

PREFACIO:  
LA BRECHA ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO

Los ensayos que se publican en este libro son versiones revisadas y ampliadas de los que aparecieron en las siguientes revistas: *American Scholar*, *Chicago Review*, *Daedalus*, *Nomos*, *Partisan Review*, *The Review of Politics*. «Verdad y política» apareció originalmente en *The New Yorker*. Denver Lindley tradujo del alemán «La crisis en la educación».

«*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*» —«nuestra herencia no proviene de ningún testamento»— es, quizá, el más extraño de los aforismos extrañamente abruptos en que René Char, poeta y escritor francés, condensó la esencia de lo que cuatro años en la Resistencia llegaron a significar para toda una generación de escritores y hombres de letras europeos.<sup>1</sup> La caída de Francia, para ellos un acontecimiento completamente inesperado, había vaciado el escenario político de su país de la noche a la mañana para dejarlo poblado de fantochadas de pícaros y tontos, y quienes nunca en realidad habían participado en los asuntos oficiales de la Tercera República se vieron absorbidos por la política con la fuerza del vacío. De esa manera, sin haberlo pensado antes y aun en contra de sus inclinaciones conscientes, llegaron a configurar a pesar suyo un ámbito público en el que —sin los elementos de la oficialidad y ocultos a los ojos de amigos y enemigos— se hizo, de palabra y obra, todo lo que era importante en los asuntos del país.

Aquello no duró mucho. Al cabo de unos pocos años se liberaron de lo que antes habían considerado una «carga» y volvieron a entregarse a lo que —en ese momento lo sabían— era la irrelevancia ingrátida de sus cuestiones personales, una vez más separados del «mundo de la realidad» por un *épaisseur triste*, la «opacidad triste» de una vida privada centrada sólo en sí misma. Aun cuando se negaban «a volver a [sus] propios comienzos, a [su] conducta más pobre», lo único que podían hacer era regresar a la antigua lucha de ideologías enfrentadas que, tras la derrota del enemigo común, nuevamente ocupaban la arena política, dividiendo a los antiguos compañeros de armas en innumerables camarillas —ni siquiera facciones— y en-

zarándolos en las polémicas e intrigas interminables de una guerra de papel. Lo que Char había previsto y anticipado con claridad, mientras aún se producía la verdadera lucha —«Si sobrevivo, sé que tendré que romper con el aroma de esos años esenciales, rechazar en silencio (no reprimir) mi tesoro»—, había ocurrido: habían perdido su tesoro.

¿Qué tesoro era ése? Como los propios protagonistas lo entendieron, al parecer consistió, por decirlo así, en dos partes interrelacionadas: habían descubierto que quien se «unió a la Resistencia, se encontró a sí mismo», que había dejado de «buscarse [a sí mismo] sin habilidad, en medio de una insatisfacción desnuda», que ya no se veía sospechoso de «insinceridad», de ser «un actor de la vida capcioso, suspicaz», que se podía permitir «ir desnudo». En esa desnudez, despojados de toda máscara —de esas que la sociedad asigna a sus miembros y también de esas que el individuo fabrica para sí en sus reacciones psicológicas contra la sociedad—, por vez primera en sus vidas los visitaba una apariencia de libertad: no, por cierto, porque actuaran contra la tiranía y cosas peores que la tiranía —esto era indiscutible en el caso de cada integrante de los ejércitos aliados—, sino porque se había convertido en «retadores», habían asumido la iniciativa y por lo tanto, sin saberlo ni advertirlo, comenzaron a crear ese espacio público que mediaba entre ellos y era el campo en donde podía aparecer la libertad. «En cada comida que compartimos, se invita a la libertad. La silla siempre está vacía, pero su lugar está asignado.»

Los hombres de la Resistencia europea no fueron los primeros ni los últimos que perdieron su tesoro. La historia de las revoluciones —desde el verano de 1776 en Filadelfia y el verano de 1789 en París hasta el otoño de 1956 en Budapest—, que políticamente explica la historia recóndita de la época moderna, se puede narrar bajo la forma de una parábola, como el cuento en el que un tesoro de la edad dorada, bajo las circunstancias más diversas aparece abrupta e inesperadamente y desaparece otra vez, en distintas condiciones misteriosas, como si se tratara de un espejismo. Hay muchos motivos, por cierto, para creer que el tesoro jamás fue una realidad sino una ilusión óptica, que no nos enfrentamos en este tema con algo sustancial sino con una visión, y el mejor de todos esos motivos es el

hecho de que el tesoro, hasta hoy, carece de nombre. ¿Existe algo, no en el espacio exterior sino en el mundo y en los asuntos de los hombres sobre la tierra, que ni siquiera haya tenido un nombre? Los unicornios y las hadas son, al parecer, más reales que el tesoro perdido de las revoluciones. No obstante, si volvemos los ojos a los comienzos de esta era, y sobre todo a los decenios que la preceden, podemos descubrir para nuestra sorpresa que en el siglo xviii, a ambos lados del Atlántico, este tesoro tenía un nombre, hace tiempo olvidado y perdido, se diría, incluso antes de que el tesoro mismo desapareciera. En América el nombre fue «felicidad pública», denominación que, con sus connotaciones de «virtud» y «gloria», apenas si entendemos mejor que su equivalente francés, «libertad pública»; para nosotros, la dificultad estriba en que en ambos casos el énfasis está en el adjetivo «público».

