



## DIFÍCIL DEMOCRACIA\*

Michel Henry

Traducción de Roberto Ranz

Center for Innovation and Talent Development

[robrantor@gmail.com](mailto:robrantor@gmail.com)

El principio democrático, tal como se nos manifiesta en las sociedades modernas, puede ser comprendido como la trasposición sobre el plano político de una Idea más «antigua». La consistencia de dicha Idea depende de su enraizamiento en el curso espontáneo de la experiencia humana, en este caso bajo la forma primordial del trabajo en común. Cuando surge una dificultad en la realización de un trabajo, las personas afectadas se reúnen y se ponen de acuerdo. De la confrontación de sus puntos de vista resulta una decisión, la más idónea según su parecer. *Puesto que dicha decisión se toma en común, reviste una suerte de legitimidad* y todos se someten a ella. La Idea democrática, la idea de una comunidad que decide por sí misma su organización y sus fines, toma cuerpo por tanto en dicha situación.

---

\* Publicado en Michel Henry, *l'épreuve de la vie*; actas del Coloquio de Cerisy de 1996 bajo la dirección de A. David y J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 2000, pp. 39-54. Reeditado en Henry, M., *Phénoménologie de la vie. Tome III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, pp. 167-182.

En la medida en que la Idea democrática tiene su origen en el ámbito de la actividad social, da origen a una divergencia decisiva: esta actividad se desdobra; no es meramente social sino, a su vez, política. En vez de realizarse de manera espontánea, queda interrumpida para convertirse en objeto de reflexión. Dicha reflexión viene motivada por la necesidad de integrar una acción particular en un conjunto más amplio y, finalmente, en la totalidad de las acciones de un grupo. Esta consideración del sistema global de las acciones marca la apertura de un campo nuevo y absolutamente original, el de la política, cuyo origen no es ya la acción sino el conocimiento. Semejante mutación es decisiva pues atañe a *la fenomenicidad misma de los fenómenos que se ventilan en este campo*. El despliegue de una dimensión propiamente política ocasiona la sustitución de la acción real sumergida en la vida, y que se revela en su pathos, por un conjunto de representaciones e ideas, en suma, por una ideología y, en primer término, por un medio de luz en el que se muestran dichas representaciones e ideas. No resulta azaroso que el principio democrático haya surgido en Grecia, allí precisamente donde por vez primera se experimenta por sí misma la apertura del mundo. De igual modo, es en Grecia -¿cómo olvidarlo?- donde aparece la sorprendente definición del hombre como «animal político».

Antes de que procedamos al análisis de la democracia moderna, conviene resaltar un aspecto respecto a su procedencia. Si echamos una mirada a las sociedades más arcaicas, tenemos razones para pensar que todas ellas fueron sociedades religiosas. La nota distintiva de la religión primitiva no es el animismo o el politeísmo. Esta especificidad únicamente podemos aperecibirla si, de manera paradójica, planteamos una cuestión más general: ¿cuál es la razón de ser de las religiones en la sociedad humana? ¿Qué significa el hecho religioso en cuanto tal? Que el hombre no es el fundamento de sí mismo. Esta verdad no la aprendieron



los hombres primitivos gracias a un sistema conceptual, sino que la experimentaron en su vida cotidiana. Vivían la vida cotidiana en una pasividad radical. Su vivencia no solo era pasiva con relación a los fenómenos naturales y, por ende, sometida a su fluctuación. También era pasiva con relación a sí misma, a sus necesidades siempre renacientes, a los esfuerzos a los que se veía sometida para dar satisfacción a las mismas. Al peligro exterior que uno puede sortear, ya sea moviéndose, alejándose, etc., se añade ahora, de manera mucho más amenazante, el peligro interior, un peligro al que no es posible sustraerse. La mayor angustia vital emerge de la propia vida: de su condición, de su encontrarse abandonada a sí misma y a todo lo que experimenta independientemente de su poder. Esta condición de estar arrojado en la vida sin haberlo querido constituye para todo viviente la experiencia original de lo sagrado, y lo convierte en un ser religioso. La religión no pertenece al hombre en calidad de una experiencia singular sino como su esencia. Designa el vínculo íntimo del viviente con la vida de la que recibe su condición de viviente, en la que experimenta todo lo que experimenta.

Dado que la experiencia arcaica de lo sagrado está inscrita en la condición misma del viviente, habita en él antes que cualquier otra forma de experiencia concebible. Esta antecendencia de la vida en él puede proyectarse ante la mirada del hombre primitivo bajo el aspecto de formas y fuerzas múltiples, y todas ellas le remiten a su condición de viviente inmerso en la vida y sometido a ella. Esta es la razón por la que, ya se trate del animismo o del politeísmo, dichas formas y fuerzas son sagradas.

