan en ella. La marginación de todas las estructuras del poder y la imposibilidad de actuar directamente en estas estructuras, combinada con la fidelidad a los conceptos tradicionales sobre la política, tal como más o menos se han venido formando en las sociedades democráticas (o incluso en las dictaduras «clásicas»), les lleva a menudo a apartarse en cierto modo de la realidad (¿para qué hacer compromisos con la realidad si en cualquier caso no van a aceptar ningún compromiso que

propongamos?) y a caer en un mundo de especulaciones realmente utópicas.

Si, como ya he intentado hacer notar, los hechos políticos más importantes surgen, en el sistema posttotalitario, en un campo totalmente diferente respecto del sistema democrático y si gran parte de la sociedad tiene una actitud de indiferencia si no, incluso, de desconfianza en relación con la definición de los modelos y de los programas políticos alternativos y de la creación de partidos de oposición, esto no ocurre sólo por la renuncia general a los asuntos sociales y por la pérdida de la «responsabilidad superior» —las consecuencias de la desmoralización general—; hay aquí también una brizna de sano sentido común: es decir, la gente advierte que, en realidad, es «todo distinto» y que, en realidad, hay que hacerlo todo de manera distinta.

Si algunos de los impulsos políticos más importantes de los últimos años en los países del bloque comunista han partido —al menos en sus primeras fases, antes de tener repercusiones en el plano del poder real— más de matemáticos, filósofos, físicos, escritores, historiadores, simples obreros, etc., que de políticos, y si el motor de los distintos «movimientos disidentes» son personas que desarrollan estas profesiones «no políticas», esto no ocurre porque todos estos hombres sean más avisados que los que se consideran sobre todo políticos, sino que depende —entre otras cosas— de que no están tan obstaculizados y ligados por los razonamientos políticos y las convenciones políticas —que es igual que decir razonamientos políticos *tradicionales* y

convenciones políticas *tradicionales*— y están, por tanto, más abiertos a la realidad política tal como es; tienen, pues, la posibilidad de captar mejor lo que se puede y se debe hacer en ella.

No hay nada que hacer: hoy la imagen de un modelo político alternativo, aunque fuese el más ideal, no es el que de verdad sería capaz de tocar la «esfera secreta», de inflamar hombres y colectividades, de despertar un movimiento político real. En el sistema posttotalitario el campo real de la política potencial es algo distinto: la tensión continua y lacerante entre las pretensiones totalitarias del sistema y las intenciones de la vida, es decir, la necesidad elemental que el hombre tiene de vivir al menos en cierta medida en sintonía consigo mismo, de vivir sin más, sin humillaciones por parte de las autoridades y la administración, sin el continuo control policíaco; poder expresarse más libremente, poder realizar su actividad natural, tener una seguridad jurídica, etc. Cualquier cosa, entonces, que de un modo o de otro se refiera a este campo, cualquier cosa que se refiera a esta tensión de fondo, omnipresente y viva, afecta al hombre. Es difícil que le conquisten los proyectos abstractos de un orden político o económico ideal; no sólo porque cada uno sabe que tiene pocas posibilidades de afirmarse, sino también porque hoy la gente siente cada vez con mayor exigencia que cuanto menos parte una política de la concreción humana del «aquí y ahora», cuanto más apunta a un «allá» y a «un día» abstractos, tanto más fácilmente puede quedarse sólo en una nueva variante del sometimiento del hombre. Los que viven en un sistema

posttotalitario saben demasiado bien que lo que cuenta no es si en el poder hay un partido o más partidos y el nombre que tienen, sino si se puede o no se puede vivir humanamente.

Librarse del lastre de las costumbres y de las categorías políticas tradicionales, abrirse totalmente al mundo de la existencia humana y sacar sin más las conclusiones políticas de su análisis no sólo es políticamente más realista, sino que es también —desde el punto de vista de la «condición ideal»— políticamente *más rico de perspectivas*. Un cambio a mejor de las estructuras, que sea real, profundo y estable —como he intentado hacer notar en otras circunstancias—, hoy no puede partir —aunque haya sucedido— de la afirmación de esta o de aquella mala copia de un proyecto político tradicional y en definitiva sólo externo (es decir, inherente a las estructuras, al sistema), sino que tiene que partir —más que nunca y más que en otras partes— del hombre, de la existencia del hombre, de la reconstrucción sustancial de su posición en el mundo, de su relación consigo mismo, con los otros hombres y con el universo. El nacimiento de un modelo económico y político mejor debe —hoy más que nunca— partir de un cambio existencial y moral más profundo de la sociedad: no es algo para lo que baste con pensar y actuar, como para comprarse un coche nuevo; se trata de algo que sólo puede ocurrir —si es que no se trata sólo de una nueva variante de la antigua confusión— como expresión de una vida que cambia. No se afirma, pues, que la introducción de un sistema mejor garantice automáticamente una vida mejor, sino

que a veces sucede precisamente lo contrario; sólo con una vida mejor se puede construir también un sistema mejor.

Vuelvo a repetir que no infravaloro la importancia de la reflexión política y de un trabajo político de programación. Todo lo contrario, pienso que una reflexión política real y un trabajo político real de programación son precisamente lo que siempre nos falta. Cuando uso el adjetivo «real» pienso en una reflexión y en un trabajo conceptual que se liberen de todos los esquemas políticos tradicionales trasplantados a nuestra situación desde un mundo que ya no vuelve (y aunque volviera no resolvería lo que es más importante).

La segunda y cuarta Internacional, como una infinidad de otras fuerzas y organizaciones políticas, pueden naturalmente prestar un importante apoyo político a nuestro esfuerzo, pero ninguna nos resolverá nuestros problemas; actúan en otro mundo, son el derivado de otras situaciones, sus elaboraciones teóricas pueden resultarnos interesantes e instructivas, pero si nos limitamos a identificarnos con ellas ciertamente no resolvemos nuestro problema. Cuando en nuestro país tratamos de replantear las discusiones que agitan la vida política de una sociedad democrática, creo que en muchos casos se llega al absurdo; ¿cómo se puede, por ejemplo, discutir seriamente sobre si queremos cambiar el sistema o sólo reformarlo? En nuestra situación una cosa de este tipo es un típico pseudoproblema: no tenemos la posibilidad ni de reformar ni de cambiar el sistema, en general no tenemos claro dónde acaba la reforma y dónde

comienza el cambio, sabemos por una serie de experiencias que tanto la «reforma» como el «cambio» no garantizan por sí mismos nada y al final nos da igual si el sistema en que vivimos «se cambia» o «se reforma» desde el punto de vista de esta o de aquella doctrina. Para nosotros lo que cuenta es lograr vivir dignamente, que el sistema esté al servicio del hombre y no el hombre al servicio del sistema, y por eso luchamos con todos los medios con que podemos y con que tiene sentido luchar. ¡Lo que menos nos importa de todo es que algún periodista occidental —abrumado por la cotidianidad política del sistema en el que vive— nos defina como revisionistas, contrarrevolucionarios o revolucionarios, demasiado legalistas o demasiado temerarios, burgueses o comunistas, derechistas o izquierdistas!

12

Un concepto que es fuente perenne de diversos equívocos, sobre todo por haberse importado a nuestra situación desde realidades totalmente distintas, es el concepto de *oposición*.

¿Pero qué es «oposición» en un sistema posttotalitario?

En una sociedad democrática de tipo parlamentario tradicional, se entiende por oposición política una fuerza política en el plano del poder real (las más de las veces un partido o un grupo de

partidos), que no está en el gobierno, que desarrolla un programa político alternativo, quiere llegar a gobernar y el gobierno la respeta como parte natural integrante de la vida política del país, en cuanto que desarrolla una acción política y compete por el poder dentro de unas reglas concordadas. Además de esta oposición se da también el fenómeno de una «oposición extraparlamentaria»: fuerzas que se organizan más o menos en el plano del poder real, pero que operan fuera de las reglas impuestas por el sistema, empleando medios distintos de los habituales.

En una dictadura «clásica» se entiende por oposición las fuerzas que se presentan con un programa alternativo y que operan legalmente o en las fronteras de la legalidad, sin la posibilidad, sin embargo, de competir por el poder, dentro de ciertas reglas preestablecidas; o las fuerzas que se preparan para un choque violento por el poder contra el poder dominante (o que llegan a encontrarse directamente en este choque) como los diferentes grupos de guerrilleros o los movimientos de insurrección.

En un sistema posttotalitario, la oposición no existe en ninguna de estas dos acepciones. ¿En qué acepción se puede entender, entonces, este concepto?

1. En este concepto se incluyen a veces (principalmente por los periodistas occidentales) personas o grupos de personas dentro de la estructura del poder que están en un secreto conflicto de poder con los que están más arriba; pueden ser motivo de conflicto, diferencias (naturalmente no demasiado

subrayadas) de concepción, pero con más frecuencia se trata de un puro y simple deseo de poder y de una aversión personal por algunos de sus representantes.

2. Se puede también entender por oposición todo lo que tiene o puede tener un alcance político indirecto en el sentido ya dicho: por tanto, todo eso por lo que el sistema posttotalitario —como tal, desde el punto de vista de los meros intereses de la propia «autocinesis»— se siente amenazado y por lo que —como tal— lo amenaza realmente. Desde este punto de vista, oposición es propiamente todo intento de «vida en la verdad», desde la negativa del tendero a poner en el escaparate el eslogan a la poesía escrita libremente, en definitiva, todo eso con lo que las intenciones de la vida traspasan los confines que les imponen las intenciones del sistema.

3. Pero con más frecuencia que la oposición de la «vida en la verdad», se interpretan normalmente como oposición (también aquí sobre todo por parte de los observadores occidentales) esos grupos que manifiestan de manera estable y pública posiciones no conformistas e ideas críticas, que no ocultan su independencia de pensamiento o que se autodefinen como fuerzas políticas. En esta acepción, el concepto de «oposición» coincide más o menos con el de «disidencia», aunque entre los que así se definen existan naturalmente diferencias notables con respecto a la aceptación o el rechazo de esta definición; esto no sólo depende de si o cómo ellos mismos se consideren una fuerza directamente política o si tienen ambiciones en el plano del poder real, sino

también de lo que cada uno de ellos entiende cuando emplea el concepto de «oposición».

Pongo de nuevo un ejemplo: en su primera declaración, la Carta 77 subraya explícitamente que no es una oposición en cuanto que no pretende proponer programas políticos alternativos. Su papel es sustancialmente diferente; en efecto, no presenta estos programas, por lo que, si el hecho de presentarlos define a la oposición en un sistema posttotalitario, no se la puede en realidad concebir como oposición.

Desde el primer momento el gobierno consideró la Carta 77 como una típica agrupación de oposición y actuó con ella en consecuencia. Esto significa que el gobierno —y es natural— concibió la «oposición» en el sentido que he indicado en el punto 2, es decir, la ve en todo lo que se substraе a la manipulación general y, por tanto, niega el principio de la pretensión absoluta del sistema sobre el individuo. Si aceptamos esta definición de oposición debemos entonces, de acuerdo con el gobierno, considerar en verdad la Carta como una oposición; en efecto, ella trastorna realmente la integridad del poder posttotalitario.

Otra cuestión es hasta qué punto un firmante de la Carta se considera «oposición». Supongamos que la mayoría de los firmantes parte del significado tradicional de este concepto tal como se ha codificado en la sociedad democrática (o en la dictadura «clásica») y que, por tanto, concibe también en nuestro país la «oposición» como una fuerza que se expresa políticamente y que, en nuestro caso, no actúa en el plano del poder real y

mucho menos dentro de ciertas reglas respetadas por el gobierno, pero que no echaría atrás —teniendo esta posibilidad— en cuanto que tiene un programa político alternativo y sus representantes están dispuestos a asumir también una responsabilidad política directa. Puestos ante este concepto de oposición, algunos —la gran mayoría— no se encontrarán en él y otros —una minoría— sí se encontrarán, aun respetando plenamente el hecho de que la Carta no les deja lugar para una actividad de «oposición» en este sentido. Al mismo tiempo, casi todos los firmantes son conscientes de la especificidad de la situación en el sistema posttotalitario y se dan cuenta de que no sólo la lucha por los derechos humanos, sino también las cosas «más inocentes» tienen, en una situación de este tipo, un peso político propio y peculiar y se las puede, por tanto, valorar también como elemento de «oposición». Ningún firmante protestará nunca lo suficiente contra esta interpretación de su «función de opositor».

El asunto se complica aún más debido a otra circunstancia: desde hace muchos decenios, en el bloque soviético, el poder emplea el concepto de «oposición» para definir la más grave acusación que se pueda pensar: es sinónimo de la palabra «enemigo»; acusar a alguien de «oposición» es como decir que proyecta derribar al gobierno y acabar con el socialismo (estando naturalmente a sueldo de los imperialistas); y hubo un tiempo en que tener impresa esta marca llevaba directamente al patíbulo. Este hecho no aumenta naturalmente el deseo de nadie por definirse con este término,

mucho más cuando en el fondo se trata sólo de una palabra y lo más importante es lo que verdaderamente se hace y no cómo se lo llama.

La última razón por la que muchos rechazan tal definición está en que el concepto de «oposición» tiene en sí algo negativo: en efecto, quien así se define lo hace en relación a una «posición», en relación, por tanto, al poder social y definiéndose a través de él, es decir, derivando su posición de la de aquél. Es natural que los que han decidido sin más vivir en la verdad, proclamar en voz alta lo que piensan, solidarizarse con los conciudadanos, crear a voluntad y comportarse en sintonía con su «mejor yo», no acepten que esta su «posición» original y positiva sea referida a lo negativo, mediatamente, y sobre todo que tengan que considerarse como los que están contra esto y aquello y no simplemente como los que son esto y aquello.