Sea como sea, al decir que ningún testamento nos legó nuestra herencia, el poeta alude al anonimato del tesoro perdido. El testamento, cuando dice al heredero lo que le pertenecerá por derecho, entrega las posesiones del pasado a un futuro. Sin testamento o, para sortear la metáfora, sin tradición —que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor—, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven. Es decir que el tesoro no se perdió por circunstancias históricas ni por los infortunios de la realidad, sino porque ninguna tradición había previsto su aparición ni su realidad, porque ningún testamento lo había legado al futuro. De todos modos, la pérdida, quizá inevitable en términos de realidad política, se consumó por el olvido, por un fallo de la memoria no sólo de los herederos sino también, por decirlo así, de los actores, de los testigos, de quienes por un instante fugaz sostuvieron el tesoro en la palma de sus manos, en pocas palabras, de los propios seres humanos; porque el recuerdo, que —si bien una de las más importantes— no es más que una forma de pensamiento, está desvalido fuera de una estructura de referencia preestablecida, y la mente humana sólo en muy raras ocasiones es capaz de retener algo que se presenta completamente inco-

nexo. Así, los primeros que no lograron recordar cómo era ese tesoro fueron precisamente los que, aun poseyéndolo, lo consideraron tan raro que ni siquiera supieron cómo llamarlo. En su momento, esto no les preocupó; aunque ignoraban su tesoro, conocían bastante bien el significado de lo que hacían y sabían que eso estaba más allá de la victoria y de la derrota: «La acción que tiene un significado para el hombre vivo sólo es válida para el muerto; su cumplimiento, sólo para las mentes que la han heredado y la cuestionan.» La tragedia no empezó cuando la liberación del conjunto del país arruinó casi automáticamente las pequeñas islas de libertad escondidas que, de todos modos, ya estaban perdidas, sino cuando se advirtió que no había una memoria para heredar y cuestionar, para reflexionar sobre ella y recordar. Lo fundamental es que se les escapaba el «cumplimiento», que sin duda todo hecho acontecido debe tener en la mente de quienes han de contarlo a la historia para trasladar su significación; y sin esta conciencia del cumplimiento después de la acción, sin la articulación operada por el recuerdo, sencillamente ya no había relato que se pudiera transmitir.

En esta situación no hay nada totalmente nuevo. Estamos muy familiarizados con los cíclicos estallidos de exasperación apasionada, con la razón, el pensamiento y el discurso racional, las reacciones naturales de los hombres que, por sus propias experiencias, saben que pensamiento y realidad son elementos concomitantes, que la realidad se ha vuelto opaca para la luz del pensamiento y que el pensamiento, ya falto de esa relación con el incidente que siempre conserva el círculo con su centro, puede convertirse en algo sin significado alguno o repetir las viejas verdades, despojadas de toda relevancia concreta. Incluso el reconocimiento anticipado de este predicamento se había convertido ya en algo familiar. Cuando Tocqueville volvió del Nuevo Mundo, del cual haría una descripción y análisis tan soberbios que su obra se convirtió en un clásico y sobrevivió a más de un siglo de cambios radicales, era muy consciente de que lo que Char llamó el «cumplimiento» de la acción y el hecho ya se le había escapado a él mismo; y la frase de Char, «nuestra herencia no proviene de ningún testamento», suena como una variación de una de Tocqueville, que dice: «Toda vez que el pasado dejó de arrojar su luz sobre el futuro, la men-

te del hombre vaga en la oscuridad.»<sup>2</sup> Con todo, la única descripción exacta de este predicamento se encontraría en esas parábolas de Franz Kafka que, únicas en este sentido dentro de la literatura, son verdaderas *παραβολαί*, arrojadas a lo largo del incidente y en torno a él como rayos de luz que, no obstante, no iluminan su apariencia externa, aun cuando poseen el poder de los rayos X para dejar al desnudo su estructura interna que, en nuestro caso, consiste en los procesos ocultos de la mente.

La parábola de Kafka dice así:<sup>3</sup>

«[Él] Tiene dos enemigos: el primero le amenaza por detrás, desde los orígenes. El segundo le cierra el camino hacia adelante. Lucha con ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarle hacia adelante, y de la misma manera el segundo le apoya en su lucha contra el primero, le empuja hacia atrás. Pero esto es solamente teórico. Porque aparte de los adversarios, también existe él, y ¿quién conoce sus intenciones? Siempre sueña que en un momento de descuido —para ello hace falta una noche inimaginablemente oscura— pueda escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha, por encima de los combatientes, como árbitro.»