La experiencia patética del poder de la vida por la que el viviente es arrojado a sí mismo no se manifiesta únicamente bajo la forma de representaciones y creencias: «activa» en él aquellos ritos y prácticas que jalonan

su vida cotidiana. De entre todos estos ritos, los sacrificios poseen una significación ejemplar. Atestiguan que el hombre primitivo conoce la generación de la que procede y que, conociéndola, intenta devolverle por medio de dichos sacrificios aquello que, en su temor y en las diversas experiencias de la contingencia, experimenta que le debe.

La inmanencia radical de la experiencia arcaica de lo sagrado se comprende mejor si la comparamos con lo que hoy en día conocemos como arte, lo «estético». Al igual que sucede con la belleza, el hombre primitivo tampoco tiene idea alguna de lo sagrado: lo vive en la inmediatez de su pathos. De ahí que en todas las civilizaciones, incluida la griega, las obras arcaicas prevalezcan sobre todas las demás, pues *el poder del que proceden es el mismo que genera al viviente*. Este hiper-poder de la vida que sobrepasa en él al viviente que dicho poder engendra es lo que le convierte en un artista, y de modo más general, en un ser con cultura. La cultura no expresa otra cosa que esta suerte de trascendencia en la inmanencia que arroja a sí mismo a todo viviente y, de consuno, lo empuja a superar todo dato existente, haciendo surgir en él un deseo infinito. El arte no es sino una forma de lo sagrado. De manera general, cuando el viviente es un viviente transido por la vida, la intersubjetividad patética en la que se inscribe entre otros vivientes da como resultado una sociedad religiosa.

El ejemplo más preclaro de cuándo y cómo dicha sociedad se descompone nos lo ofrece nuestra historia más reciente, aquella que conduce a la democracia moderna. La última sociedad religiosa en Occidente es la cristiana. Es religiosa en un sentido eminente porque, de forma explícita, interpreta lo absoluto como la Vida, dándole a esta última un significado fenomenológico radical, el de una auto-revelación patética en sí ajena al mundo y como tal invisible. Por otra parte, el cristianismo establece de manera no menos explícita este absoluto que es la



Vida como principio de la organización social y de la existencia individual. De este universo cristiano edificado sobre el principio arriba descrito apenas sabemos nada hoy en día. Por un lado, se ha perdido la clave que da acceso a su inteligibilidad. Por otro, ha sido destruido casi por entero en sus manifestaciones visibles. En Rusia, por ejemplo, de entre las decenas de miles de edificios sagrados que existían, apenas subsisten hoy en día unos pocos repintados para uso y disfrute de los turistas.

La eliminación del cristianismo está relacionada con el surgimiento de un nuevo principio, el principio galileano por el que la vida es suplantada en favor del universo material. El conocimiento objetivo de este último –la ciencia moderna- establece el prototipo exclusivo del saber. Sobre el plano práctico, la técnica moderna emanada de la nueva ciencia se convierte en el principio organizador de la sociedad y del mundo en su totalidad. Al mismo tiempo que la vida recibe una herida en lo más íntimo de su ser, se hunde el formidable edificio de la cultura que reposa sobre él.

Con estas líneas, no nos proponemos describir la descomposición de la última sociedad religiosa en Occidente, sino más bien la manera en que se nos manifiesta en la sociedad post-religiosa. Los ritos, los sacrificios, el conjunto de prácticas religiosas, eran vividos por cada viviente como otras tantas formas que le permitían experimentar su relación con lo absoluto, actualizarlo y, de este modo, conformarse con él. La religión era una ética y, por serlo, impregnaba la práctica social por entero. Esta práctica social irrigada por lo sagrado bascula en una exterioridad monstruosa desde el momento mismo en que la vida queda excluida del nuevo saber así como del mundo que dicho saber va a dirigir. Vaciados de su sustancia, los comportamientos religiosos aparecen como artimañas extravagantes. ¿A qué vienen los gestos de adoración si ya no hay nada

que adorar? Las instituciones religiosas, las ceremonias, se revelan bajo el aspecto de fenómenos objetivos. Y cuando los edificios vinculados a dichas instituciones y ceremonias han perdido en sí mismos su significación religiosa, surge entonces una aproximación «estética», una estética separada de su contenido, vacía en sí misma. No obstante, si el universo religioso fundaba la totalidad de los valores que regían la actividad social, ¿dónde encontrará ahora esta última el principio de su organización?