En definitiva, los malentendidos sólo se pueden evitar de un modo: diciendo claramente, antes de usar el concepto de «oposición» y antes de comenzar a definir algo como «oposición», en qué sentido se usa este concepto y qué se entiende con él en nuestra realidad.

Si el concepto de «oposición» se ha tomado de la sociedad democrática y se ha trasplantado al sistema posttotalitario sin reflexionar antes a fondo

y sin señalar el significado con que habría que usarlo en este contexto tan distinto, el concepto de «disidente» lo han tomado sin más de los periodistas occidentales y en general lo han tomado como definición de un fenómeno que es específico del sistema posttotalitario y que —al menos en esta forma— no es posible encontrar en una sociedad democrática.

¿Quién es propiamente un «disidente»?

Parece que los primeros que se han ganado este título son los ciudadanos del bloque soviético que han decidido vivir en la verdad y que, por lo general, responden a las siguientes características:

1. Manifiestan sus posiciones no conformistas y sus críticas *públicamente*, dentro de sus posibilidades, y las manifiestan *sistemáticamente*; gracias a todo esto son *conocidos* en Occidente.

2. En virtud de esto han adquirido también en su país —aunque no hayan podido publicar en su patria y el gobierno les persiga de todos los modos posibles— una consideración más o menos grande ante la opinión pública y el gobierno y, según eso, aunque sólo sea en su ámbito, disponen de un cierto *poder real*. Aunque muy limitado y concreto, este poder los preserva, por un lado, de lo peor y por otro, les da garantías de que las persecuciones no podrán ocurrir impunemente, sin complicaciones políticas para su gobierno.

3. El radio de su horizonte crítico y su compromiso trascienden el estrecho espacio de su ámbito directo y de su interés concreto, abarcando cuestiones más generales y adquiriendo así, aunque en medida muy limitada, un *carácter político*, si bien el grado

en que ellos mismos se consideran una fuerza directamente política puede ser muy diverso.

4. Se trata de gente más bien preparada *intelectualmente*, gente «de pluma», ya que la expresión escrita es el instrumento político principal —y quizá único— de que disponen y que puede atraer la atención sobre ellos, sobre todo en el extranjero, en efecto, los demás modos de «vida en la verdad» o se pierden en el espacio, difícil de identificar para un observador occidental, del ámbito local, o —si van más allá— parecen ser sólo un complemento menos llamativo de la expresión escrita.

5. Son gente de la que se habla en Occidente —cualquiera que sea su profesión— con más frecuencia en relación a su compromiso civil o al aspecto crítico-político de su trabajo que en relación con su trabajo específico. Sé por experiencia personal que existe una especie de confín invisible que el individuo —sin querer y sin saber cuándo y cómo lo ha hecho— ha debido superar para dejar de escribir de sí como de un escritor que en este verso o en el otro muestra una conciencia civil y comenzar a hablar como de un «disidente» que (entre paréntesis, ¿cómo? —¿quizá en su tiempo libre?—) escribe también algún trabajo teatral.

No hay duda de que hay gente que responde a todos estos requisitos. Está bien emplear para un grupo tan definido —aunque sea muy casualmente— una definición apropiada, pero hay que discutir mucho sobre si esa definición ha de ser precisamente la de «disidente».

Sea como sea, sucede, y nosotros naturalmente

no cambiamos nada; todo lo contrario, a veces somos nosotros mismos —aunque de mala gana, sólo para entendernos más fácilmente, quizá con una chispa de ironía y en todo caso siempre entre comillas— los que aceptamos esa definición.

Quizá sea oportuno indicar algunos motivos por los que los «disidentes» en general no quieren que se les defina de este modo.

Ante todo, la definición crea ya problemas desde un punto de vista etimológico: en efecto «disidente» es sinónimo del conocido «apóstata»; pero los «disidentes» no se sienten tales, ya que no han abjurado de nada. Todo lo contrario: se han aferrado a sí mismos y si, por ventura, algunos se han separado de algo, ha sido sólo de lo que en su vida resultaba falso y alienante: de la «vida en la mentira».

Pero éste no es el motivo principal.

La definición de «disidente» comporta necesariamente la idea de que se trata de una *profesión* especial; como si entre los diversos modos más normales de vivir hubiera uno especial, a saber, el murmurar «disentiente» sobre la situación; como si el «disidente» no fuera simplemente un físico, un sociólogo, un obrero o un poeta que se comporta como siente que debe hacerlo y que sólo la lógica interna de su pensar, obrar y trabajar (en confrontación con las circunstancias externas ocasionales) le ha llevado —sin premeditación o complacencia— a un choque abierto con el poder y, en cambio, fuese uno que *ha decidido* comenzar la carrera del descontento de profesión, como otro decide hacerse zapatero o artesano.

En realidad, las cosas son de distinta manera: en general se adquiere conciencia de ser un disidente cuando ya se es desde hace tiempo, y esta postura es la conclusión de sus concretas tomas de postura en la vida, sugeridas por razones muy distintas de la búsqueda de este o aquel título y sus tomas de postura y su trabajo concreto no son la conclusión de un propósito ya tomado de ser un «disidente». En resumen, la «disidencia» no es una profesión, aunque uno le dedicara las 24 horas del día; por el contrario, es, ante todo y sobre todo, una postura existencial que, por lo demás, no es monopolio de los que —respondiendo quizá a esas condiciones casuales exteriores de que se ha hablado— se adornan con el título de «disidente».

Si de todos los miles de individuos anónimos que intentan vivir en la verdad y de los millones que quisieran vivir en la verdad pero no pueden (quizá porque debido a una serie de circunstancias necesitarían un valor diez veces superior al de los que han dado este paso), si de toda esta multitud se escogieran —y además al azar— algunas decenas de personas y se formase con ellas una especie de categoría *social*, tal modo de proceder reportaría una imagen completamente deformada de la situación general, tanto si hace triunfar la idea de que los «disidentes» son una especie de elite, un grupo exclusivo de «fauna protegida» a quienes se permite lo que se prohíbe a otros y que el gobierno alienta quizá como ejemplo viviente de su largueza de miras, como si por el contrario alimenta la ilusión de que si son tan pocos los eternamente insatisfechos y si ni siquiera tienen muchas esperanzas, entonces

quiere decir que todos los demás están satisfechos: en efecto, ¡si no estuvieran satisfechos serían «disidentes»!

Pero esto no es todo: esta categorización acaba también por dar involuntariamente crédito a la idea de que para los «disidentes» se trata, sobre todo, de un interés suyo de grupo y de que toda su controversia con el gobierno no es más que una controversia abstracta entre dos grupos contrapuestos, una controversia extraña a la sociedad y que quizá no tiene nada que ver con ella. Esta imagen contrasta profundamente con el significado real de la postura de «disidente», esta postura se refiere al interés por el *otro*, por eso por lo que la sociedad en su conjunto sufre, por tanto, por todos los demás que no se hacen sentir. Si los «disidentes» tienen una pizca de autoridad y no están ya desde hace tiempo aplastados como un insecto extraño que se salió de su hábitat, ciertamente no se debe a que el gobierno tenga en gran consideración a este grupúsculo exclusivo y a sus exclusivas reflexiones, sino precisamente porque se da cuenta de ese poder político potencial que es la «vida en la verdad» enraizada en la «vida secreta», porque se da cuenta de qué mundo nace lo que este grupo hace y a qué mundo se dirige: al mundo de la *cotidianidad* humana, de la tensión cotidiana entre intenciones de la vida e intenciones del sistema. ¿Qué mejor prueba que la que el mismo gobierno dio tras la aparición de la Carta 77 cuando comenzó a requerir declaraciones de toda la nación, según las cuales la Carta no tenía un fundamento de verdad? Los millones de firmas sonsacadas probaron, entre

otras cosas, exactamente lo contrario: que dice la verdad. La enorme atención de que gozan los «disidentes» por parte de los órganos políticos y de la policía y que quizá puede producir en alguien la sensación de que el gobierno tiene miedo de los «disidentes» como aparato de poder alternativo, no deriva de que sean algo de ese tipo, algo omnipotente que se mantiene —precisamente como el gobierno— por encima de la sociedad, sino al contrario, precisamente porque son «gente común», con preocupaciones «comunes» y que se diferencian de los demás sólo porque dicen en voz alta lo que los demás no pueden o no tienen el valor de decir. Ya he hablado de la fuerza política de Soljenitsin: esa fuerza no consiste en un poder político exclusivamente suyo como individuo, sino en la experiencia de millones de víctimas del Gulag que él ha gritado en voz alta y con la que ha interpelado a los demás millones de hombres de buena voluntad.

Institucionalizar en una categoría *elegida* a los «disidentes» famosos o de relieve significa realmente negar el muy particular punto de vista moral de su acción. Hemos visto que eso es precisamente el principio de la *igualdad de derechos* basado en la *indivisibilidad* de los derechos y de las libertades del hombre de donde se derivan los «movimientos disidentes»: ¿acaso los «disidentes famosos» no se han reunido en el KOR* para defender a obreros desconocidos y acaso no se han convertido *precisamente por esto* en esos disidentes famosos? ¿Acaso los «disidentes famosos» no se unieron en la Carta

* Comité de Autodefensa Social (*ndt*).

77, después de haberla hecho suya la solidaridad con unos músicos desconocidos, acaso no se unieron a aquéllos y acaso no se han convertido *precisamente por esto* en «disidentes famosos»? ¡Es realmente una terrible paradoja que cuanto más defienden algunos ciudadanos a otros ciudadanos, con tanta más frecuencia se les define con una palabra que los aleja de estos «otros ciudadanos»! Tras esta explicación espero que quede claro el sentido de las comillas entre las que pongo en toda esta disertación la palabra «disidente».

14

En la época en que checos y eslovacos formaban parte del imperio austro-húngaro y no había premisas reales, ni políticas ni psicológico-sociales para que nuestras naciones buscaran su identidad fuera de este imperio, T. G. Masaryk basó su programa nacional bohemio en la idea del «trabajo minucioso», es decir, el trabajo honesto y responsable —dentro del ordenamiento existente— en los ámbitos más dispares de la vida, con la intención de suscitar una creatividad nacional y una conciencia nacional. Naturalmente, se subrayaba de manera especial el elemento cultural, educativo, moral y humanitario. El único punto de partida posible para un destino nacional más digno lo reconoció Masaryk en el hombre, en la creación por su parte de las premisas que hicieron más digno su destino

de hombre; el punto de partida de un cambio de postura de la nación era para él el cambio del hombre.

Este concepto del «trabajo por la nación» ha arraigado en nuestra sociedad, ha sido en muchos aspectos fecundo y está todavía vivo, aunque hay quienes detrás de ello —como forma extremadamente refinada de «coartada»— ocultan su colaboracionismo. Aún hoy son muchos los que se atienen a ello y hasta es posible registrar —al menos en algunos sectores— éxitos evidentes: es difícil decir cuánto más grave sería la situación si no hubiera continuamente una infinidad de hombres laboriosos, que simplemente no puedan evitar comprometerse a hacer lo mejor que pueden lo que se puede hacer y dejar el mínimo inevitable a la «vida en la mentira» para poder reservar el máximo posible a las auténticas necesidades de la sociedad. Estos hombres parten de la premisa justa de que todo buen trabajo es indirectamente una crítica a una mala política y que hay situaciones en las que vale la pena seguir este camino aunque esto signifique renunciar al propio derecho natural a una crítica directa.

Pero hoy esta actitud tiene —incluso en comparación con la situación de los años sesenta— unos límites bien precisos; sucede cada vez con más frecuencia que el «trabajo minucioso» choca con el muro del sistema posttotalitario y se encuentra ante el dilema: dar marcha atrás, renunciar a la lealtad, a la responsabilidad y a la seriedad en que se basaba y adaptarse (actitud mayoritaria) o seguir adelante por el camino emprendido y llegar inevitablemente

a una confrontación abierta con el poder (actitud minoritaria).

El concepto de «trabajo minucioso» no tuvo nunca que equivaler al imperativo de mantenerse en la estructura existente *a cualquier precio* (según este punto de vista, quien llegase a ser expulsado de ella tendría que aparecer como quien ha renunciado al «trabajo por la nación»), y mucho menos puede tener hoy este significado. Naturalmente no existe ningún modelo general de comportamiento, una especie de llave de contacto para cuando el «trabajo minucioso» deja de ser un «trabajo por la nación» y empieza a convertirse en un «trabajo contra la nación»; en todo caso, es más claro que nunca que el peligro de ese cambio es cada vez más inminente y es cada vez más fácil la posibilidad de que el «trabajo minucioso» llegue a ese muro ante el cual evitar el choque quiere decir traicionar en el auténtico sentido de la palabra.