El incidente que esta parábola narra y desvela es resultado, dentro de la lógica interna del asunto, de los acontecimientos cuya esencia encontramos en el aforismo de René Char. De hecho, comienza en el punto mismo en que el aforismo que abre estas líneas deja la secuencia de acontecimientos en suspenso, como si dijéramos, en el aire. La lucha de Kafka comienza cuando el curso de la acción se ha puesto en marcha y cuando se espera que el relato que era su consecuencia se complete «en las mentes que lo heredan y cuestionan». La tarea de la mente es la de entender lo que ocurrió y esta comprensión, de acuerdo con Hegel, es la forma en que el hombre se reconcilia con la realidad; su verdadero fin es estar en paz con el mundo. El problema consiste en que, si la mente es incapaz de dar paz e inducir a la reconciliación, de inmediato se ve envuelta en los conflictos que le son propios.

Sin embargo, hablando en términos históricos, esta etapa

del desarrollo de la mente moderna estuvo precedida, al menos en el siglo xx, no por uno sino por dos hechos. Antes de que la generación de René Char, elegido aquí como representante de ella, tuviera que apartarse de las búsquedas literarias para sumergirse en los compromisos de la acción, otra generación, algo mayor, se había vuelto hacia la política en busca de soluciones para sus perplejidades filosóficas, había procurado huir del pensamiento pasando a la acción. Los integrantes de esta generación mayor se convirtieron entonces en portavoces y creadores de lo que ellos mismos llamaron existencialismo; el existencialismo, al menos en su versión francesa, implica en primer término escapar de las perplejidades de la filosofía moderna yendo hacia ese compromiso que no cuestiona la acción. Ya que, en las circunstancias del siglo xx, los así llamados intelectuales —escritores, pensadores, artistas, hombres de letras y ese tipo de personas— sólo podían entrar en el campo público en tiempos revolucionarios, la revolución vino a desempeñar, tal como lo advirtió cierta vez Malraux (en *La condición humana*), «el papel que en otra época desempeñó la vida eterna: salva a quienes la hacen». El existencialismo, la rebelión del filósofo contra la filosofía, no surgió cuando la filosofía resultó incapaz de aplicar sus propias reglas al campo de los asuntos políticos; este fallo de la filosofía política, entendida al modo de Platón, es casi tan viejo como la historia de la filosofía y la metafísica occidentales; y ni siquiera surgió cuando se descubrió que la filosofía también era incapaz de realizar la tarea que le asignaran Hegel y la filosofía de la historia, es decir, entender y captar conceptualmente la realidad histórica y los acontecimientos que hicieron al mundo moderno tal como es. Pero la situación se volvió desesperada cuando se demostró que las antiguas preguntas metafísicas carecían de significado; es decir, cuando el hombre moderno empezó a comprender que había llegado a un mundo en que su mente y su tradición de pensamiento no eran capaces siquiera de plantear preguntas adecuadas y significativas, por no hablar de dar respuesta a sus propias perplejidades. En este predicamento, la acción, con su implicación y compromiso, por ser *engagée*, parecía negar la esperanza, no la de resolver los problemas, sino la de hacer posible que se viviera con ellos sin llegar a ser, como dijo Sartre cierta vez, un *salaud*, un hipócrita.

El descubrimiento de que la mente humana, por razones misteriosas, había dejado de funcionar adecuadamente configura, por decirlo así, el primer acto de los hechos que nos interesan. Lo menciono aquí, aunque sólo sea con brevedad, porque sin este elemento no advertiríamos la ironía peculiar de lo que siguió. René Char, que escribiría durante los últimos meses de la Resistencia, cuando la liberación —que en nuestro contexto significa liberación de la acción— adquirió gran importancia, concluyó sus reflexiones dirigiendo a los posibles supervivientes una llamada al pensamiento, no menos urgente ni menos apasionada que la convocatoria a la acción de quienes lo precedieron. Si hubiera que escribir la historia intelectual de nuestro siglo, no bajo la forma de generaciones sucesivas, en que el historiador debe mantenerse literalmente adherido a la secuencia de teorías y actitudes, sino bajo la forma de la biografía de una única persona, y con el objetivo de no ir más allá de una aproximación metafórica a lo que de verdad ocurrió en las mentes de los hombres, de la mentalidad de esa persona se revelaría que se vio obligada a completar el círculo en su totalidad no una sino dos veces: la primera, cuando se apartó del pensamiento hacia la acción, y la segunda, cuando la acción —o más bien el hecho de haber actuado— la obligó a volver al pensamiento. Por lo cual sería de cierta importancia advertir que la llamada al pensamiento surgió en ese extraño período intermedio que a veces se inserta en el curso histórico, cuando no sólo los últimos historiadores sino los actores y testigos, las propias personas vivas, se dan cuenta de que hay en el tiempo un interregno enteramente determinado por cosas que ya no existen y por cosas que aún no existen. En la historia, esos interregnos han dejado ver más de una vez que pueden contener el momento de la verdad.