En sí misma. Toma cuerpo entonces la Idea democrática, no como algo capaz de instituir un régimen político preferible a otros, sino como el nuevo principio de la vida social. Este nuevo principio no es otro que la comunidad social misma, una comunidad que decide por sí misma sus normas y fines. La relación del nuevo principio con el antiguo se descubre como una relación no de sucesión sino de oposición. La democracia se define contra la religión, y lo hace con una violencia que no se manifiesta únicamente, al comienzo de la nueva era, en forma de revolución. Una vez apaciguados los primeros excesos, la democracia pretende hacer prevalecer su nuevo «espíritu», la concordia, la tolerancia. Pero por más que se proclame «neutra» o reconozca la libertad de opinión o la libertad religiosa, subsiste una oposición de principio. Cuanto más pretenda la democracia que se establezca el presupuesto de la práctica social en la comunidad de los hombres en cuanto tal, más se enfrentará a la instancia que, desde hace miles de años, desempeña dicha función. Según el principio democrático, la ley que rige el cuerpo social procede únicamente de este. En caso de que todavía pueda existir una ley moral de inspiración religiosa, su aplicación ha de circunscribirse a la esfera de la vida privada, al igual que sucede con la religión. En caso de que surja una contradicción entre la ley civil y la ley ético-religiosa, la primera es la que debe prevalecer. En caso de crisis, en realidad de



manera permanente, el origen trascendente de la ley ético-religiosa aparece para el conjunto de los hombres como una exterioridad inadmisibile. La religión ha devenido Estado religioso, una suma de prescripciones venidas de fuera y, de este modo, en conflicto inmediato con aquello que, a ojos de la instancia democrática, solo podría proceder de sí misma. Esta es la razón por la que la libertad, en la que la comunidad de los hombre unidos formula su autonomía, se realiza como una liberación que prosigue a lo largo de la historia de las democracias modernas bajo la forma de múltiples liberaciones sucesivas, por ejemplo, la liberación sexual, en conflicto directo con la ley de Moisés.

Dejemos por el momento a un lado esta relación conflictiva entre la democracia y el cristianismo para pasar a considerar el principio democrático en sí mismo. Todos aquellos a los que les atañe un asunto tienen por ello la cualidad para debatir sobre él. Por ser de varios y de muchos, este asunto se considera general. No obstante, cuanto más general es el asunto, cuanto mayor es el número de individuos por él implicados, menos pueden estos participar en las deliberaciones que les atañen. De este modo, no lo harán por sí mismos sino por intermediación de delegados, de representantes, que no obstante legislarán por ellos en el seno de organismos instituidos a tal fin y que constituyen los diversos poderes políticos. Para realizarse, el principio democrático ha inventado la representación política, pero la representación política es la negación del principio democrático: sustituye la reunión de hombres en una comunidad efectiva por ciertos individuos encargados de deliberar por ellos. Dedicados al servicio de los asuntos generales, al examen de informes, a la participación en múltiples comisiones y a sus tareas específicas, su actividad difiere de la de sus mandantes: piensan totalmente de otro modo y forman una clase aparte, la casta política.

Se nos plantea otra dificultad, mucho más grave porque no está relacionada con la cuestión de la representación política pero que sí afecta a la Idea democrática en sí misma. Situémonos en la hipótesis de un poder político que cumpla la voluntad profunda de una comunidad por entero, y supongamos que dicha voluntad compartida por todos consiste en aniquilar a la población de una etnia vecina o de un grupo del que forma parte. Si la Idea democrática consiste en que uno se adhiere a la decisión de la mayoría y la ejecuta, en tal caso las acciones objeto de nuestra hipótesis, y que no constituyen otra cosa que un genocidio, no están en menor medida fundadas democráticamente. Se dirá que semejante suposición es arbitraria. Ahora bien, eso no es así. Si bajo el régimen de Hitler se hubiese realizado una consulta democrática antes del cerco a Stalingrado, nadie duda que una mayoría habría legitimado mediante plebiscito dicho régimen. Y la misma constatación se impondría si la consulta hubiese tenido lugar, por ejemplo, en la URSS bajo el poder de Stalin, más o menos por la misma fecha.