Cuando en 1974 trabajé en una fábrica de cerveza, mi jefe era un cierto S.: un hombre competente que tenía sentido del orgullo profesional y se esforzaba para que en nuestra fábrica se produjera una buena cerveza. Pasaba casi todo el tiempo en la fábrica, pensaba continuamente en mejorarla, nos atormentaba con la idea de que todos apreciáramos la fábrica de cerveza como él; es casi inimaginable que exista en la incuria socialista un trabajador más constructivo. La dirección de la fábrica, compuesta por individuos que ciertamente entendían menos de su oficio y lo apreciaban menos que él, no sólo había hecho reducir a la mitad la producción, no sólo no atendía

las sugerencias de S., sino que, por el contrario, se mostraba cada vez más dura en sus relaciones con él y menospreciaba su trabajo. La situación llegó hasta el punto de que a S. no le quedó otro recurso que escribir una larga carta a la dirección general en la que trató de enumerar todos los fallos de la fábrica y de explicar por qué era la peor de la región, señalando también a los responsables. Su voz pudo ser escuchada: el director, políticamente influyente pero ignorante en cervezas, intrigante e insolente con los obreros, pudo ser alejado y, gracias a la iniciativa de S., pudo mejorar la situación de la fábrica de cerveza. Si las cosas marcharan normalmente así, éste sería un buen ejemplo del buen éxito del «trabajo minucioso». Pero, por desgracia, no ocurre así: el director de la fábrica de cerveza —en cuanto miembro del comité del partido en el distrito— tenía buenos conocimientos en las altas esferas e intrigó para que todo marchara en su favor; el análisis de S. fue calificado de «libelo difamatorio», a S. se le señaló como criminal político, se le expulsó de nuestra fábrica y se le echó a hacer un trabajo sin cualificación profesional. El «trabajo minucioso» había tocado el muro: el sistema posttotalitario. S. se había rebelado, no había respetado las reglas del juego; «había hecho brecha» diciendo la verdad y acababa como «subciudadano» con la marca del enemigo, que ya no puede decir nada y al que —por principio— no se le puede escuchar. Se convirtió en el «disidente» de las fábricas de cerveza de la Bohemia oriental.

Creo que se trata de un procedimiento paradigmático que ilustra desde otro punto de vista lo que

he dicho en el capítulo anterior: un hombre no se hace «disidente» porque un buen día decide emprender esta extravagante carrera, sino porque su responsabilidad interior, combinada con todo el complejo de circunstancias externas, acaba por encadenarlo a esa posición: se le echa fuera de las estructuras existentes y se le pone en confrontación con ellas. Al comienzo no era ni más ni menos que la intención de hacer bien su trabajo y al final está la marca del enemigo.

Un buen trabajo es, pues, en realidad la crítica de una mala política. A veces, por así decirlo, se perdona la crítica y a veces no. Pero se perdona cada vez menos. Y no por su culpa.

Ya pasaron los tiempos del imperio austro-húngaro cuando la nación checa (en el período terrible del absolutismo de Bach) tenía un único «disidente» verdadero: el encarcelado en Brixen. Si no viéramos en la palabra «disidente» un poco de esnobismo, tendríamos que constatar que hoy a los «disidentes» los encontramos por todas partes.

Es absurdo acusar a estos «disidentes» de haber renunciado al «trabajo minucioso». La «disidencia» no es, en efecto, una alternativa a la concepción del «trabajo minucioso» de Masaryk, sino que quizá es, por el contrario, *su única salida posible*.

Digo «quizá» y con esto quiero subrayar que no siempre es así: lejos de mí sostener que sólo son honestos y responsables los hombres que se han encontrado fuera de las estructuras existentes y en confrontación con ellas. El cervecero S. podía incluso haber ganado su batalla. Criticar a los que han aguantado *sólo* porque han resistido y, por

tanto, no son «disidentes», sería tan absurdo como el mostrarlos sólo por este motivo como ejemplo a los «disidentes». Por lo demás, se iría contra toda actitud «disidente» —como intento de «vida en la verdad»— si se juzgase el comportamiento del hombre no desde lo que él es, hasta qué punto es o no bueno, sino desde la etiqueta que se le ha colocado.

15

El ensayo de nuestro tendero de verduras de una «vida en la verdad» puede reducirse a que el tendero *no hace* ciertas cosas; no pone la bandera en la ventana mientras antes lo hacía para evitar que el portero le denunciase; no participa en la elecciones a las que no considera elecciones; no oculta sus ideas ante sus superiores. Su intento, por tanto, puede quedar circunscrito al rechazo «puro y simple» de obedecer a ciertos imperativos del sistema (que no es poco). Pero también puede llegar a algo más: el tendero puede comenzar a *hacer* algo concreto, algo que vaya más allá de la inmediata defensa personal contra la manipulación, en donde se objeque su «responsabilidad suprema» reencontrada: puede, por ejemplo, organizar a sus compañeros de trabajo en una iniciativa común en defensa de sus intereses; puede escribir a distintas instituciones y reclamar su atención sobre las injusticias y las irregularidades en su ámbito; puede

conseguir textos clandestinos, copiarlos y pasarlos a otros amigos.

Si la que he denominado «vida en la verdad» es el punto fundamental de partida existencial (y potencialmente político) de todas las «iniciativas civiles independientes» y de todos los movimientos «disidentes» o de «oposición», que son objeto de estas reflexiones, esto no significa naturalmente que *todo* ensayo de «vida en la verdad» sea automáticamente algo parecido. Todo lo contrario. La «vida en la verdad», en el sentido original y más lato del término, indica el vasto campo, no delimitado y difícilmente descriptible, de las pequeñas manifestaciones humanas que en su gran mayoría quedan inmersas en el anonimato y cuyo alcance político nadie cultivará y describirá nunca de manera más concreta que lo que ocurre en una descripción general del clima o del humor de la sociedad. La mayoría de estos ensayos se quedan en la fase elemental de rebeldía contra la manipulación: el hombre simplemente se enmienda y vive —como individuo— más dignamente.

Sólo aquí y allá —gracias al carácter, a las premisas y a la profesión de algunos hombres, pero también gracias a una serie de circunstancias fortuitas (como por ejemplo las características del ambiente local, contactos con amigos, etc.)— brota de este campo vastísimo y anónimo alguna iniciativa más pertinente y más visible, que sobrepasa las fronteras de la rebeldía individual «pura y simple» para transformarse en un *trabajo* más consciente, más estructurado y más eficaz. Esta frontera más allá de la cual «la vida en la verdad» deja de ser

«sólo» negación de la «vida en la mentira» y comienza en cierto modo a *articularse* creativamente, es el punto en que comienza a brotar algo que se podría llamar «*vida independiente espiritual, social y política de la sociedad*». Esta «vida independiente» no está naturalmente separada de la otra («dependiente») por un límite claro: a veces coexisten ambas en la gente. Sin embargo, los centros de la «vida independiente» se caracterizan por un grado relativamente alto de emancipación interior; en el océano de la vida manipulada flotan como una barquichuela batida por las olas, pero siempre surgiendo de las ondas como un mensajero visible de la «vida en la verdad», un testimonio «articulado» de las intenciones reprimidas de la vida.

¿Qué es lo que forma esta «vida independiente de la sociedad»?

La gama de sus manifestaciones es naturalmente vasta: va desde el autodidactismo y la reflexión independiente, a través de la libre creación cultural y su divulgación, hasta las más diversas y libres tomas de postura, incluida la autoorganización social independiente. Ese espacio, en fin, en que la «vida en la verdad» comienza a articularse y a materializarse.

Lo que después se llamará «iniciativa civil», «movimiento disidente» u «oposición», emerge —como la famosa décima parte del iceberg— de este espacio, de la «vida independiente de la sociedad». O de otra manera: así como la «vida independiente de la sociedad» nace del terreno indeterminado de la «vida en la verdad», en sentido

lato, como su clara —«articulada»— expresión, de esta «vida independiente» nace finalmente también aquella famosa «disidencia». Aquí hay que hacer una precisión: si la «vida independiente de la sociedad» —al menos desde un punto de vista exterior— se puede considerar como la «forma más alta» de «vida en la verdad», no se puede ciertamente decir de manera unívoca que el «movimiento disidente» es necesariamente la «forma más alta» de «vida independiente de la sociedad». Se trata simplemente de una de sus manifestaciones y aunque quizá sea su manifestación *más clamorosa*, la *más política* y en su politicidad, la *más articulada claramente*, esto no significa que por fuerza deba ser la manifestación más madura y más importante; y no sólo en sentido social, sino también en virtud de su alcance político indirecto. Se trata, como ya hemos visto, de un fenómeno sacado apostá de su seno materno (y por eso se le da un nombre especial). En realidad es impensable sin el trasfondo del que nace, del que es parte integrante y del que extrae también toda su fuerza vital. Por lo demás, de lo dicho sobre las características del sistema posttotalitario se deduce que lo que *se manifiesta* en un momento dado como la fuerza más política y que se considera tal —en una situación en que todo poder político independiente es, sobre todo, un poder potencial— no debe necesariamente serlo. Y aunque lo fuere, sólo lo sería y sólo gracias a su contexto «prepolítico».

¿Qué se deduce de esta descripción?

Ni más ni menos que no se puede hablar de *lo que* hacen los «disidentes» y de cómo influye su

trabajo sin que se hable sobre todo del trabajo de todos los que, de un modo u otro, participan en la «vida independiente de la sociedad» y que, en general, no deben ser considerados «disidentes»: los escritores que escriben como quieren, sin tener en cuenta la censura y las pretensiones oficiales y que difunden sus obras —hasta que puedan mandárselas a las tipografías oficiales— en el «samizdat»; los filósofos, los historiadores, los sociólogos y todos los demás hombres de ciencia que recorren el camino de la investigación científica independiente y difunden igualmente sus obras en el «samizdat», si no es posible hacerlo dentro de las estructuras oficiales o al margen de ellas, o bien organizan discusiones privadas, conferencias y seminarios; los profesores que enseñan en privado a los jóvenes lo que la escuela oficial les oculta; los sacerdotes que en su misión, y fuera de ella si no se les permite, tratan de educar en una vida religiosa libre; los pintores, los músicos, los cantantes que crean, independientemente de lo que piensen de sus creaciones las instituciones oficiales; todos los hombres que comunican y defienden esta cultura independiente, los hombres que en los distintos modos posibles se esfuerzan por dar a conocer y defender los intereses sociales reales de los trabajadores, por devolver a los sindicatos su auténtico significado o por crear sindicatos independientes; los hombres que no tienen miedo a denunciar continuamente las injusticias a la administración competente y a comprometerse en el respeto de las leyes, las distintas asociaciones de jóvenes que tratan de substraerse a la manipulación y de vivir

automáticamente según el espíritu de su jerarquía de valores, etc., etc., etc.

A pocos se les ocurriría calificar de «disidentes» a todos estos hombres. Y sin embargo, ¿no son algunos de ellos los «disidentes famosos»? Todo eso de que se ha hablado ¿no es precisamente lo que hacen también los «disidentes»? ¿Acaso los «disidentes» no escriben trabajos científicos y después los editan en el «samizdat»? ¿No escriben cartas? ¿No enseñan a los estudiantes en las universidades privadas? ¿No luchan contra las más variadas injusticias y no tratan de conocer y de expresar los intereses sociales reales de los distintos grupos de ciudadanos?

Tras haber visto el intento de analizar los orígenes, la estructura interna y algunos aspectos de la postura «disidente», debo intentar ahora mirar toda la cuestión como «desde fuera» y ver *lo que hacen en realidad los «disidentes»*, cómo se manifiestan objetivamente sus iniciativas y adónde llevan en concreto.

El primer dato cierto, pues, es que la aspiración de partida, la más importante, que establece a priori la esfera de sus intentos, es simplemente la de *realizar y sostener la «vida independiente de la sociedad»* como expresión articulada de la «vida en la verdad», por tanto la aspiración de *servir a la verdad* como coherencia y decisión —«articuladamente»— y de organizar este servicio. Y por lo demás es lógico: si la «vida en la verdad» es el punto de partida elemental de cualquier esfuerzo del hombre para resistir a la presión alienante del sistema, si es la única base significativa de cualquier

acción política independiente y si, en fin, es también la raíz existencial más adecuada a la actitud «disidente», es difícil imaginar que, aun en su objetivación, el trabajo «disidente» pueda fundarse en otra cosa que no sea el servicio a la verdad y a una vida verdadera y el esfuerzo de abrir un espacio a las intenciones reales de la vida.

16

El sistema posttotalitario desencadena un *ataque* moral contra el hombre, que se encuentra ante él solo, aislado y abandonado. En consecuencia, es natural que todos los «movimientos disidentes» tengan un *carácter* destacadamente *defensivo*: defender al hombre y a las intenciones reales de la vida contra las intenciones del sistema.

El KOR polaco se llama hoy Comité de autodefensa social y en la denominación de otros grupos semejantes en Polonia aparece la palabra defensa e igualmente los grupos soviéticos de Helsinki y nuestra Carta 77 tienen un carácter destacadamente defensivo.

Desde el punto de vista de la política tradicional, esta defensa puede aparecer como un programa ciertamente comprensible pero minimalista, de emergencia y a la postre sólo negativo: contra una concepción, un modelo o una ideología distintos, de modo que no se puede hablar ni siquiera de «política» en el verdadero sentido de la palabra, ya

que ésta presupone siempre un programa «positivo» y no se la puede circunscribir sólo a la defensa de alguien respecto de alguien.

Creo que semejante idea manifiesta la estrechez de la óptica política tradicional; en efecto, este sistema no es el fruto de una línea política concreta de algún gobierno concreto, sino sustancialmente distinto: una violencia total, profunda, duradera y, al mismo tiempo, una violencia de la sociedad contra sí misma. Hacerle frente contraponiendo a su presunta línea otra línea y luchar por un cambio de gobierno sería no sólo irreal, sino sobre todo *torpe*: una solución así no tocaría las raíces de la cuestión. Ya desde hace tiempo no se trata de un problema de línea política o de programa: se trata de un problema de vida.

La defensa del hombre, la defensa de sus intenciones es, por tanto, no sólo el camino *más real* —puede comenzar aquí y enseguida y puede recibir un mayor apoyo de la gente (pues afecta a su vida cotidiana)— sino también (y quizá precisamente por eso) el camino *más coherente*: nos lleva a la esencia más concreta de la cuestión.