Volvamos ahora a Kafka que, en la lógica de estos asuntos, aunque no en su cronología, ocupa la última y, por decirlo así, la más avanzada de las posiciones. (El enigma de Kafka, que en más de treinta y cinco años de fama póstuma creciente se ha consolidado como uno de los primeros entre los primeros, está todavía por resolver; consiste en principio en una especie de inversión pasmosa de la relación establecida entre experiencia y pensamiento. Mientras que nosotros encontramos normal asociar la riqueza de detalles concretos y de la acción dramática

con la experiencia de una realidad dada y adscribir a los procesos mentales la palidez abstracta como el precio que se paga por su orden y precisión, Kafka, gracias a la mera fuerza de la inteligencia y de la imaginación espiritual, creó sobre la base de un despojado mínimo de experiencia «abstracta» una especie de paisaje del pensamiento que, sin perder precisión, alberga todas las riquezas, variedades y elementos dramáticos característicos de la vida «real». Para el escritor el pensamiento era la parte más vital y vigorosa de la realidad: por esto desarrolló su extraño don de anticipación que aún hoy, después de casi cuarenta años llenos de acontecimientos sin precedentes e imprevisibles, no deja de sorprendernos.) En su simplicidad y brevedad totales, la historia registra un fenómeno mental, algo que se podría denominar idea-acontecimiento. El escenario es un campo de combate sobre el que las fuerzas del pasado y del futuro chocan una con otra; entre ellas podemos encontrar al hombre que Kafka llama «él», quien, si quiere mantenerse firme por completo, debe presentar batalla a ambas fuerzas. Es decir que hay dos o tres contiendas en desarrollo simultáneo: la pelea entre «sus» enemigos y la pelea del hombre que está en medio con cada uno de ellos. Sin embargo, la existencia de una lucha parece que se debe de modo exclusivo a la presencia del hombre, en cuya ausencia, sospechamos, las fuerzas del pasado y las del futuro se habrían neutralizado o destruido mutuamente mucho tiempo atrás.

Lo primero que se ha de advertir es que no sólo el futuro —«la ola del futuro»— sino también el pasado se ve como una fuerza, y no, como en casi todas nuestras metáforas, como una carga que el hombre debe sobrellevar y de cuyo peso muerto el ser humano puede, o incluso debe, liberarse en su marcha hacia el futuro; en las palabras de Faulkner, «el pasado jamás muere, ni siquiera es pasado». Además, este pasado, que remite siempre al origen, no lleva hacia atrás sino que impulsa hacia delante y, en contra de lo que se podría esperar, es el futuro el que nos lleva hacia el pasado. Observado desde el punto de vista del hombre, que siempre vive en el intervalo entre pasado y futuro, el tiempo no es un continuo, un flujo de sucesión ininterrumpida, porque está partido por la mitad, en el punto donde «él» se yergue; y «su» punto de mira no es el presente, tal

como habitualmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo al que «su» lucha constante, «su» definición de una postura frente al pasado y al futuro otorga existencia. Sólo porque el hombre está inserto en el tiempo y sólo en la medida en que se mantenga firme, se romperá en etapas el flujo indiferente de la temporalidad; esta inserción —el comienzo de un comienzo, para decirlo con términos agustinianos— es lo que escinde el continuo temporal en fuerzas que entonces comienzan a luchar unas con otras y a actuar sobre el hombre, tal como lo describe Kafka, porque están enfocadas en la partícula o en el cuerpo que les da su dirección.

Sin distorsionar el significado de Kafka, creo que se puede avanzar un paso más. Kafka describe la forma en que la inserción del hombre rompe el flujo unidireccional del tiempo, pero, de una forma bastante extraña, no cambia la imagen tradicional de acuerdo con la cual pensamos que el tiempo se mueve en línea recta. Como Kafka conserva la tradicional metáfora de un movimiento temporal rectilíneo, «él» apenas si tiene espacio suficiente para mantenerse firme y, cada vez que «él» piensa en independizarse, «él» sueña con una región que esté al otro lado y por encima del frente de batalla: ¿qué otra cosa son este sueño y esta región sino el antiguo sueño de un reino intemporal, no espacial y suprasensorial, que es la región específica del pensamiento, un sueño forjado por la metafísica occidental, desde Parménides hasta Hegel? Es obvio que lo que falta en la descripción kafkiana de una idea-acontecimiento es una dimensión espacial, donde el pensamiento pueda esforzarse sin verse obligado a salir por completo del tiempo humano. El problema del relato de Kafka, a pesar de su carácter admirable, consiste en que casi no es posible retener la noción de un movimiento temporal rectilíneo, si su flujo unidireccional se rompe en fuerzas antagónicas que atacan al hombre y actúan sobre él. La inserción del hombre, cuando quiebra el continuo, sólo hará que las fuerzas se desvíen de su dirección original, aunque sea mínimamente, y, en tal caso, ya no caerían en picado sino que impactarían tras una trayectoria angular. En otras palabras, la brecha en la que está «él» es, al menos en potencia, no un simple intervalo sino algo semejante a lo que en física se llama paralelogramo de fuerzas.