Esta dificultad de índole no solo teórica sino también trágica hace que la democracia se vea obligada a darse un fundamento distinto. ¿Qué otra cosa puede limitar la aplicación del principio mayoritario, de tal forma que respete a los individuos y a las personas en vez de representarlos, sino la afirmación del valor absoluto de dichos individuos? Absoluto, es decir, situado fuera del campo de acción de cualquier principio político, sea cual sea y no dependiendo ya de este. Descúbrenos de este modo el gran fracaso de la teoría política enfrentada de repente ante una exigencia que es incapaz de afrontar. Esta exigencia no es otra que la de la ética.

Traducimos esta dificultad sobre el plano político afirmando que la democracia formal debe dejar paso a una democracia material. Por democracia





formal entendemos la idea democrática tal como se presenta hasta el momento presente. Una vez que hemos reconocido que la puesta por obra unilateral del principio mayoritario puede conducir al crimen, oponemos a dicho principio la idea de una democracia material, esto es, dotada de un contenido. Este contenido es un conjunto de valores que expresan todos ellos, de diversas formas, un mismo valor fundamental, el del individuo. Este contenido es tan esencial al concepto de democracia que ha sido lúcidamente afirmado por ella en el momento de su fundación moderna. Ya sea en América o en Francia, tal fundación se acompaña en todas partes de una Declaración solemne, la de los «Derechos humanos».

Pero los «Derechos humanos» únicamente fundan la democracia verdadera si ellos mismos están fundamentados. Esta es la razón por la que no basta con una Declaración, por muy solemne que esta sea. En alguna parte debe existir, bajo la forma de una realidad incontestable, el último principio que establezca los Derechos humanos de manera que los haga imprescriptibles de facto, inalienables e inviolables. ¿De qué principio radical dispone la democracia para fundar los Derechos sin los cuales es incapaz de disociarse de los regímenes del terror y de la muerte?

Conviene aquí descartar la ilusión por la que los regímenes democráticos pretenden legitimar el principio sobre el cual se fundan recurriendo disimuladamente a ese mismo principio. Los Derechos humanos, se dirá de hecho, no son solo objeto de una Declaración formal, determinan el sistema de las leyes y, en la medida en que estas últimas se aplican como lo que son en un estado de derecho, impregnan la sociedad por entero. Tal es la situación concreta que resulta de la ley civil en su aplicación efectiva. Es el caso, por ejemplo, de la ley que prohíbe o que autoriza la interrupción voluntaria del embarazo. Pero el

problema que planteamos ahora es el del fundamento de la ley civil. La respuesta, que cae por su propio peso en los regímenes democráticos, es que dicha ley ha sido votada por la representación política. Se recurre al principio mayoritario a propósito del cual se ha mostrado que es incapaz, precisamente, de fundar el contenido material de la democracia. El principio formal de la mayoría que define la ley civil no evita el crimen a menos que quede referido a un sistema de valores previo e independiente de él, los «Derechos humanos». Pero cuando llega el momento de darles fundamento, se recurre al principio mayoritario de la democracia formal. La pretensión de la democracia de constituirse en realidad autónoma y, así, de fundar políticamente la autonomía de los individuos y de las personas acaba muriendo en su propio círculo.

Esta es la razón por la que los «Derechos humanos», aunque sean proclamados por una asamblea democrática, no cesan de reclamar un fundamento distinto. No pueden depender de un voto contingente y que podría tanto abolirlos como afirmarlos. Lo que se exige es un fundamento verdadero vinculado a dichos Derechos por cierta necesidad interna, consustancial a ellos en cierto modo: un fundamento último, absoluto, susceptible de fundarse él mismo y de fundar de consuno los Derechos humanos como implicados por él y, en cierto modo, como idénticos a él.

El artículo 1º de la Declaración de los derechos humanos y del ciudadano con el que se abre la Constitución de 1791, declara: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos». Este texto célebre es digno de destacar en más de un aspecto. El primero de ellos atañe a la democracia material. La libertad y la igualdad son valores, pertenecen al contenido axiológico de la democracia, no al principio mayoritario formal. Parece, más bien, que dichos valores son totalmente independientes de este. Un voto, una asamblea, pueden