A veces se necesita tocar el fondo de la miseria para poder entender la verdad, igual que hay que lanzarse hasta el fondo del pozo para llegar a ver las estrellas. Creo que este programa «de emergencia», «minimalista» y «negativo» —la «simple» defensa del hombre es hoy, en un cierto sentido (y no sólo en nuestra situación), el programa *maximalista* y *más positivo*; lleva a la política al único punto de donde puede partir si tiene que eliminar sus antiguos errores: al *hombre concreto*. En las

sociedades democráticas, en las que no se violenta al hombre de modo tan evidente y brutal, está todavía por hacerse el cambio del principio de la política y algo tendrá allí que empeorar todavía más antes de que la política descubra su necesidad. En nuestro mundo, precisamente gracias a la miseria en que nos encontramos, la política ha hecho ya este cambio: comienza a desaparecer del centro de su atención la visión abstracta de un modelo «positivo» por sí mismo salvífico (y su praxis política oportunista, la otra cara de la misma medalla) y al final queda el hombre que sólo había estado más o menos sometido a esos modelos y esa praxis.

Naturalmente, toda sociedad tiene que estar organizada de algún modo. Si su organización ha de estar al servicio del hombre, y no al revés, es necesario ante todo liberar a los hombres y abrirles así su espacio para organizarse plenamente; hasta qué punto es absurdo el procedimiento opuesto en que se organiza a los hombres así o asá (por alguien que sabe siempre a las mil maravillas «lo que el hombre necesita») para que puedan, según se dice, ser libres, lo hemos experimentado hasta la saciedad en nuestra piel.

En resumen: en aquellos en que alguien, demasiado esclavo de la óptica política tradicional, vislumbra el *minus* de los «movimientos disidentes» —es decir, en su carácter defensivo— yo, al contrario, veo el máximo *plus*. Se trata, a mi parecer, de algo a través de lo cual ellos van más allá de esa política desde cuya perspectiva su programa podría resultar insuficiente.

En los «movimientos disidentes» del bloque soviético, la defensa del hombre tiene sobre todo el carácter de una defensa de los *derechos humanos y civiles* sancionados en diversos documentos oficiales (la Declaración universal de los derechos del hombre, los Pactos internacionales sobre derechos humanos, el Acto de clausura de la Conferencia de Helsinki, las constituciones de los distintos estados). Estos movimientos defienden a todos los perseguidos por ejercicio de estos derechos, los ejercen a través de su trabajo, insisten continuamente para que el poder del estado los respete y denuncian todos los ámbitos de la vida en que se los viola.

Su trabajo se basa, pues, en el *principio de la legalidad*: actúa abierta, públicamente y no sólo reivindican que su actuación es conforme a la legalidad, sino que consideran el respeto de las leyes como uno de los fines principales de su compromiso. Este principio de la legalidad —como punto fundamental de partida y ámbito de su trabajo— es un dato común a toda el área del bloque soviético (en esto no han necesitado ponerse de acuerdo los distintos grupos).

Este dato nos plantea un interrogante: ¿por qué en una situación que se caracteriza por el desmesurado arbitrio del poder, se acepta tan universal y espontáneamente el principio de la *legalidad*?

Se trata, ante todo, de un síntoma de la peculiaridad de la situación en el sistema posttotalitario y de una consecuencia de la inteligencia

elemental de tal peculiaridad. Si, en general, la lucha por la libertad de la sociedad tiene sólo dos alternativas radicales, es decir, el principio de la legalidad o la rebelión (armada o sin armas), resulta evidente desde el primer vistazo que en la realidad del sistema posttotalitario la segunda de las alternativas es inaceptable. Se trata de una opción adecuada en situaciones unívocas o claramente *movidas*, por ejemplo, las situaciones de guerra, las situaciones límite de conflictos sociales o políticos, una dictadura «clásica» estabilizada o en decadencia, en suma, situaciones en que se enfrentan, en una confrontación abierta en el plano del poder real, fuerzas sociales al menos en parte conmensurables (por ejemplo, el gobierno de ocupación y el pueblo que lucha por la libertad) o cuando hay una división neta entre los usurpadores y la sociedad sometida, o cuando la sociedad se encuentra en una fase de crisis evidente. En general, la situación en el sistema posttotalitario —mientras no se llega a una situación explosiva (Hungría 1956)— se caracteriza por rasgos muy distintos: es *estática y estable*; en la mayoría de los casos, la crisis social es sólo *latente* (aunque mucho más profunda); la sociedad no presenta una neta polarización sobre el plano del poder real en cuanto que los conflictos fundamentales —como ya hemos visto— ocurren sobre todo en el hombre. En una situación de este tipo, cualquier intento de rebelión no tendría esperanzas de la más mínima resonancia social: una sociedad «somnolienta», empeñada en la persecución de los valores consumistas y «pringada» en el sistema posttotalitario (como participante y soporte de su

«autocinesis»), no sería capaz de acoger semejante iniciativa, la sentiría como un ataque a sí misma y reaccionaría más bien con un decidido viraje hacia el sistema (como garante al menos de una semilegalidad) más bien que hacer lo contrario. Si a esto añadimos que el sistema posttotalitario dispone, por su control directo o indirecto de la sociedad, de medios perfeccionadísimos que no tienen igual en la historia, resulta evidente que todo intento de rebelión no sólo carecería políticamente de perspectivas sino que también sería técnicamente imposible. Quedaría liquidado antes incluso de traducirse en alguna iniciativa concreta, pero aun admitiendo que lo consiguiera quedaría como el gesto solitario de unos pocos elementos aislados contra los que se levantaría no sólo el gigantesco poder estatal (y supraestatal), sino también esa misma sociedad por la cual se había hecho este intento. (Por lo demás, es por esto por lo que el poder del estado y su propaganda se afanan en sospechar objetivos terroristas bajo los «movimientos disidentes» y en acusarlos de métodos ilegales y de conspiración).

En todo caso no es éste el motivo principal por el que los «movimientos disidentes» eligen el principio de la legalidad. Se trata de algo que cala más hondo en el tejido íntimo más específico de la postura «disidente»; el principio de la transformación violenta del sistema (y en sustancia toda rebelión tiende a un cambio semejante) le es y debe serle extraño precisamente *en cuanto tal*, porque tiende a la violencia. (En general, sólo se le puede aceptar como mal inevitable en situaciones extremas,

cuando ante una violencia directa no queda otro camino que responder con la violencia, cuando obrar de otra manera sería el equivalente a un apoyo a la violencia. No olvidemos, por ejemplo, que la miopía del pacifismo europeo fue uno de los factores que prepararon el terreno al estallido de la segunda guerra mundial). Esta es una salida del ya recordado escepticismo ante el modo de pensar basado en la idea de que sólo se pueden obtener cambios sociales a condición de un cambio (en algún modo) de sistema o de gobierno y que tal cambio —en cuanto fundamental— justifica también el sacrificio de lo que es «menos fundamental», esto es, la vida humana. La consideración por el propio proyecto teórico prevalece sobre el respeto a la vida real del hombre; pero precisamente en esto está el peligro potencial de un nuevo sometimiento al hombre. Los «movimientos disidentes», como he tratado de explicar, se caracterizan precisamente por la opinión contraria que ve el cambio del sistema como algo exterior, secundario y que, de por sí, no garantiza nada. El viraje desde una visión política abstracta del futuro hacia el hombre concreto y su defensa real «aquí y ahora» acompaña naturalmente a la oposición decidida contra toda violencia «en nombre de un futuro mejor» y a la profunda desconfianza de que un futuro construido con la violencia pueda ser realmente mejor y no estar marcado por los mismo medios con que se le consigue. No se trata de conservadurismo o de «moderación» política: los «movimientos disidentes» no intentan la transformación política violenta no porque consideren esta solución demasiado radical

sino, por el contrario, porque es *poco* radical. Se dan cuenta de que las raíces del problema están en un terreno más profundo que aquel en el que se pide la solución a algunos cambios de gobierno o de técnica. (Algunos, fieles a los esquemas marxistas clásicos del s. XIX, consideran nuestro sistema como la prevalencia de una clase explotadora sobre una clase explotada y, partiendo del postulado de que los explotados han renunciado voluntariamente a su poder, ven la única solución en una revolución que expulse a la clase en el poder. A éstos, naturalmente, cuestiones como la lucha por los derechos humanos les parece algo desesperadamente legalista, ilusorio, oportunista, en definitiva un timo a la sociedad a la que se engañaría con el discutible milagro de que es posible tratar con los explotadores desde su falsa legalidad. Pero, puesto que no encuentran en ninguna parte a nadie que proyecte hacer la revolución, caen en la amargura, en el escepticismo, en la pasividad, y por último en la apatía, por tanto allí precisamente donde el sistema quiere tener al hombre. He aquí un ejemplo de adónde puede llevar la aplicación mecánica a la realidad posttotalitaria de modelos ideológicos de otro mundo y de otro tiempo).

En todo caso no es necesario que una persona siga la tesis según la cual sólo se puede cambiar la situación con una revolución violenta por no tolerar la pregunta: ¿tiene sentido apelar a las leyes cuando éstas —y en particular las universales que conciernen a los derechos humanos— son solamente una fachada, la parte integrante del mundo de la «apariencia», un puro juego, tras el cual sólo se

oculta una manipulación totalizante? «Pueden ratificar cualquier cosa y luego seguirán haciendo lo que quieran», ésta es la oponión más extendida que encontramos. Pero entonces este «tomar a la letra», este apelar a las leyes de las que cualquier niño sabe que valen cuando esto está en la línea del poder dominante, ¿no es al final sólo una hipocresía, un farfullar a lo Svejk, en fin, sólo un modo distinto de aceptar el juego propuesto y una forma distinta de autosugestión? Es decir, ¿este modo de proceder se armoniza con el principio de la «vida en la verdad» en cuanto punto de partida de la «actitud disidente»?

Para responder a esta pregunta es necesario reflexionar más extensamente sobre la función del ordenamiento jurídico en el sistema posttotalitario.

Mientras en la dictadura «clásica» la voluntad del poder se realiza *inmediatamente* y sin reglamentos por lo que no hay motivo para ocultar detrás de este andamiaje el ejercicio del poder y éste no necesita cargarse del lastre de un ordenamiento jurídico, el sistema posttotalitario en cambio está obsesionado por la necesidad de atarlo todo con un reglamento. La vida en él está recorrida por una red de ordenanzas, avisos, directivas, normas, disposiciones y reglas. (No en vano se le define como un sistema *burocrático*): buena parte de estas normas son el instrumento directo de la completa manipulación de la vida, típica del sistema posttotalitario; el hombre es sólo un engranaje insignificante de un mecanismo gigantesco; su valor queda limitado a la función que en él desarrolla; empleo, alojamiento, novimientos, expresiones sociales y culturales,

todo ha de estar limitado lo más posible, codificado y controlado. Cualquier desviación del recorrido preestablecido es calificado como de error, arbitrario y anarquía. Desde el cocinero del restaurante que, sin permiso del aparato burocrático, no puede preparar para los clientes ninguna especialidad que se aparte de las normas del estado, al cantante que, sin la autorización del aparato burocrático, no puede cantar en un concierto su nueva canción, son todos gente atada, en cualquier manifestación de su vida, por el hilo burocrático de las ordenanzas que en su conjunto son el producto lógico del sistema posttotalitario que encadena cada vez más sólidamente las intenciones de la vida al espíritu de su intención: la fluidez de su «autocinesis».

El ordenamiento jurídico, en el sentido más estricto del término, desempeña, pues, este servicio *directo* para el sistema posttotalitario y aquí no se diferencia de todos los demás campos del «mundo de las prescripciones y de las prohibiciones». Pero al mismo tiempo emerge también —en algunos niveles más claramente y en otros menos— otra forma —*indirecta*— de este servicio. Una forma que convierte su función en algo muy semejante a la de la ideología, si es que además no la convierte en un componente directo suyo.

1. Es decir, también el ordenamiento jurídico desempeña la función de «coartada»; el ejercicio «ínfimo» del poder se envuelve en el manto de su propia «letra»; crea la fascinante ilusión de la «justicia», de la «tutela de la sociedad» y el reglamento objetivo del ejercicio del poder para poder ocultar la esencia real de la praxis jurídica: la

manipulación posttotalitaria de la sociedad. Si alguien no supiera nada de la vida de nuestro país y sólo conociera sus leyes, no podría entender de qué nos lamentamos; toda la secreta manipulación política de los tribunales y de las procuradurías, la limitación de las posibilidades de los abogados, la no publicidad de los procedimientos judiciales, la arbitrariedad de los órganos de seguridad, su menosprecio de la justicia, la aplicación absurdamente dilatada de algunos recargados parágrafos del código penal, y al mismo tiempo la indiferencia ante las cláusulas positivas del ordenamiento jurídico (los derechos humanos), todo esto, naturalmente, permanece desconocido para ese observador. La única impresión que podría sacar sería que nuestro ordenamiento jurídico no es, después de todo, peor que los de otros países civilizados y que en el fondo no se diferencia mucho de ellos (aparte quizá algunas curiosidades, como la eternidad, sancionada constitucionalmente, del gobierno de un único partido político y el amor del estado hacia su vecina superpotencia). Pero esto no basta: si ese observador tuviera la posibilidad de examinar el aspecto formal (sobre el papel) de la práctica de la justicia y de la seguridad, afirmarí­a que se respetan la mayor parte de las disposiciones corrientes: la acusación se notifica dentro del término prescrito, lo mismo para el mandato de captura, la acusación se hace según las leyes, el acusado dispone de un abogado, etc... O sea, *todos tienen una coartada: han respetado la ley*. Naturalmente, detrás de la tramoya está el hecho de que en realidad han destruido brutal y absurdamente la vida de un joven, quizá

sólo porque había copiado una novela de un escritor prohibido o sólo porque la policía ha urdido una acusación falsa (y lo saben todos perfectamente, desde el juez hasta el acusado). El montaje de la acusación no debe derivarse de los hechos y el párrafo sobre la subversión del estado no excluye, formalmente, que pueda aplicarse a la copia de una novela. En otros términos: el ordenamiento jurídico —al menos en algunos de sus ámbitos— es de hecho sólo una *fachada* sólo una *parte del mundo de la «apariencia»*. ¿Por qué entonces existe? Por las mismas razones por las que existe la ideología : constituye ese puente «que proporciona una coartada» entre el sistema y el hombre, que facilita al hombre el acceso a las estructuras del poder y el servicio a la arbitrariedad del poder: una «coartada» que le permite abrigar la ilusión de no hacer más que aplicar las leyes y defender de los criminales a la sociedad. (A pesar de que sin esta «coartada» se hayan reclutado cada vez nuevas generaciones de jueces, procuradores e instructores). En cuanto parte integrante del mundo de la «apariencia», el ordenamiento jurídico no sólo embauca la conciencia de los procuradores, sino también a la opinión pública, al mundo exterior y a la historia.