En términos ideales, la acción de los dos elementos que forman el paralelogramo de fuerzas en que el «él» de Kafka encontró su campo de batalla tiene que dar una tercera fuerza, la diagonal resultante cuyo origen sería el punto donde las fuerzas chocan y sobre el que actúan. Esta fuerza oblicua se diferencia en un sentido de las dos que la generan. Las dos fuerzas antagónicas no tienen un límite en su origen, ya que una proviene de un pasado infinito y la otra de un futuro infinito; pero, aunque carecen de un comienzo conocido, tienen un fin: el punto en que chocan. Por el contrario, la fuerza oblicua tiene un origen precioso, porque nace en el punto de colisión de las fuerzas antagónicas, pero no tiene fin, ya que es el resultado de la acción conjunta de dos fuerzas cuyo origen es el infinito. Esta fuerza oblicua, de origen conocido y dirección determinada por el pasado y el futuro, pero cuyo fin posible se pierde en el infinito, es la metáfora perfecta para la actividad del pensamiento. Si el personaje de Kafka fuese capaz de aplicar sus fuerzas sobre esa diagonal, en perfecta equidistancia de pasado y futuro, deslizándose por ella, por decirlo así hacia adelante y hacia atrás, con los movimientos lentos y ordenados del desplazamiento de las secuencias del pensamiento, no se apartaría de la línea de fuego aunque estaría por encima de la refriega, como lo exige la parábola, porque esa diagonal, aun cuando apunte hacia el infinito, sigue ligada al presente y se arraiga en él; pero de esta forma, el protagonista habría descubierto —a pesar de verse presionado por sus enemigos en la única dirección desde la que puede ver y vigilar lo que le pertenece, lo que ha llegado a ser sólo con su propia aparición autoinsertada— el enorme y siempre cambiante espacio temporal creado y limitado por las fuerzas del pasado y del futuro; habría encontrado un lugar en el tiempo que está lo bastante lejos del pasado y del futuro como para ofrecer «al árbitro» una posición desde la que podría juzgar las fuerzas en pugna con ojos imparciales.

Pero nos vemos tentados a añadir: esto es «sólo teóricamente así». Lo que es mucho más probable que ocurra —y lo que Kafka en otros relatos y parábolas ha descrito a menudo— es que el «él», incapaz de encontrar la diagonal que lo arrancara de la línea de fuego y condujera al espacio ideal constituido por el paralelogramo de fuerzas, «muera de agotamiento»,

agobiado por la presión de la lucha constante, olvidado de sus intenciones originales y sólo consciente de la existencia de esa brecha en el tiempo que, mientras viva, es el lugar en que debe mantenerse, aunque más que un hogar parezca un campo de batalla.

Para que no haya malas interpretaciones: las imágenes que uso aquí para indicar metafórica y tentativamente las condiciones del pensamiento contemporáneas sólo pueden ser válidas dentro del campo de los fenómenos mentales. Aplicadas al tiempo histórico o al biográfico, quizá ninguna de estas metáforas tenga sentido, porque las brechas temporales no se producen en ellos. Sólo en la medida en que piensa y en que es intemporal —un «él» al que con razón Kafka llama así y no «alguien»—, el hombre, dentro de la realidad total de su ser concreto, vive en esa brecha del tiempo situada entre el pasado y el futuro. Sospecho que la brecha no es un fenómeno moderno, que quizá ni siquiera es un dato histórico, sino algo coetáneo de la existencia del hombre sobre la tierra. Bien puede ser la región del espíritu o, más bien, el camino pavimentado por el pensamiento, esa pequeña senda sin tiempo que la actividad del pensamiento recorre dentro del espacio temporal de los mortales y donde las secuencias de pensamiento, de recuerdo y de premonición salvan todo lo que tocan de la ruina del tiempo histórico y biográfico. Este pequeño espacio intemporal dentro del corazón mismo del tiempo, a diferencia del mundo y de la cultura en que hemos nacido, sólo puede indicarse, pero no heredarse y transmitirse desde el pasado; cada nueva generación, cada nuevo ser humano, sin duda, en la medida en que se inserte entre el pasado infinito y un futuro infinito, debe descubrirlo de nuevo y pavimentarlo con laboriosidad.

Sin embargo, el problema consiste en que, al parecer, no estamos ni equipados ni preparados para esta actividad de pensar, de establecernos en la brecha entre el pasado y el futuro. Durante muy largas temporadas de nuestra historia, de hecho a lo largo de los miles de años que siguieron a la fundación de Roma y quedaron determinados por los conceptos romanos, esa brecha quedó salvada por el puente que, desde los tiempos de los romanos, llamamos tradición. Que esta tradición se debilitó más y más a medida que avanzaba la época moderna, no

es un secreto para nadie. Cuando el hilo de la tradición se rompió por fin, la brecha entre el pasado y el futuro dejó de ser una condición peculiar sólo para la actividad del pensamiento y se restringió a la calidad de una experiencia de los pocos que hacen del pensamiento su tarea fundamental. Se convirtió en una realidad tangible y en perplejidad para todos; es decir, se convirtió en un hecho de importancia política.