ciertamente proclamarlos pero no resultan de ese voto, no obtienen de él ni su naturaleza ni su validez. Existen como «valores» de manera previa a cualquier voto de ese género, antes que toda reunión de una asamblea democrática, de manera previa a la invención política de una «democracia». La democracia, la asamblea, el voto, no pueden sino reconocerlos *a posteriori*, sin perjudicarlos ni cambiarlos. Los hombres *nacen* libres... Más aún, permanecen libres. Igual sucede con relación a la igualdad de derechos. La libertad y la igualdad no dependen de la democracia sino de la naturaleza del hombre. Se quiera o no, la democracia nos remite fuera de sí misma, a la cuestión metafísica de saber qué es el hombre. La democracia se presenta por doquier, y hoy en día más que nunca, como el fundamento de la libertad y de la igualdad, pero esta no es sino una de sus principales mistificaciones. Ni la libertad ni la igualdad tienen su origen en ella como tampoco el hecho de que sean, tanto la una como la otra, «valores» que ponen en ella, en calidad de tales, algo así como la exigencia radical de una realización. Esta exigencia –por la que el contenido de la democracia deja de estar en manos de la teoría política para confiárselo a la ética- tiene su raíz en una verdad más profunda, fundadora de la propia ética, y situada en el corazón del hombre o, mejor, que lo engendra y hace de él lo que es. Es a esta realidad última de la que procede el hombre en calidad de «libre» e «igual» a la que remite la democracia.

Antes de preguntarnos por esta realidad última, lancemos una breve mirada sobre los nuevos valores a los que apela la democracia moderna. ¿De qué verdad tiene en el fondo necesidad un régimen político que pretende promover un acuerdo profundo entre los hombres sino de una verdad cuya naturaleza consiste precisamente en realizar semejante acuerdo, una verdad cuya esencia sea la universalidad? Galileo, mediante el conocimiento geométrico del mundo y

oponiéndose de manera decisiva a la experiencia sensible, individual, variable y contingente, proponía una nueva verdad forjada a base de proposiciones racionales y en cuanto tales universalmente válidas. Ahora bien, la universalidad de la nueva ciencia no es meramente formal, tiene un contenido. Mientras que el conocimiento sensible solo nos proporciona la apariencia de las cosas, el conocimiento geométrico se adapta de manera rigurosa a las formas de los objetos materiales objeto de intelección, los representa tal y como son, es verdadero. ¿Cómo la democracia, que no busca únicamente asegurarse la unidad fáctica de una comunidad sino también los valores propios que confieran a dicha unidad un apoyo incontestable, no iba a dirigir su mirada a esta ciencia tan apta para colmar su secreta esperanza? De este modo se forja *la alianza entre el principio galileano y el principio democrático sobre la que se va a edificar la modernidad*.

La afinidad entre la ciencia y la democracia se deja ver en la manera en que la segunda va a privilegiar a la primera hasta hacer de ella el modelo exclusivo del saber. Las «ciencias», presuntamente detentadoras del verdadero saber, invaden los programas de la Universidad, acaparan sus créditos en detrimento de las disciplinas literarias cuyo desmantelamiento coincide con el de la cultura tradicional despojada de toda significación de verdad. Si bien el hombre no queda totalmente excluido del saber esencialmente orientado hacia el conocimiento objetivo de los procesos materiales de la naturaleza, las nuevas «ciencias humanas» se tornan ellas mismas objetivas, ya se trate de su método o de su «objeto». El hombre queda así reducido a fenómenos homogéneos, a fin de cuentas los mismos que estudian las ciencias duras. La moral no escapa tampoco a estos supuestos, siendo una moral naturalista la que acaba enseñándose en las escuelas.

La pretensión de la democracia y la ciencia de fundar de consuno la nueva



unidad moral de la humanidad tropieza con una dificultad insuperable: *en el campo abierto por la ciencia galileana no se conserva ninguno de los valores que necesita la democracia* –ninguno de los que componen, según nuestra denominación, su contenido material o axiológico-.

El artículo 1º de la constitución de 1791 declara que «los hombres nacen libres e iguales en derechos». Ahora bien, si por nacimiento entendemos el nacimiento biológico, el único que conoce la ciencia, de ello se sigue que de dicho nacimiento no puede resultar libertad alguna, sino únicamente procesos biológicos ajenos a todo lo que podemos entender bajo el nombre de «libertad». Algo así como el nacimiento de la libertad resulta por ende inconcebible en el horizonte de la ciencia. Si la democracia quiere saber de lo que habla y dar un sentido a lo que dice, debe situarse de entrada fuera del campo científico en lugar de ver en él el *locus* de toda verdad posible.