2. Al igual que la ideología, también el ordenamiento jurídico es un instrumento de *comunicación interna del poder*. ¿Acaso no es lo que da forma, ambiente y regla al ejercicio del poder, que permite a todos sus miembros entenderse, autojustificarse, legitimarse, que suministra a todo este juego las «reglas» y a los que están a su servicio la

tecnología? ¿Se puede imaginar el poder posttotalitario sin este ritual universal que, como una especie de lenguaje común, reúne a todos los elementos del poder? ¡Cuanto más importante es la posición del aparato represivo en la estructura del poder, tanto más importante es la presencia de un ordenamiento formal que le permita funcionar! ¿Cómo se podría encarcelar tan fácilmente a la gente por el sólo hecho de copiar libros si no hubiera jueces, procuradores, instructores, abogados defensores, secretarios y voluminosas actas y si todo esto no estuviera unido por un ordenamiento preciso? ¿Y sobre todo, si no existiera ese párrafo 100, aparentemente inocente, sobre la subversión? Ciertamente podría suceder lo mismo también sin todo este aparato, pero sólo en alguna efímera dictadura de un aventurero; pero en un sistema que afecta a una gran parte del mundo civilizado y que se presenta hoy como parte integrante, sólida y respetable del mundo moderno, tal cosa sería impensable; más aún: sería «técnicamente» imposible. Sin el ordenamiento jurídico, con su función de ritual vinculante, este sistema no podría existir.

La función del ritual, de la fachada y de la «coartada» destaca naturalmente del modo más claro, no en la parte del ordenamiento jurídico, que es lo que el ciudadano no puede hacer y que sirve de base para su persecución, sino en la parte que proclama qué es lo que puede hacer y a qué tiene derecho. En realidad son sólo palabras, palabras, palabras. Pero esta parte es de enorme importancia para el sistema; le sirve para darse una legitimidad ante los ciudadanos, ante los niños en las escuelas,

ante la opinión pública internacional y ante la historia. No puede renunciar a esta legitimación porque no puede poner en duda los postulados fundamentales de su ideología, lo que es de importancia vital (ya hemos visto hasta qué punto la estructura del poder es esclava de su ideología y de su prestigio ideológico); no puede por tanto renegar de aquello con lo que se legitima y derribar así uno de sus pilares fundamentales: la integridad del mundo de la «apariencia».

Si el ejercicio del poder discurre a través de toda la estructura del poder como la sangre en las arterias, entonces el ordenamiento jurídico es como el «conducto» de estas arterias sin las cuales la sangre del poder no podría circular con orden y se vertería por todo el cuerpo de la sociedad: el orden se perturbaría.

Pienso que esta constante apelación a la ley —y no sólo a las leyes sobre los derechos humanos, sino a todas las leyes— no significa que los que la hacen alberguen la ilusión de que en nuestro sistema la ley sea algo distinto de lo que es. Ellos saben bien qué función tiene. Pero *precisamente porque* lo saben y saben bien con qué «urgencia» —en sentido figurado— lo necesita el sistema, saben también *el gran significado de esta apelación*. El sistema no puede renunciar a la ley y al estar desesperadamente ligado a la necesidad de simular su validez (a través de la «coartada» y a través de la comunicación), está obligado al menos a reaccionar de alguna manera ante este «tomar al pie de la letra». La apelación a la ley es precisamente un acto de «vida en la verdad» que amenaza potencialmente

a todo el mentiroso andamiaje, precisamente *en su falsedad*. Desvela repetidamente ante la sociedad, incluidas todas las estructuras del poder, el ritualismo de la ley; reclama siempre de nuevo la atención sobre su contenido real y así obliga indirectamente a todos los que se ocultan detrás de ella *a reforzar y hacer creíble* esta su «coartada», esta su comunicación, este «conducto» sin el que no puede circular su voluntad de poder, quizá a través de su conciencia y para salvar la cara, por instinto de conservación (como conservación del sistema y de su principio vinculante) o por miedo de verse acusados de «ineptitud» en la ejecución del ritual. No tienen otro camino: no pudiendo privar a su juego de las reglas, sólo les queda aplicarlas. No responder significaría arruinar su coartada y perder el control sobre la comunicación recíproca. Partir del hecho de que las leyes son sólo una fachada, que no significa nada, y que por tanto no tiene sentido apelar a ellas, no significaría sino reforzar ulteriormente su «exterioridad», su «ritualidad», reafirmarlas como parte del mundo de la «apariencia» y consentir a los que las emplean reposar comodísimamente en la almohada de esta comodísima (y por tanto falsa) forma de su «coartada».

Más de una vez he visto con mis ojos cómo el policía, el procurador, el juez —si se las tenían que ver con un firmante experto, con un abogado de agallas y si se encontraban expuestos a la atención de la opinión pública (como individuos con un nombre, fuera del anonimato del aparato)— comenzaban con gran escrúpulo a preocuparse de que el ritual no presentase grietas; es verdad que no se

cambia nada ya que el ritual sigue siendo un disfraz al capricho del poder, pero ya el hecho mismo de esta extrema escrupulosidad acaba inevitablemente por regular este arbitrio, por limitarlo y por frenarlo.

Naturalmente es poco. Pero en la actitud del «disidente» está inscrito el partir de la realidad de lo humano «aquí y ahora» y creer más en el «poco» obtenido mil veces y con coherencia, aunque quizá se trata simplemente de aliviar los sufrimientos a un simple ciudadano, que en una «solución global» abstracta y remota. ¿No se trata, por lo demás de una forma distinta de aquel masarykiano «trabajo minucioso» con el que en un primer momento parecía estar en una contraposición tan clara la actitud «disidente»?

El pasaje no sería completo si no resaltara ciertos límites interiores de este procedimiento del «tomar al pie de la letra». De esto se trata. La ley es siempre —también en el caso más ideal— sólo uno de los modos imperfectos y más o menos exteriores para tutelar lo que en la vida es mejor respecto de lo que es peor; pero nunca realiza lo mejor en sí. Su tarea es de carácter servil; su sentido no está en ella; su respeto no garantiza automáticamente una vida mejor; ésta es obra del hombre, no de las leyes o de las instituciones. ¿Se puede imaginar una sociedad que tenga buenas leyes en la que se la respete plenamente y en la que no se consiga vivir? En cambio, se puede imaginar una vida decente, incluso con leyes defectuosas y aplicadas de modo imperfecto. En fin, lo que cuenta es siempre la vida y si las leyes están a su servicio, o si, en cambio, la

reprimen; no sólo cuenta, pues, si se las aplica o no se las aplica (además, su aplicación rígida podría revelarse como una calamidad todavía más grave). La clave de una vida humana, digna, rica, honorable y feliz, no está en la constitución o en el código penal; éstos se limitan a definir qué se puede y qué no se puede hacer y, en consecuencia, hacen fácil o difícil la vida, la limitan o no, la castigan, la toleran o la defienden; pero no le dan nunca ni contenido, ni significado. Por tanto, la lucha por la llamada «legalidad» ha de ver siempre esta «legalidad» en el contexto de la vida: si no se tienen los ojos continuamente abiertos ante las dimensiones reales de su belleza y de su miseria y si no se tiene con ella una relación moral, esta lucha quedará antes o después embarrancada en las arenas de cualquier escolástica como fin en sí misma. El hombre se parecería automáticamente al observador que juzgase nuestra situación sólo desde los legajos judiciales y desde la verificación del respeto a todas las normas prescritas.

18

Si el nivel primero del trabajo de los «movimientos disidentes» es el *servicio a la verdad*, es decir, a las intenciones reales de la vida, si este servicio se hace en *defensa del hombre* y de su derecho a una vida justa y libre (en la defensa de los derechos humanos y en la lucha por el respeto de las leyes),

la fase siguiente y al parecer más madura de este camino es la que Václav Benda llama desarrollo de las «*estructuras paralelas*».

En una situación en la cual a los que han optado por la «vida en la verdad» se les impide cualquier incidencia directa sobre las estructuras sociales y afirmarse en su ámbito; en una situación en la que estas personas comienzan a realizar la que he llamado «vida independiente de la sociedad», necesariamente esta vida «diferente», independiente, debe comenzar a *estructurarse* en un cierto modo. Quizá se trata sólo de intentos embrionales de esta estructuración, quizá, en cambio, estas estructuras independientes revelan formas ya bastante evolucionadas. Su origen y su desarrollo no pueden prescindir del fenómeno de la «disidencia» aunque, naturalmente, sobrepasan con mucho ese sector fortuitamente delimitado que de ordinario se define con este concepto.

¿De qué estructuras se trata?

El primero que desarrolló y puso en práctica en nuestro país el concepto de «otra cultura» fue Ivan Jirous y aunque al principio pensaba sobre todo en la música rock no conformista y sólo en algunas expresiones literarias, artísticas o de «acción» cercanas a los grupos musicales no conformistas, pronto extendió el uso de este concepto a todo el campo de la cultura independiente y reprimida, por tanto no sólo al arte y a sus distintas corrientes, sino también a las ciencias humanas y a la reflexión filosófica. Naturalmente esta «otra cultura» tiene sus formas elementales de organización: «samizdat» para libros y revistas, conciertos, conferencias,

seminarios y exposiciones privadas. (En Polonia la cosa está mucho más desarrollada: existen editoriales independientes, mayor número de revistas, incluidas las políticas, la «imprensa» no se limita a un simple mecanografiado, etc. En la Unión Soviética el «samizdat» tiene una tradición mucho más larga y formas muy diferentes).

La cultura, pues, es la esfera en la que se puede encontrar la forma más evolucionada de «estructura paralela». Pero Benda piensa en formas hipotéticas o embrionarias de estas estructuras también en otras esferas: desde la red de información paralela, a través de una institución paralela (las universidades privadas), un sindicato paralelo, relaciones paralelas con el exterior, hasta una hipótesis de «economía paralela». Desde el terreno de estas «estructuras paralelas» desarrolla la imagen de la «polis paralela» y ve en ella la expresión organizada de los gérmenes de esta polis.

En un estadio concreto de su desarrollo, la «vida independiente de la sociedad» y los «movimientos disidentes» no tienen más remedio que crear ciertos elementos de *organización e institucionalización*. Es natural que el desarrollo vaya en esa dirección y esta tendencia se reforzará hasta que la «vida independiente de la sociedad» no sea radicalmente reprimida y liquidada por la violencia. A la par que este desarrollo crecerá necesariamente, —y quizá en nuestro país existe ya— una *vida política paralela*: las agrupaciones de distinta orientación política se definirán políticamente, actuarán, se confrontarán recíprocamente.

Se puede decir que las «estructuras paralelas»

representan la manifestación más articulada de «vida en la verdad» y que sostenerlas y desarrollarlas es uno de los compromisos importantes que los «movimientos disidentes» tienen hoy ante sí.

He aquí una nueva confirmación de que el espacio más peculiar y el punto de partida de todos los intentos de la sociedad de resistir a la presión del sistema es el ámbito «prepolítico». ¿Qué otra cosa son las «estructuras paralelas» sino el espacio de la *vida distinta*, esa vida que está en sintonía con las propias intenciones y que se estructura conforme a ellas? ¿Qué otra cosa son estos intentos de «autoorganización» social, sino el intento de una parte de la sociedad de vivir —como sociedad— en la verdad, de rechazar el «autototalitarismo» y de emanciparse así de su «compromiso» con el sistema posttotalitario? ¿Qué otra cosa son si no el intento no violento de los hombres de negar *en sí mismos* este sistema y de fundar su vida sobre una base nueva: la propia identidad? Y esta tendencia, ¿no confirma acaso ese viraje de principio hacia el hombre concreto? Las «estructuras paralelas» no nacen de una apriorística «imagen del cambio del sistema» (no se trata de una secta política), sino de las intenciones de la vida y de las necesidades auténticas de los hombres concretos. Todos los eventuales cambios del sistema, de los que podemos vislumbrar su embrión, han ocurrido siempre, por así decirlo, *de facto* y «desde abajo», en cuanto que era la vida cambiada los que los imponía y no eran ellos los que precedían a la vida y la orientaban a priori por alguna dirección.