Kafka menciona la experiencia, la experiencia de lucha ganada por «él», que se mantiene fuerte en medio del choque de las olas del pasado y del futuro. Esta experiencia lo es de pensamiento, ya que, como vimos, toda la parábola se refiere a un fenómeno mental y se puede adquirir, como cualquier experiencia para hacer algo, a través de la práctica, de la ejercitación. (En éste, como en otros aspectos, se trata de un tipo de pensamiento diferente de los procesos mentales de la deducción, de la inducción y de la obtención de conclusiones, cuyas reglas lógicas de no contradicción y de coherencia interna se pueden aprender de una vez para siempre y después sólo habrá que aplicarlas.) Los seis ensayos siguientes son ejercicios de esa clase y su único objetivo es adquirir experiencia en cuanto a *cómo* pensar; no contienen prescripciones sobre qué hay que pensar ni qué verdades se deben sustentar. Menos aún, no pretenden restablecer el hilo roto de la tradición ni inventar novedosos sucedáneos con los que se pueda cerrar la brecha entre pasado y futuro. En estos ejercicios el problema de la verdad permanece en estado latente; lo que importa sólo es cómo moverse en esta brecha, la única región en la que, quizá, al fin aparezca la verdad.

De un modo más específico, se trata de ejercicios de pensamiento político, tal como surge de la realidad de los incidentes políticos (aunque esos incidentes se mencionan sólo de manera ocasional), y mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrero indicador exclusivo que determina el rumbo. Estos ejercicios se mueven entre el pasado y el futuro, razón por la cual contienen tanto críticas como experimentos, pero los experimentos no procuran dibujar una especie de futuro utópico, y la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no busca el «desprestigio». Además, las partes crítica y experimental de los ensayos siguientes no están divididas con

una línea abrupta, aunque, en términos generales, los tres primeros capítulos son más críticos que experimentales, y los últimos cinco más experimentales que críticos. Este paso gradual del énfasis no es arbitrario, porque existe un elemento de experimentación en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político —como libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria—, dejando atrás unas conchas vacías con las que hay que hacer cuadrar todas las cuentas, sin tomar en consideración su realidad fenoménica subyacente.

Me parece, y espero que el lector esté de acuerdo, que el ensayo como forma literaria posee una afinidad natural con los ejercicios que tengo en mente. Como toda colección de ensayos, este libro de ejercicios obviamente podía tener más o menos capítulos, sin que por eso variara su carácter. La unidad de sus elementos —que considero justificación suficiente para publicarlos bajo la forma de libro— no es la unidad de un todo sino de una secuencia de movimientos que, como en una suite musical, están escritos en idéntica tonalidad o en tonalidades afines. La secuencia misma está determinada por el contenido. En este aspecto, el libro se divide en tres partes. La primera trata de la ruptura moderna entre la tradición y el concepto de la historia con el que la época moderna esperaba reemplazar los conceptos de la metafísica tradicional. La segunda parte se refiere a dos conceptos políticos centrales e interrelacionados: autoridad y libertad; implica el análisis de la primera parte en el sentido de que preguntas tan elementales y directas como «¿qué es la autoridad?», «¿qué es la libertad?» pueden surgir sólo si ya no existen ni son válidas las respuestas formuladas por la tradición. Los cuatro ensayos de la última parte, por fin, son intentos abiertos de aplicar a problemas inmediatos y tópicos, con los que nos enfrentamos cada día, el tipo de pensamiento que se probó en las dos primeras partes del libro, aunque sin duda no para encontrar soluciones precisas, sino con la esperanza de clarificar las salidas y ganar cierta seguridad al enfrentar problemas específicos.

Nuestra tradición de pensamiento político tuvo su comienzo definido en las enseñanzas de Platón y Aristóteles. Creo que llegó a un fin no menos definido en las teorías de Karl Marx. El comienzo se produjo cuando, con la alegoría de la caverna, Platón describió en *La república* la esfera de los asuntos humanos —todo lo que pertenece a la coexistencia de los hombres en un mundo común— en términos de oscuridad, confusión y decepción, de las que quienes aspiran al ser verdadero deben apartarse y dejarlas atrás, si quieren descubrir el firmamento límpido de las ideas eternas. El fin llegó cuando Marx declaró que la filosofía y su verdad están situadas no fuera de los asuntos de los hombres y de su mundo común, sino precisamente en ellos, y sólo se pueden «llevar adelante» en la esfera de la coexistencia, llamada por él «sociedad», a través del surgimiento de los «hombres socializados» (*«vergesellschaftete Menschen»*). La filosofía política necesariamente implica la actitud del filósofo ante la política; su tradición comenzó cuando el filósofo se apartó de la política y después regresó a ella para imponer sus normas a los asuntos humanos. El fin se produjo cuando un filósofo se apartó de la filosofía como para «llevarla adelante» en el campo político. Este intento fue el de Marx, expresado primero en su decisión (filosófica en sí misma) de abjurar de la filosofía y, en segundo lugar, en su intención de «cambiar el mundo» y, por tanto, las mentes filosofantes, la «conciencia» de los hombres.