La cuestión de la igualdad es todavía más embarazosa. El artículo 1º dice «iguales en derechos», pero la igualdad en derechos resulta de una igualdad previa de la que aquella no puede ser sino su consecuencia. En el horizonte de la ciencia, la igualdad previa debería existir entre los diversos organismos biológicos, pero no es el caso. Cómo negar las diferencias de todo tipo que intervienen entre ellos, de tal forma que dichas diferencias son generadores de desigualdades, ellas mismas múltiples. Esta desigualdad *de facto* deviene precisamente el principio de una acción eventual ejercida sobre los organismos vivos cuya finalidad es su mejoramiento, esto es, su selección. Como declara François Jacob, esta es la tarea que se propone la nueva ciencia: «De este modo tal vez lleguemos a producir a voluntad, y en número acorde a nuestro deseo, la copia exacta de un individuo, un político, un artista, una reina de belleza o una atleta, por ejemplo. Nada impide que desde ahora apliquemos a los seres

humanos los procedimientos de selección utilizados para los caballos de carreras, los ratones de laboratorio o las vacas lecheras»<sup>1</sup>.

La incapacidad de la ciencia galileana para dar un sentido al concepto de libertad y de igualdad remite, no obstante, a una incapacidad mucho más fundamental pero oculta. Cuando las constituciones democráticas hablan de «Derechos humanos», se trata evidentemente de los derechos de cada hombre en particular, de cada individuo. Solo así, porque son los derechos de cada uno, son los de todos. Por pertenecer a cada uno, y de este modo a todos, los Derechos humanos tienen el poder revolucionario de hacer estallar las sociedades en las que no eran sino el privilegio de unos pocos. Incluso en esas sociedades de privilegios, la libertad y la igualdad significaban algo porque lo eran de los individuos, en este caso, los privilegiados. El concepto de individuo constituye por tanto el núcleo de los Derechos humanos. La nueva ciencia no tiene la menor idea de lo que es un «individuo», y ello explica que en su campo de conocimiento la libertad y la igualdad sean conceptos vacíos.

Resulta crucial observar que, de igual modo que la biología contemporánea, el pensamiento tradicional tampoco ha experimentado el enigma que constituye la posibilidad interior del individuo. Se contenta demasiado rápido con lo que ve: cosas individuales, tal piedra, tal árbol, tal hombre. ¿Acaso no es evidente todo eso? Evidente, es decir, que se muestra en el mundo como lo que es: esta piedra, este hombre. Aquello que hace que una cosa sea lo que es a diferencia de toda otra –el principio de individuación– depende de la manera en que dicha cosa se muestra en el mundo, es decir, en el espacio y en el tiempo. Lo que la individualiza es el lugar que ocupa en el espacio y en el tiempo. Así, según Husserl, dos fases sonoras idénticas de una misma nota son sin embargo

---

<sup>1</sup> François Jacob, *La Logique du vivant*, Paris, 1970, p. 344.



diferentes porque la una sucede a la otra. El problema radica en que, según esta concepción, la individualidad de un hombre es del mismo orden que la de una piedra. Es menester por ende que reconozcamos que el principio tradicional de individuación es incapaz de dar cuenta de algo así como un individuo sujeto de derechos, libre, etc. Y el motivo último de este fracaso es el género de fenomenicidad al que el pensamiento demanda la individuación, a saber, la fenomenicidad del mundo y de sus categorías extáticas donde *no se nos da más que la identidad de una cosa consigo misma, pero jamás la Ipseidad de un Sí mismo.*

La individualidad, y por tanto, el individuo, solo reside realmente en la vida, en la única vida que existe: la vida fenomenológica absoluta que viene a sí al experimentarse a sí misma, de tal forma que en dicha experiencia de sí se edifica una Ipseidad original cuya efectuación fenomenológica es un Sí mismo trascendental singular, el cual habita en todo yo y en todo ego concebible: en todo individuo en cuanto que individuo vivo; en todo hombre posible, en tanto que un hombre solo es posible como este o aquel, como un individuo.

Del nacimiento trascendental de todo individuo vivo resultan dos determinaciones fenomenológicas esenciales de su propia vida: su «libertad» y su «igualdad».

En cuanto a la libertad, ella debe ser captada en su ambivalencia propia. Por una parte, al experimentarse a sí mismo en la auto-experiencia de la vida, todo individuo vivo entra en posesión de su ser propio y de todo lo que él lleva consigo, por ejemplo, el conjunto de poderes de su cuerpo vivo: coger, moverse, etc. El hiper-poder de la vida en el que cada uno de esos poderes está dado a sí mismo funda el poder del que dispone el individuo para ejercerlo cuando y tan presto como quiera. El Sí mismo trascendental se ha transformado en un Yo Puedo. La libertad concreta efectiva es el poder de este Yo Puedo para poder

todo lo que él puede.