La experiencia histórica nos enseña que un

punto de partida realmente significativo para el hombre es generalmente el que lleva en sí el elemento de *universalidad* que no es, por tanto, un punto de partida parcial, accesible sólo a una comunidad delimitada en un mundo u otro, e impracticable por otras, sino que, por el contrario, es capaz de ser punto de partida para *cualquiera*: una prefiguración de la *solución general* y que, por tanto, no es sólo expresión de una responsabilidad del hombre hacia sí y por sí, sino que, por su esencia, es siempre una responsabilidad *hacia el mundo y por el mundo*. Estaría, pues, en un error quien considerase las «estructuras paralelas» y la «polis paralela» como un *refugio en un gueto* y como un gesto de *aislamiento* que resolviera exclusivamente el problema de los que han hecho su elección, pero que fuese indiferente para los demás; como si, en pocas palabras, se tratase sólo de un punto de partida esencialmente de grupo, que excluyese los lazos con la situación común. Una idea de este tipo privaría enseguida, nada más nacer, a la «vida en la verdad» de su punto de partida —a saber, precisamente la preocupación por «los demás»—, la transformaría sólo en una forma más refinada de «vida en la mentira» y dejaría de ser también un punto real de partida individual y de grupo (una solución así evocaría evidentemente la falsa imagen que hace de los «disidentes» un grupo exclusivo que parte de la peculiaridad de su posición y tiene un diálogo propio con el poder). Por lo demás, tanto la vida más desarrollada en las «estructuras paralelas» como la forma más madura de la «polis paralela»

sólo puede existir —al menos en la realidad posttotalitaria— porque el hombre *al mismo tiempo* se encuentra empantanado por relaciones de todo tipo en aquellas «primeras» estructuras oficiales, quizá sólo porque compra en sus tiendas, usa su dinero y como ciudadano respeta las leyes. ¿Se puede acaso imaginar una vida integrada, por sus aspectos «ínfimos», en las estructuras oficiales y floreciente con los aspectos «más elevados», en la «polis paralela»? Una vida así, ¿no sería acaso —programáticamente— sólo una forma distinta de la esquizofrénica «vida en la mentira», en la que están obligados a vivir todos los demás? ¿No sería además una prueba de que un punto de partida no generalizable y «no imitable» no puede ser ni siquiera un punto significativo de partida individual? Patočka decía que lo más estimulante de la responsabilidad es que la llevamos con nosotros *por todas partes*. Esto quiere decir que tenemos y que debemos asumirla *aquí, y ahora*, en este espacio y en este tiempo en que el Señor Dios nos ha puesto y que no podemos menospreciarla *cambiando de rumbo*, quizá hacia un monasterio indio o hacia la «polis paralela». El que la huida a un monasterio indio, como punto de partida individual o de grupo, no funcione muy frecuentemente entre los jóvenes occidentales, sólo depende de que en ese punto de partida falta el elemento de la universalidad (no toda la gente puede refugiarse en un monasterio indio). Un ejemplo del punto de partida opuesto es el cristianismo: es un punto de partida, para mí, ahora y aquí, pero *sólo porque* es un punto de partida para cualquiera en todas partes y en

cualquier momento.

Es decir: la «polis paralela» es indicativa y tiene sentido sólo como acto de *ahondamiento de la responsabilidad hacia el todo y por el todo*, como descubrimiento del *puesto más adecuado para este ahondamiento* y no como huida de él.

19

He hablado ya de la *potencialidad* política de la «vida en la verdad» y de la estrecha posibilidad que se sigue de valorar si, cuándo y cómo esta o aquella manifestación llevará a un cambio real; se ha hablado también de lo irrelevante que es hacer cualquier especulación en este sentido; es inherente a las «iniciativas independientes» el ser siempre —al menos originariamente— el comienzo del «juego en la bolsa».

Creo que este esquema de algunos aspectos del trabajo de los «movimientos disidentes» no sería completo si no desembocase en un intento de reflexionar —aunque sólo muy aproximativamente— sobre algunas alternativas de su posible alcance social efectivo; es decir, sobre los modos en que *se puede* (sin naturalmente estar obligado) realizar en la práctica la ya citada «responsabilidad hacia el todo y para el todo».

Sobre todo hay que subrayar que toda la esfera de la «vida independiente de la sociedad» —y con mayor razón del «movimiento disidente» en cuanto

tal— no es naturalmente el único factor que tenga o que pueda tener una incidencia en la historia de los países que viven en el sistema posttotalitario. La crisis social latente puede —independientemente de ellos— suscitar los más variados cambios políticos; agitar la estructura del poder induciendo o acelerando en ella distintos conflictos secretos que desemboquen después en cambios de personas, de concepciones, o por lo menos, «de clima»; influir en toda la atmósfera de la vida, suscitar movimientos imprevistos e imprevisibles y explosiones sociales. Los cambios que se realizan en el centro del bloque pueden, a su vez, influir de las maneras más diversas en la situación de otros países de su área. Una incidencia importante tienen naturalmente los distintos factores económicos y los más vastos *trend* del desarrollo global de la civilización. Un ámbito extraordinariamente importante, de donde pueden brotar impulsos hacia fluctuaciones y trastornos políticos, es el de la política internacional; la política de la otra superpotencia y de todos los demás países; la estructura en transformación de los intereses extranjeros y de las posturas de nuestro bloque. Es importante también quiénes son las personas que van a ocupar las posiciones más elevadas (aunque —como ya he recordado— no habría que supervalorar en el sistema posttotalitario la importancia de las personalidades dirigentes). El número de estos influjos y de sus combinaciones más o menos casuales, es grande y, en consecuencia, el eventual alcance político del «movimiento disidente» se considera sólo desde este trasfondo global como un factor en

proporción con los demás (y ciertamente no el más importante), de los que quizá sólo se diferencia porque tiende a *reflexionar* sobre este desarrollo desde el punto de vista de la defensa del hombre y a aplicar inmediatamente las conclusiones de esta reflexión.

Como hemos visto, el punto de partida de la acción de estos movimientos hacia «fuera» es siempre y sobre todo la *acción sobre la sociedad* (y no directamente y de inmediato sobre la estructura del poder en cuanto tal). Las iniciativas independientes interpelan a la «esfera secreta», proponen la «vida en la verdad» como alternativa humana y social y le proporcionan un espacio; facilitan —naturalmente siempre de modo indirecto— el despertar de la autoconciencia civil, fustigan el mundo de la «apariencia» y desenmascaran el verdadero carácter del poder. No desempeñan el papel mesiánico de una «elite» o «vanguardia» social cualquiera, como si fuera la única que sabe, y mejor que nadie, cómo están las cosas y cuya tarea consiste en «sensibilizar» a las masas «inconscientes» (tal autoproyección presuntuosa es propia de un modo totalmente distinto de pensar, el que pretende poseer un «proyecto ideal» y por tanto, también el derecho de imponerlo a la sociedad); no quieren *guiar* a nadie, dejan que cada uno se inspire o no en sus experiencias y en su trabajo. (Cuando la propaganda oficial endilgó a los firmantes de la Carta el apelativo de «intrusos», no se subrayaban sus ambiciones «vanguardistas» reales, sino que se trataba del producto natural del modo de pensar del poder que se basa en el principio del «juzgo a los

demás por mí mismo» y que en toda intervención crítica adivina automáticamente la expresión del deseo de echar a los poderosos de sus poltronas para ocuparlas, valiéndose del mismo sistema por el que llevan sentados allí desde hace años: a saber, «en el nombre del pueblo»).

Por consiguiente este movimiento actúa siempre sobre la estructura del poder en cuanto tal sólo *indirectamente*, en cuanto parte de la sociedad y se dirige sobre todo a la «esfera secreta» de sus miembros (no se trata, por tanto, de una confrontación en el plano del poder real).

Ya he indicado antes uno de los modos de esta acción: el reforzamiento por vía indirecta de la conciencia y de la responsabilidad jurídicas. Se trata, en definitiva, sólo de un caso particular de algo mucho más amplio: la *presión indirecta* que ejerce la «vida en la verdad», el pensamiento libre, los valores alternativos y el «comportamiento alternativo» y la autorrealización social independiente. Ante esta presión social debe siempre en alguna medida, reaccionar —lo quiera o no lo quiera— el poder real. Su respuesta tiene siempre dos dimensiones: la *represión* y la *adaptación*; unas veces surge la primera y otras la segunda. (Un ejemplo. La «universidad volante» polaca es una exasperación de la persecución: la policía arresta durante dos días a los «profesores volantes»; pero esto implica *al mismo tiempo* también que los profesores de las universidades oficiales, empujados por la existencia de los otros, se planteen extender su enseñanza a algunos temas tabú). Las causas de esta adaptación pueden ser muy variadas: desde

causas ideales (la «esfera secreta» ha sido interpelada, se despierta la conciencia, la voluntad de justicia) a las meramente funcionales: el instinto de conservación obliga a percibir el cambio de las ideas, de la atmósfera espiritual y social y a reaccionar con elasticidad a estos cambios. En todo caso, desde el punto de vista del efecto, no es esencial saber cuál de estos motivos prevalece y en qué momento lo hace.

Naturalmente esta adaptación —como «dimensión positiva» de la respuesta— presenta y puede presentar una gama completa de formas y de fases reales. Puede manifestarse como deseo de algunos círculos de *insertar* en las estructuras oficiales ciertos valores o ciertas personas pertenecientes al «mundo paralelo», de apropiárselos, de adaptarse un poco a ellos, pero al mismo tiempo también de asimilarlos un poco a sí, con el fin de arreglar un poco el estado de evidente desigualdad, de reequilibrar un poco la situación. (Recordemos cómo en los años sesenta en nuestro país algunos comunistas progresistas «descubrieron» unos valores y fenómenos culturales hasta entonces desconocidos; fue indudablemente un movimiento positivo, aunque no exento de peligros: por ejemplo, que estos valores «integrados» o «adquiridos» perdieran algo de su independencia y originalidad y que, revistiéndose con el manto de la oficialidad y del conformismo, vieran atenuada su credibilidad).

En una fase posterior, este proceso de adaptación puede llevar a diversos intentos de las estructuras oficiales de *reformarse* por sí solas (en su función y también directamente en su estructura). Natural-

mente estas reformas son, de ordinario, imperfectas (mezclan y diluyen «realísticamente» el servicio a la vida con el servicio a la «autocinesis» del sistema totalitario) y no pueden tampoco ser diferentes; confunden el límite, hasta ahora claro, entre «vida en la verdad» y «vida en la mentira»; enturbian la situación, engañan a la sociedad y obstaculizan la dirección justa. Esto en todo caso no quita nada el hecho de que, cuando esto sucede, es siempre sustancialmente positivo: abre nuevos espacios. Naturalmente este hecho requiere un mayor discernimiento, en cuanto que se trata de reconocer y delimitar los confines entre los compromisos «aceptables» e «inaceptables».

Otro estadio más elevado es el de la *diferenciación* interna de las estructuras oficiales. Estas estructuras se abren a formas más o menos institucionalizadas de *pluralismo* como imperativo natural de las intenciones reales de la vida. (Por ejemplo: sin cambiar el carácter centralizado de la base institucional de la vida cultural, sobre esta base surgen —desde el impulso «desde abajo»— nuevas casas editoriales, revistas de grupos, grupos de artistas, centros paralelos de investigación y puestos de trabajo; o bien, otro ejemplo: la organización de la juventud, única y de gestión estatal —como típica «correa de transmisión» posttotalitaria— se desintegra, bajo el impulso de las necesidades reales, en una serie de organizaciones más o menos autónomas, como la Unión de estudiantes de escuelas superiores, la Unión de estudiantes de enseñanzas medias, la Organización de la juventud obrera, etc.) A esta diferenciación, hecha posible por las iniciativas

«desde abajo» se une directamente el nacimiento y la constitución de *estructuras nuevas* que son claramente paralelas, es decir, independientes, pero que las estructuras oficiales respetan en distinta medida o al menos toleran. Estos organismos no derivan ya de la adaptación de las estructuras oficiales a las necesidades auténticas de la vida, sino que son ya su expresión directa que obtiene una posición proporcionada en el contexto de lo existente. Se trata, pues, ya de una manifestación real de «autoorganización» de la sociedad (en nuestro país fueron muy importantes en 1968 organismos como el KAN y el K 231)*.

La última fase de este proceso es la situación en que las estructuras oficiales en su conjunto —como miembros del sistema posttotalitario que tienen la tarea de servir a su «autocinesis» y que él produce desde su interior en el espíritu de esta tarea— se *mustian*, se *exfolian* y se *extinguen* por lo que en el espacio en que desarrollaba su actividad *se introducen estructuras nuevas*, nacidas «desde abajo» y construidas de modo sustancialmente distinto.

Es posible imaginar toda una serie de modos todavía diversos en los que las intenciones de la vida, tomando la delantera, transforman políticamente (es decir, como concepción, estructura y «clima») el ordenamiento general y liquidan la manipulación en todos los niveles de la sociedad. Aquí sólo he recordado los modos reales de

* Respectivamente: Club de los comprometidos sin partido (Klub angažovaných nestraníků) y Asociación de las víctimas de la represión de los años cincuenta.

transformación del ordenamiento general que experimentamos en nuestra piel, en Checoslovaquia, en torno a 1968. A esto hay que añadir que todas estas formas concretas fueron expresión y parte integrante de un proceso histórico peculiar que no tiene por qué representar la única alternativa y que además —como tal, en su peculiaridad— parece ser difícilmente repetible en otro lugar (y menos todavía entre nosotros), lo cual no quita nada a la importancia de algunas enseñanzas generales que aún hoy se investigan y descubren en él.