El principio y el fin de la tradición tienen algo en común: los problemas elementales de la política nunca llegan tan claramente a la luz en su urgencia inmediata y simple, como cuando se formulan por primera vez y cuando enfrentan su desafío fi-

nal. El comienzo, en palabras de Jacob Burckhardt, es como un «acorde fundamental» que suena en sus interminables armónicos a través de toda la historia del pensamiento occidental. Sólo el comienzo y el fin son, por decirlo así, puros o no modulados; y por ello el acorde fundamental nunca llega a sus oyentes con mayor fuerza ni mayor belleza que cuando por primera vez deja oír su sonido pleno en el mundo, y nunca de modo más irritante ni desafinado que cuando se sigue oyendo en un mundo cuyos sonidos —y cuyo pensamiento— ya no puede armonizar. Una observación fortuita que hizo Platón en su última obra, «El comienzo es como un dios que mientras permanece entre los hombres salva todas las cosas» —ἀρχὴ γὰρ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἰδρυμένη σωζει πάντα—,<sup>1</sup> es verdad para nuestra tradición; en la medida en que su comienzo estaba vivo, pudo salvar todas las cosas y armonizarlas. Por el mismo rasgo, se volvió destructivo cuando llegó a su fin, sin mencionar la secuela de confusión e impotencia que siguió al término de la tradición, secuela en la que aún hoy vivimos.

En la filosofía marxista —que más que trastocar a Hegel invirtió la jerarquía tradicional de pensamiento y acción, de contemplación y trabajo y de filosofía y política—, el comienzo establecido por Platón y Aristóteles da prueba de su vitalidad porque obliga a Marx a formular enunciados en flagrante contradicción, sobre todo en esa parte de sus enseñanzas que por lo común se denominan utópica. Lo más importante es su predicción de que, dentro de una «humanidad socializada», el «Estado se deteriorará», y de que la productividad del trabajo será tan grande que, de algún modo, el trabajo se abolirá a sí mismo, garantizando así una cantidad casi ilimitada de tiempo de ocio para cada miembro de la sociedad. Además de ser predicciones, estos enunciados contienen, desde luego, el ideal de Marx acerca de la mejor forma de sociedad. En tal sentido no son utópicos, sino que más bien reproducen las condiciones políticas y sociales de la misma ciudad-estado ateniense que fue el modelo pragmático de Platón y Aristóteles y, por tanto, el cimiento en el que descansa nuestra tradición. La *pólis* ateniense funcionó sin una división entre gobernantes y gobernados, de modo que no fue un Estado, si usamos este término, como lo hizo Marx, de acuerdo con las definiciones tradicionales de

formas de gobierno, es decir, gobierno de un solo hombre o monarquía, gobierno de unos pocos u oligarquía y gobierno de la mayoría o democracia. Además, los ciudadanos atenienses sólo lo eran en la medida en que disponían de tiempo de ocio, en que estaban liberados del trabajo, tal como Marx lo predijo para el futuro. No sólo en Atenas, sino a lo largo de la Antigüedad y hasta la época moderna, los que trabajaban no eran ciudadanos y los que sí lo eran ante todo no trabajaban o poseían algo más que su capacidad de trabajo. Esta similitud se hace más llamativa cuando observamos el contenido real de la sociedad ideal de Marx. El tiempo de ocio se ve como algo que existe en ausencia de un Estado o en condiciones en que, según la famosa frase de Lenin que trasunta el pensamiento de Marx con gran precisión, la administración de la sociedad se ha simplificado tanto que cualquier cocinera puede asumir su conducción. Obviamente, en tales circunstancias todo el manejo político, la simplificada «administración de las cosas» de Engels, podría interesar sólo a una cocinera o, en el mejor de los casos, a esas «mentes mediocres» a las que Nietzsche creía mejor calificadas para ocuparse de los asuntos públicos.<sup>2</sup> Sin duda, esto es muy distinto de las condiciones reales existentes en la Antigüedad, época en que, por el contrario, se consideraba que, siendo tan difíciles los deberes políticos y puesto que demandaban tanto tiempo, los que de ellos se ocupaban no debían emprender ninguna actividad fatigosa. (Por ejemplo, el pastor podía ostentar la ciudadanía, pero no podía hacerlo un labriego; el pintor, pero no el escultor, recibía el reconocimiento de ser algo más que un βόωνυστος, una distinción que se establecía en cada caso por la simple aplicación del criterio de esfuerzo y fatiga.) Frente a la vida política que consumía tanto tiempo de un maduro ciudadano medio de la *pólis* griega, los filósofos, Aristóteles en especial, establecieron su ideal de σχολή, tiempo de ocio, que en la Antigüedad nunca significó liberación del trabajo habitual, algo que se daba por descontado en cierto modo, sino tiempo libre de la actividad política y de los asuntos del Estado.