El hecho de que el Yo Puedo no entre en posesión de sí más que en la auto-donación de la vida hace que su poder sea remitido a un no-poder mucho más antiguo, a su nacimiento trascendental en el que no es para nada, un nacimiento que no ha elegido ni querido. No obstante, es en este nacimiento como el hombre es libre: en la relación interior e imprescindible del viviente con la vida, relación en la que es dado a sí mismo *en tanto que este Yo Puedo, en lo sucesivo libre*. Si la *religio* es este vínculo interior del viviente con la vida, es menester afirmar que toda libertad es religiosa y, por ende, como dicho vínculo, imprescriptible, inalienable, irremisible –o también, «sagrada»-. Si podemos hablar de la libertad como un derecho –un derecho del hombre, es decir, del individuo-, no es sino en la medida en que el derecho romano ha resultado investido con los formidables valores del judaísmo y del cristianismo, valores que penden de la definición de hombre como «Hijo de Dios», es decir, de viviente en la vida.

Se abre paso aquí una tensión indiscutible entre la concepción democrática de la libertad y su fundamento judeo-cristiano. Más allá de sus «Declaraciones», la democracia tiende naturalmente a relacionar la libertad con la Idea que ella se hace de sí misma, a saber, la Idea según la cual le compete a una comunidad concreta la decisión sobre su propia organización, cosa que quiere decidir por sí misma. En otros términos, toda organización fáctica solo es legítima bajo la forma de una auto-organización. Libertad quiere decir autonomía, auto-organización, auto-fundación de las leyes y de las reglas. El derecho a la libertad de cada individuo se entiende a partir de dicha autonomía de la comunidad y es de la misma naturaleza. La decisión, la libertad, reinan a todo lo largo de la democracia y hacen de ella una suerte de sistema de la libertad. Ahora bien, la





autonomía, la auto-organización de la comunidad al igual que su auto-fundación, remiten a un fundamento secreto en palabras de Marx: a «la existencia de individuos vivos». Pero en ese fundamento, la ley de la democracia ve el fin de su reinado.

En el § 44 de *Ser y tiempo*, Heidegger pregunta: «¿Ha decidido alguna vez el *Dasein* libremente y por sí mismo, y podrá decidir jamás, si quiere o no venir a la “existencia”?»<sup>2</sup>. La respuesta negativa no excluye únicamente del dominio aquí tomado en consideración toda decisión y, así, toda libertad concebible. Puesto que la cuestión planteada se refiere a la posibilidad última de lo que es el hombre (y determina a fin de cuentas sus «derechos»), solo adquiere sentido en una fenomenología radical. Que la venida a sí del *Dasein* no sea un hecho del *Dasein*, es decir, de la verdad extática, quiere decir fenomenológicamente que la venida del hombre a sí mismo no se cumple jamás en el *Dasein*, el «fuera-de-sí» de un mundo, sino en la vida y según el modo de fenomenización propio de esta: en el pathos de su Ipseidad originaria. Únicamente por esta razón, dado a sí mismo en la Ipseidad de la Vida, todo hombre es un «individuo vivo». Únicamente por ello nace y puede ser libre. Libre de una libertad anterior a toda decisión, a toda libertad. Una libertad que el individuo obtiene por mor de su nacimiento y que es una con él, con el proceso de auto-donación de la vida en el que está dado a sí mismo. De este modo, no se puede hacer escala en la libertad del individuo sin recalar en él, ni recalar en él sin hacer escala en la Vida. Si el rostro del Otro se yergue tal vez ante nosotros con su hieratismo amenazante, particularmente cuando atentamos contra su libertad, es porque el poder con el que nos mira lo sentimos de repente en nosotros como el Antes que nos precede desde siempre

---

<sup>2</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo* (trad. cast.: Jorge Eduardo Rivera), Madrid, Trotta, 2003, p. 248.

y frente al cual no somos nada.

Ahora bien, una situación semejante posibilita la igualdad. Hemos visto que la existencia de múltiples diferencias objetivas no puede en sí misma significar una desigualdad cualquiera entre los organismos biológicos, desprovistos en un principio del principio de individualidad. No obstante, desde el momento en que son vivenciadas, las diferencias «objetivas» son modalidades de la vida tan indubitables como ella. De igual modo, dichas diferencias afectan a los individuos. Lo que caracteriza a estos últimos no es pues, a fin de cuentas, una desigualdad de principio puesto que, como observa Marx en su crítica del derecho, este «reconoce tácitamente como un privilegio natural el talento desigual de los trabajadores», de suerte que es «un derecho de desigualdad, como todo derecho»<sup>3</sup>. Pero todas las capacidades de los individuos son diversas, ya sean la fuerza, la inteligencia, la imaginación o la sensibilidad. ¿No hay acaso diferencias irreductibles entre la sensibilidad femenina y la masculina? La afirmación fulgurante de San Pablo por la que se sitúa al hombre más allá de toda particularidad objetiva o subjetiva -«ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer»<sup>1</sup>-, ¿no resulta acaso paradójica? Y más allá de esas diferencias de género, si así puede decirse, el hecho de que pertenezcan a un individuo más que a otro, ¿no separa acaso de manera definitiva, individualizándolas radicalmente, todas las modalidades de todas las vidas de todos los vivientes?