En lo tocante a nuestro tema, es quizá oportuno —cuando hablamos de 1968 en Checoslovaquia— evocar algunos aspectos característicos de la evolución de entonces: ninguno de los cambios, sobre todo de «clima» y luego de concepción y finalmente de estructura, sucedieron bajo el impulso de las «estructuras paralelas» al modo como comienzan a formarse hoy como fenómenos correspondientes no sólo a la realidad actual de Checoslovaquia, sino también a la fase actual de desarrollo del sistema posttotalitario en su conjunto. Entonces estas estructuras —este polo opuesto a las estructuras oficiales— no existían (y mucho menos se podía encontrar entonces en nuestro país «disidentes» en el sentido actual del término). Se trataba entonces simplemente del arranque de los intentos más dispares —unas veces más coherentes y otras aproximativos y «espontáneos»— de un pensamiento libre, de una creación y de una reflexión política independientes; de una inserción «espontánea», silenciosa y a largo plazo, de la «vida independiente de la sociedad» en las estructuras

existentes (comenzando con su establecerse a hurtadillas en los linderos de esas estructuras y en los espacios tolerados); se trataba, pues, de un proceso de gradual «despertar de la sociedad», de una especie de apertura «furtiva» de la «esfera secreta». (No deja de tener importancia que la propaganda oficial, al definir como «contrarrevolución» las intenciones de la vida, hable, en el caso de Checoslovaquia, de «contrarrevolución furtiva»). Los impulsos para este despertar no debieron, pues, venir expresamente de la «vida independiente de la sociedad» como espacio social definido (aunque partieron evidentemente de allí y hasta hoy este campo sigue estando infravalorado). Su origen hay que buscarlo en la confrontación que los hombres hacían entre las estructuras oficiales que reflejaban más o menos la ideología oficial y la realidad tal como realmente era y tal como se les iba poco a poco desvelando bajo la forma de crisis sociales latentes y de amargas experiencias personales del auténtico carácter y de la auténtica función del poder (pienso aquí sobre todo en el vasto estrato de los comunistas «antidogmáticos», que se fue creando a lo largo de los años dentro de las estructuras oficiales). No se daban todavía las condiciones ni las razones para una «autoestructuración» explícita de las iniciativas independientes tan sutilmente instaladas en el interior de todas las estructuras oficiales y que éstas tomaban «en bloque», rasgo característico de la era de los «movimientos disidentes»: por entonces el sistema posttotalitario en Checoslovaquia no estaba todavía fijado en formas tan estáticas, herméticas y estables —como

ahora— que hiciera inmediatamente necesaria una «autoestructuración» alternativa. Ese sistema era (por muchas razones histórico-sociales) más abierto: la estructura del poder, cansada de las experiencias del despotismo estalinista y confusamente a la búsqueda de una revisión sin traumas, simplemente no estaba en condiciones de estar atenta de manera inteligente al clima que estaba cambiando, al creciente desdén de sus miembros más jóvenes y a las miles de manifestaciones de la vida auténtica en el plano «prepolítico».

Desde un punto de vista más general, parece importante todavía una circunstancia característica: el movimiento social en su conjunto, cuyo culmen fue el 1968, no llegó —por lo que respecta a los cambios estructurales reales más que a la reforma, a la diferenciación o al recambio de estructuras sólo *subalternas* desde el punto de vista del poder real (sin por esto quitar nada a la importancia política real de aquellos cambios) y no tocó el centro de la estructura de poder del sistema posttotalitario, es decir, su modelo político en cuanto tal, los principios fundamentales del ordenamiento social global, ni tampoco el modelo económico plasmado sobre ellos, que delega el enorme poder económico en las manos del poder político. Estructuralmente no cambió nada sustancial, ni siquiera en la esfera de los instrumentos directos del poder (el ejército, la seguridad pública, la justicia). A este nivel no se registró nada más que un cambio de atmósfera, de personas, de línea política, y sobre todo un cambio en la praxis del poder. Este cambio, además, se quedó en la fase de las discusiones y de los

proyectos (por lo que concierne a un significado político real, la mayor oferta consistió en dos proyectos aprobados oficialmente: el programa de acción del PCC de abril de 1968, un programa —no podía ser de otra manera— imperfecto, lleno de contradicciones y que en sustancia no modificaba «el aspecto físico» del poder y el esquema de reforma económica que, aun atendiendo a las intenciones de la vida en la esfera económica —pluralismo de intereses y de iniciativas, incentivos, limitación de la gestión verticalista, etc.—, no tocó de hecho el pilar fundamental del poder económico en el sistema posttotalitario, es decir, el principio de la propiedad de los medios de producción por parte del estado y no de la sociedad). Se trata de un límite que ningún movimiento ha logrado traspasar en el ámbito del sistema posttotalitario (salvo quizá durante algunos días en la época de la insurrección húngara).

¿Qué otras alternativas de desarrollo pueden surgir en el futuro? Responder a esta pregunta significaría entrar en el terreno de la mera especulación: la crisis social latente hasta ahora ha desembocado siempre —y hoy no hay razón para que no ocurra lo mismo en el futuro— en sacudidas sociales y políticas más o menos grandes (Alemania 1953, Hungría, URSS y Polonia 1956, Checoslovaquia y Polonia 1968, Polonia 1970 y 1976) que se diferencian notablemente entre sí por el contexto, el desarrollo y las conclusiones finales. Si pensamos en el enorme complejo de los factores que suscitan estas sacudidas y en la absoluta imprevisibilidad en la combinación de los percances a través de los

cuales salen «a la luz» los movimientos de la «esfera secreta» (el problema de la «última gota»); si pensamos, en fin, en la imposibilidad de evaluar el futuro desarrollo de la confrontación entre *trend* tan antagonistas, como son, por un lado, la integración cada vez más profunda del «bloque» y la expansión del poder y, por otro, el movimiento de desintegración previsto en la URSS bajo el impulso del despertar de la conciencia nacional en los ámbitos no rusos (y el proceso global de la lucha de liberación de las naciones no puede a la larga excluir a la Unión Soviética), debemos reconocer que cualquier intento de hacer pronósticos a largo plazo carece completamente de esperanza.

Por lo demás, no creo que una especulación de este tipo tuviera una importancia inmediata desde el punto de vista de los «movimientos disidentes»; en efecto, estos movimientos no nacen de este tipo de cálculos y, para aquéllos, construir sobre ellos equivaldría a alienar su esencia más peculiar.

En todo caso, por lo que concierne a la perspectiva de los «movimientos disidentes» en cuanto tal, me parece del todo inverosímil que la evolución futura pueda llevar a una coexistencia estable entre dos «polis» aisladas la una de la otra, no coincidentes entre sí y recíprocamente indiferentes, la «polis» principal y la «paralela». Mientras la «vida en la verdad» siga siendo ella misma, no podrá dejar de amenazar al sistema: es absurda su coexistencia con la «vida en la mentira» privada de su tensión continua y dramática. La relación entre el sistema posttotalitario —mientras éste siga siendo él mismo— y una «vida independiente de la sociedad»

—mientras siga siendo ella misma (es decir, el lugar de la responsabilidad hacia todo y para el todo)— será siempre secreta y abiertamente *conflictiva*.

En esta situación hay dos posibilidades: o el sistema desarrollará cada vez más (es decir, *podrá* desarrollar) sus propios elementos «posttotalitarios» y se acercará a la alucinante imagen que Orwell da al mundo de la absoluta manipulación, reprimiendo definitivamente todas las manifestaciones más articuladas de «vida en la verdad», o bien la «vida independiente de la sociedad» (la «polis paralela»), incluidos los «movimientos disidentes», se transformará poco a poco en un fenómeno social cada vez más importante, que refleja cada vez con más claridad las tensiones sociales reales y que cada vez con más solidez se insinúa en la vida de la sociedad como su parte real que incide —de un modo u otro— en la situación general; naturalmente siempre sólo como uno de los factores que actúa en el contexto de todos los demás factores, en sintonía y en conformidad con este contexto.

¿Hay que tender a la reforma de las estructuras oficiales, a su diferenciación, a su cambio en estructuras nuevas, o sea, hay que pensar en mejorar el sistema o en destruirlo? A mi parecer estos y parecidos interrogantes (cuando no se trata de meros pseudoproblemas) sólo puede plantearse los el «movimiento disidente» en el contexto de una situación concreta, en el momento en que se encuentre ante un compromiso concreto, por tanto, por así decirlo, *ad hoc*, partiendo de la reflexión sobre las auténticas necesidades de la vida. Responder

a estos interrogantes en abstracto y formular unas líneas políticas para hoy partiendo desde el punto de vista de un hipotético futuro, a mi parecer, equivaldría sólo —en el espíritu de una vuelta a los métodos de la política tradicional— a reducir y alienar su trabajo en su orientación esencial y realmente perspectivista. He subrayado ya en distintas ocasiones que el punto de partida de estos movimientos y su potencial fuerza política no consisten en la construcción de proyectos de transformación del sistema, sino en una lucha real y cotidiana por una vida mejor «aquí y ahora». La expresión política y estructural que la vida encontrará será siempre —o aún por mucho tiempo— limitada, imperfecta, insuficiente y corrompida por la degeneración de la táctica; no podría ser de otra manera; hay que tener esto en cuenta y evitar caer en ello. Es realmente importante esta fundamental, es decir, cotidiana, ingrata e inacabada lucha para que el hombre pueda vivir con dignidad, no sea nunca imperfecta, incoherente, para no caer en las asechanzas del tacticismo político, de la especulación y de la imaginación. La pureza de esta lucha es también la garantía mejor para obtener los mejores resultados en el plano de la integración real con las estructuras posttotalitarias.

20

Lo específico de la situación posttotalitaria, con su ausencia de una política «normal» y con el hecho de

que no existe ninguna posibilidad de un cambio político sustancial, tiene un aspecto positivo: nos obliga a analizar nuestra situación en el contexto de sus conexiones más profundas y a considerar nuestro futuro en el contexto de las más complejas esperanzas para el futuro del mundo del que formamos parte. La necesidad de soportar continuamente que entre el hombre y el sistema se dé la más peculiar confrontación en un nivel más profundo que el de una política directa, predetermina también —al parecer— la dirección de esta reflexión.

Nuestra atención se dirige casi inevitablemente hacia lo más esencial: *hacia la crisis de la civilización técnica actual en su conjunto*, esa crisis que Heidegger describe como la perplejidad del hombre ante el poder planetario de la técnica. La técnica —esta hija de la ciencia moderna; hija a su vez de la metafísica moderna— se le ha escapado al hombre de la mano, ha dejado de servirle, le ha sometido y le ha obligado a asistirle en la preparación de su ruina. Y el hombre no tiene salida; no dispone de un pensamiento, de una fe y mucho menos de una concepción política que le permitan ser de nuevo dueño de la situación; impotente, observa cómo el instrumento que ha creado le atrapa inexorablemente en su frío mecanismo arrancándole de todos los vínculos naturales (por ejemplo, de su «morada» en el sentido más variado del término, incluida su morada en la biosfera) y le aleja de la experiencia del ser para encerrarlo en el «mundo de la existencia». Esta situación ha sido descrita desde muchas perspectivas;

muchos individuos y grupos sociales enteros la sufren y buscan una salida (por ejemplo, la aceptación del pensamiento oriental por parte de algunos grupos de jóvenes occidentales, la fundación de comunas, etc.). El único intento social, y por tanto político, de «hacer algo» que lleva en sí el elemento esencial de la universalidad (la responsabilidad hacia el todo y para con el todo) —un intento limitado sólo a un concepto preciso: cómo oponerse *técnicamente* al *diktat* de la técnica— es hoy la voz, desesperada y dispersa en el estrépito del mundo, del *movimiento ecologista*.

«Sólo un dios nos puede salvar» dice Heidegger y subraya la necesidad de «otro pensamiento» —es decir, de una ruptura con la filosofía tal como ha sido durante siglos— y de un cambio radical del mundo de concebirse el hombre a sí mismo, al mundo y a su posición en él. Heidegger no conoce el punto de partida y lo único que es capaz de aconsejar es «prepararse para la espera».

Al parecer, la perspectiva desde la que muchos pensadores y movimientos enteros adivinan ese punto de partida desconocido, podría definirse, de la manera más general, como la perspectiva de una vasta «revolución existencial». Comparto esta orientación y comparto también la idea de que no se puede buscar la solución en un «engarce técnico», es decir, en el proyecto exterior de esto o aquel cambio, de esta o aquella revolución, sólo filosófica, o sólo social, tecnológica o política. Son ámbitos a los que deben llegar las consecuencias de esa «revolución existencial»; pero su ámbito más propio sólo puede ser el de la existencia humana en

el sentido más hondo de la palabra. Sólo a partir de aquí puede desembocar en una reconstrucción moral —y finalmente también política— global de la sociedad.

Lo que nosotros llamamos sociedad de consumo e industrial (o postindustrial), eso que una vez Ortega y Gasset interpretó en su «rebelión de las masas», toda la miseria ideal, moral, política y social del mundo contemporáneo, son sólo aspectos diversos de la profunda crisis en que se debate el hombre actual, arrastrado por la «autocinesis» global de la civilización de la técnica.

El sistema posttotalitario es sólo un aspecto —drástico y por eso más iluminador su verdadero origen— de esta incapacidad general del hombre moderno para ser «dueño de la situación»; la «autocinesis» de este sistema es sólo una versión particular y extrema de la «autocinesis» global de la civilización de la técnica: la mentira, de la que es su espejo, es sólo una de las variantes de la mentira esencial del hombre moderno.