Si consideramos una modalidad específica de la sensibilidad femenina tal como adviene en la vida de tal mujer, o también la fuerza de tal hombre o su debilidad, tal como él las vive en cada caso, se nos descubre entonces lo que

---

<sup>3</sup> Marx, C., *Critique du programme du Parti ouvrier allemand*, Œuvres, t. I, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», p. 1420.

<sup>1</sup> *Gálatas* 3, 28.



buscamos: para cada tonalidad impresional sea cual fuere, es la donación a sí en la auto-donación de la vida, es esta auto-donación de la vida misma lo que resulta Idéntico, lo que trasforma la diferencia más radical en igualdad absoluta, designando sin equívoco el lugar original de esta, su única posibilidad.

Resumamos. Si la democracia no se puede apropiarse sus valores de la ciencia, y si tampoco puede hacerlos surgir de ella misma, ello significa que el concepto de autonomía no permite pensar lo que es el hombre. Antes que el hombre está el poder que lo arroja a su condición y que, de este modo, le precede desde siempre. Tal es la aporía de la democracia: *¿Cómo lo que es antes de toda decisión podría resultar de esta, ser fundado por ella?* Aquello que es de manera previa a toda decisión –los valores de la democracia- remite al individuo como condición previa, el cual remite al Antes más originario. El Antes más originario es en la vida el proceso de autogeneración que genera en ella la Ipseidad de todo individuo concebible y, de este modo, los «valores» que no son más que diversas formulaciones de su condición verdadera. De este modo, por ejemplo, la igualdad no es producto de una evaluación, ni por consiguiente de una contra-evaluación eventual, de un posible resentimiento. Los hombres que no cesan de luchar para poder más que sus semejantes, para seducirlos o someterlos, han nacido libres e iguales, de tal modo que la libertad y la igualdad solo pueden actualizarse en la reactivación del vínculo interior que religa todo viviente a la vida. Pero esta reactivación del vínculo religioso no es otra cosa que la ética. En el momento de su institución – pero también constantemente para mantener su pretendida autonomía, la del hombre y sus derechos- la democracia lucha contra la religión entendida como una coacción exterior, una trascendencia anticuada. *Pero al luchar contra la religión, la democracia lucha contra sus propios fundamentos.* Esta contradicción inadvertida es lo que, a nuestro juicio, la conduce a su ruina.

Nos preguntamos, para concluir, por el significado del reproche que hemos dirigido a la democracia, el de eliminar el fundamento de los valores sobre los que ella misma reposa. Pues no es menos verdad que los valores de la democracia son los subproductos de los valores del cristianismo sobre los que se ha construido Occidente. Lo propio de Occidente, y que lo constituye como una cultura excepcional, es el lugar que otorga al individuo, un lugar que resulta ininteligible sin la tradición judeo-cristiana. La libertad del Individuo no significa primordialmente que cada uno deba ser libre y que la sociedad deba organizarse de cualquier manera. Significa, de manera mucho más decisiva, que en el orden ontológico o más bien meta-ontológico, en el orden que no es el del Ser sino el de la Vida, esta última genera por doquier al Individuo como su auto-generación en ella. Es esta inscripción del Individuo en el corazón del proceso interno del absoluto como proceso de auto-revelación de la Vida lo que lo constituye como valor infinito, un valor que no es anunciado por nada en el mundo.

Una última mirada sobre el olvido por parte de las democracias de su propio fundamento explica por qué están condenadas a no ser más que «formales». Y es que el lugar de su fundación circunscribe el de su realización: esta archi-dimensión de la vida en que viven los «individuos vivos». Dado que estos individuos constituyen el contenido real de la sociedad, de la historia, de la economía -de igual modo que la técnica galileana se define por su exclusión-, lo que les acontece en su trabajo, o en su pérdida, puede definir su destino: lo que es y será para cada uno de ellos la posibilidad de cumplir en sí mismo el poder de la Vida.