La crisis planetaria de la condición humana afecta tanto al mundo occidental como al nuestro: en Occidente asume sólo formas sociales y políticas distintas. Heidegger habla explícitamente de *crisis de la democracia*. Nada lleva a pensar que la democracia occidental —es decir, la democracia de tipo parlamentario tradicional— pueda encontrar un punto de partida más profundo. Se podría incluso decir que, en comparación con nuestro mundo, cuanto más grande es en aquella el espacio que deja a las intenciones reales de la vida, tanto más se oculta al individuo la situación de crisis y

tanto más profundamente se hunde en ella.

En concreto: no parece que las democracias parlamentarias tradicionales sean capaces de proponer el modo de hacer frente de manera fundamental a la «autocinesis» de la civilización tecnológica y de la sociedad industrial y de consumo; también a ellas las arrastra su torbellino y son impotentes ante él; sólo que el modo con que manipulan al individuo es infinitamente más sutil y refinado que el brutal del sistema posttotalitario. Pero todo ese complejo estático de los partidos políticos de masas, esclerotizados, llenos de verborrea y cuya finalidad política acaba en ellos mismos, que dominan con su aparato de profesionales y vacían a los ciudadanos de cualquier responsabilidad concreta y personal; todas las complejas estructuras de focos monopolizados e imperialistas de acumulación del capital; todo el omnipresente *diktat* del consumo, de la producción, de la publicidad, del comercio, de la cultura consumista y todo ese diluvio de información, todo esto —tantas veces analizado y descrito— difícilmente puede ser considerado como la vía futura que llevará al individuo a reencontrarse a sí mismo. En su conferencia en Harvard, Soljenitsin denuncia el carácter ilusorio de las esperanzas que no se basan en la responsabilidad y la subsiguiente incapacidad de las democracias tradicionales para oponerse a la violencia y al totalitarismo. Allí el individuo goza de libertades y garantías personales desconocidas para nosotros, pero en resumidas cuentas estas libertades y estas garantías no le sirven de nada: él es sólo una víctima de la «autocinesis», incapaz de mantener su identidad y

de defender su interioridad, de superar la angustia de la preocupación por su supervivencia, para convertirse en un miembro orgulloso y responsable de la «polis» que participa realmente en la creación de su destino.

Creo que el largo plazo que tenemos para que nuestras esperanzas experimenten una sensible mejoría nos obliga a analizar también este aspecto más profundo —crítico— de la democracia tradicional. Ciertamente, si en algún país del bloque soviético se creara ese tipo de condiciones, lo que cada vez es menos probable, el parlamentarismo tradicional, con su habitual gama de grandes partidos políticos, podría ser una solución conveniente para reconstruir la conciencia cívica diezmada, renovar el sentido de la discusión democrática y crear un espacio para la consolidación de un pluralismo político elemental como intención esencial de la vida. Pero a mi parecer sería miope tender hacia una democracia parlamentaria tradicional como ideal político y caer víctimas de la ilusión de que esta forma «madura» puede dar al individuo la garantía estable de una situación digna e independiente.

Considero el viraje de la atención política hacia el individuo concreto como algo sustancialmente más profundo que la simple vuelta a los mecanismos habituales de la democracia occidental o —si se quiere— burguesa. Y si en 1968 pensé que nuestro problema se habría resuelto con la fundación de un partido entonces dominante, sé ya desde hace tiempo que esto no sucederá fácilmente y que ningún partido de oposición por sí mismo —como

tampoco ninguna nueva ley electoral por sí misma— puede garantizar que la sociedad no seguirá siendo víctima de una nueva violencia. Esta garantía no depende de «estériles» medidas de organización; es realmente difícil encontrar en ellas a ese Dios que es ya el único que nos puede salvar.

21

Y ahora se me puede preguntar: ¿entonces qué?

El escepticismo frente a la construcción a priori de modelos políticos alternativos y frente a la confianza ciega en el poder salvífico de las reformas o de los cambios del sistema, no es evidentemente un escepticismo frente a la reflexión política en general y el acento que pongo sobre el viraje de la política al individuo concreto no me priva en absoluto del derecho a valorar esto en sus posibles consecuencias estructurales. Todo lo contrario: si se ha dicho A, se debe también decir B.

Aquí, en todo caso, no aventuraré más que algunas anotaciones generales.

La perspectiva de la «revolución existencial» es —en sus consecuencias— sobre todo una perspectiva de *reconstrucción moral de la sociedad*, es decir, una renovación radical de la relación auténtica del individuo con lo que he llamado «orden humano» (y que no puede ser sustituido por ningún orden político). Una nueva experiencia del ser, un nuevo enraizamiento en el universo, una reasunción de

una «responsabilidad superior», una renovada relación interior con el prójimo y con la comunidad humana: ésta es la dirección en que habrá que proceder.

¿Y sus consecuencias políticas?

Podrían darse sobre todo en la construcción de estructuras que, en lugar de partir de esta o aquella formalización de relaciones y garantías políticas, partieran de su nuevo «espíritu», es decir, sobre todo de su *contenido humano*. Se trata, pues, de la rehabilitación de valores como la confianza, la sinceridad, la responsabilidad, la solidaridad y el amor. Yo creo en unas estructuras orientadas no hacia el aspecto «técnico» de ejercicio del poder, sino hacia su *significado*; en estructuras que se basan en la percepción común de cumplimiento de ese significado en comunidades concretas más que en ambiciones expansionistas hacia el «exterior». Pueden y deben ser estructuras *abiertas, dinámicas y pequeñas*: los «vínculos humanos», como la confianza y la responsabilidad personales, no pueden funcionar más allá de un cierto límite (así lo advierte Goldsmith). Deben ser estructuras que por su naturaleza no limiten la formación de otras estructuras; debería serles ajena cualquier acumulación de poder (que es una de las manifestaciones de la «autocinesis»). Estructuras que basan su autoridad no en tradiciones desde hace tiempo vacías de sentido (como los tradicionales partidos políticos de masas), sino en su *afrontar* en concreto la situación. Más que un conjunto estático de organizaciones formalizadas, se trataría de organizaciones que se formaran *ad hoc*, al calor de un objetivo

concreto y que desaparecieran cuando se hubiera alcanzado ese objetivo. La autoridad de los dirigentes debiera brotar de su personalidad y no de su posición en la escala jerárquica; debieran estar dotados de un gran crédito personal y de una gran competencia fundada en aquél. Este es el único camino viable ante la clásica impotencia de las organizaciones democráticas tradicionales que muchas veces parecen fundarse más en la desconfianza recíproca que en la confianza, más en la irresponsabilidad colectiva que en la responsabilidad; sólo aquí —en la garantía total de la existencia de cada miembro de la comunidad— se puede construir un baluarte contra la «totalización rampante». Naturalmente, estas estructuras deberían surgir *de la base* como resultado de una auténtica «autoorganización» social; su existencia tendría que basarse en un diálogo vivo con las necesidades reales de las que han surgido y desaparecer con su desaparición. Los principios internos de su constitución deberían ser muy variados y regulados lo menos posible desde el exterior; el criterio decisivo de esta «autoconstrucción» debería ser su significación *actual* y no la pura norma.

La vida política —aunque también la económica— debería basarse en la colaboración variada y múltiple de estos organismos que surgen y se extinguen de modo dinámico, pero que sobre todo se alimentan de la actualidad de su significación y se mantienen unidos por vínculos humanos. Por lo que se refiere a la economía, creo en el *principio de la autogestión*, que es el único que puede ofrecer eso que sueñan todos los teóricos del socialismo, es decir, la

participación real (no formal) de los trabajadores en las decisiones económicas y un sentido de responsabilidad real ante los resultados del trabajo común. El *autocontrol* y la *autodisciplina* de los individuos debieran definir de manera espontánea el principio de control y de disciplina.

Esta imagen de las consecuencias de la «revolución existencial» sobre el sistema, trasciende —como posiblemente es normal en un esquema tan general— el marco de la democracia parlamentaria clásico tal como se ha constituido y de un modo o de otro está fracasando en los países occidentales desarrollados. Si por exigencia de estas reflexiones he introducido el concepto de «sistema posttotalitario», podría ahora caracterizar y calificar este otro concepto, provisionalmente esbozado, como perspectiva del «*sistema posdemocrático*».

Podría, sin duda, desarrollar este concepto, pero creo que sería una empresa sin sentido en cuanto que ciertamente, aunque no demasiado, nos desviaría del tema. En efecto, a esta «posdemocracia» le es implícito su posibilidad de surgir sólo *via facti*, continuamente, *a partir de la vida*, de su nueva atmósfera y de su nuevo «espíritu» (naturalmente, también con el concurso de la reflexión política, pero como factor concomitante y no determinante de la vida). Por tanto, concretizar las manifestaciones estructurales de este «espíritu» nuevo, sin que tal «espíritu» esté presente y sin que se conozca su fisonomía concreta, sólo significaría anticipar los acontecimientos.

Me habría reservado todo el pasaje anterior sólo como tema de reflexión privada si no tuviera de vez en cuando una impresión que puede parecer demasiado presuntuosa y que, por tanto, prefiero expresar en forma de preguntas.

La imagen de la estructura «posdemocrática» ¿no recuerda en algunos de sus aspectos la estructura de los grupos «disidentes» o de algunas iniciativas civiles independientes tal como las conocemos entre nosotros? ¿Acaso no brotan en estas pequeñas sociedades —consolidadas por preocupaciones de todo tipo— algunas de esas relaciones peculiares y lazos políticos «humanamente plenos» de que hemos hablado anteriormente? Lo que une a estos grupos (en realidad se trata de *grupos* más que de organizaciones) —que actúan sin la perspectiva de un éxito clamoroso e inmediato y que, por tanto, se nutren sobre todo de la percepción común de un sentido más profundo de su trabajo— ¿no es esa atmósfera en que los vínculos formalizados y ritualizados se pueden sustituir con el sentido vivo de la solidaridad? En el contexto de todos estos obstáculos compartidos en común, ¿no brotan precisamente esas relaciones «posdemocráticas» de una confianza personal inmediata y de una competencia informal de los individuos basada en aquélla? ¿No nacen, viven y mueren estos grupos bajo la presión de necesidades auténticas y concretas, sin el lastre de una tradición vaciada de sentido? Su aspiración a una «vida en la verdad» articulada y su

renovado sentido de la «responsabilidad superior», ¿no es acaso, en medio de una sociedad indiferente, el signo de un comienzo de reconstrucción moral?

En otros términos: estas sociedades informales, no burocráticas, dinámicas y abiertas —toda esta «polis paralela»— ¿no son una prefiguración en germen o el micromodelo simbólico de esas estructuras políticas «posdemocráticas» más significativas en las que podría basarse un mejor ordenamiento de la sociedad?

Sé por experiencia personal que el solo hecho de haber firmado con otros la Carta 77 llega a crear inmediatamente, entre unos individuos que no se conocían o que sólo se conocían superficialmente, una realación más profunda y abierta y a suscitar un sentimiento inmediato y fuerte de comunidad, es decir, algo que muy raramente habría podido despertar en ellos ni siquiera una colaboración antigua en alguna estructura oficial y apática. Sé hasta qué punto la sola conciencia de un compromiso asumido conjuntamente y de una experiencia compartida han cambiado a los individuos y el clima de su convivencia y de qué modo ha dado también a su trabajo público una dimensión más humana que es excepcional en otros sitios.

Quizá todo esto no es más que la consecuencia de la amenaza común y quizá, cuando esta amenaza desaparezca o se atenúe, se evapore también la atmósfera que lo ha hecho nacer. (En general el objetivo de los que amenazan es exactamente el contrario: es sorprendente ver las energías que se emplean para corromper, con los medios más bajos, las relaciones dentro de la comunidad

amenazada).

Pero aunque así fuera, no cambiaría nada de los interrogantes que he propuesto.

No conocemos el camino para salir del marasmo del mundo y pecaríamos de imperdonable arrogancia si pensáramos que descubrimos una vía sustancial de salida en lo poco que hacemos y si nos propusiéramos a nosotros mismos nuestras comunidades y nuestras soluciones como ejemplo único de lo que hay que hacer.

Sin embargo, pienso que, en el contexto de todas las anteriores reflexiones sobre la realidad posttotalitaria y sobre la condición y constitución interna de los intentos de defender en esta situación al hombre y su identidad, las preguntas que he planteado no están fuera de lugar, no siendo ni más ni menos que un estímulo para reflexionar objetivamente sobre la propia experiencia y para pensar en si algunos de sus elementos no indican en realidad —sin que lo sepamos— algo que sobrepasa esas preguntas y en si, por tanto, no están implícitas (precisamente aquí, en nuestra realidad cotidiana) las sugerencias que esperan en silencio el momento en que se las leerá y comprenderá.

Es decir, siempre nos planteamos si el «futuro más luminoso» no es en realidad sólo la tarea de un «allá» lejano. ¿Pero no será, en cambio, algo que ya está aquí desde hace tiempo y que sólo nuestra miopía y nuestra fragilidad nos impiden ver y desarrollar alrededor nuestro y dentro de nosotros?

(Hrádeček, octubre de 1978)

Fotocomposición
Orche, Doña Mencía, 39 - Madrid

Impresión
Gráficas Zenit, S.A.L.
Camino de Hormigueras, 170 - Madrid

Encuadernación
Sanfer, Hnos. Gómez, 32 - Madrid

I.S.B.N.: 84-7490-243-6
Depósito Legal: M-15.927-1990

Printed in Spain