En la sociedad ideal de Marx estos dos conceptos diferentes están inextricablemente unidos: la sociedad sin clases ni Estado de alguna manera concreta las antiguas condiciones

generales de tiempo de ocio, alejado del trabajo y, al mismo tiempo, de la política. Se supone que esto se producirá cuando la «administración de las cosas» ocupe el lugar del gobierno y la acción política. Este doble ocio, del trabajo y también de la política, se constituyó para los filósofos en la condición de βίος θεωρητικός, una vida dedicada a la filosofía y al conocimiento en el sentido más amplio del término. La cocinera de Lenin, en otras palabras, vive en una sociedad que le proporciona el mismo tiempo de ocio, respecto de su trabajo, que el que los antiguos ciudadanos libres disfrutaban para entregar sus horas a πολιτεύεσθαι, a la vez que el mismo ocio respecto de la política que demandaban los filósofos griegos para los pocos que querían dedicar todo su tiempo a filosofar. La combinación de una sociedad sin Estado (apolítica) y casi sin trabajo adquirió en la imaginación de Marx la importancia de la expresión misma de un ideal de humanidad, gracias a la connotación tradicional del ocio como σχολή y otium, es decir, una vida dedicada a objetivos más altos que el trabajo o la política.

El propio Marx consideraba que su así llamada utopía era una simple predicción, y es verdad que esta parte de sus teorías corresponde a ciertos desarrollos que sólo llegaron a concretarse en nuestros tiempos. El gobierno, en el viejo sentido de la palabra, en muchos aspectos dio paso a la administración, y el aumento constante del ocio para las masas es un hecho en todos los países industrializados. Marx percibió con claridad ciertas tendencias inherentes a la época, introducidas por la Revolución Industrial, aunque se equivocaba al considerar que esas tendencias se reafirmarían sólo si se socializaban los medios de producción. La influencia de la tradición sobre él se manifiesta en la luz idealizada que ilumina su visión de este desarrollo y en el hecho de que lo entienda en términos y conceptos que tienen su origen en un período histórico completamente distinto. Esto le impidió ver los auténticos y muy desconcertantes problemas propios del mundo moderno y dio a sus predicciones certeras en aire utópico. Pero el ideal utópico de una sociedad sin clases, sin Estado y sin trabajo nació de la conjunción de dos elementos nada utópicos: la percepción de ciertas tendencias del presente, que ya no

podían entenderse dentro del marco de la tradición, y los conceptos e ideales tradicionales con los que Marx las entendió e integró.

La propia actitud de Marx ante la tradición del pensamiento político fue de rebelión consciente. Con una actitud desafiante y paradójica, acuñó ciertos enunciados clave que, como continentes de su filosofía política, están por debajo de la parte estrictamente científica de su obra y la trascienden (y como tales, los mantuvo idénticos a lo largo de su vida, desde los primeros escritos hasta el último volumen de *Das Kapital*). Entre esos enunciados, son cruciales los siguientes: «El trabajo creó al hombre» (en una formulación de Engels, quien, al contrario de la opinión común entre algunos estudiosos de Marx, habitualmente volcó el pensamiento marxista de una manera adecuada y sucinta).<sup>3</sup> «La violencia es la comadrona de todas las sociedades viejas que llevan en su seno una nueva», de donde se deduce que la violencia es la comadrona de la historia (idea que aparece tanto en los escritos de Marx como en los de Engels, con muchas variantes).<sup>4</sup> Por último, existe la famosa última tesis sobre Feuerbach: «Los filósofos sólo interpretaron el mundo de una forma diferente; sin embargo, lo importante es cambiarlo», lo que a la luz del pensamiento marxista se podría expresar con mayor precisión diciendo: los filósofos interpretaron el mundo ya por bastante tiempo; ha llegado el momento de cambiarlo. En realidad, este último enunciado no es más que una variación de otro, que aparece en un manuscrito temprano: «No es posible *aufheben* [es decir, elevar, conservar y abolir en el sentido hegeliano] la filosofía sin llevarla adelante.» En su obra posterior aparece la misma actitud ante la filosofía, cuando predice que la clase trabajadora será la única heredera legítima de la filosofía clásica.

Ninguno de estos enunciados se entenderá en y por sí mismo. Cada uno adquiere su significado contradiciendo alguna verdad tradicionalmente aceptada, cuya verosimilitud estuvo más allá de toda duda hasta el comienzo de la época moderna. «El trabajo creó al hombre» significa, primero, que el trabajo y no Dios creó al hombre; segundo, significa que el hombre, en la medida en que es humano, se crea a sí mismo, que su huma-

nidad es el resultado de su propia actividad; tercero, significa que lo que distingue al hombre del animal, su *differentia specifica*, no es la razón sino el trabajo, que no es un *animal rationale* sino un *animal laborans*; cuarto, significa que no es la razón, hasta entonces el atributo máximo del hombre, sino el trabajo, la actividad humana tradicionalmente más despreciada, lo que contiene la humanidad del hombre. De modo que Marx desafía al Dios tradicional, la tradicional apreciación del trabajo y la glorificación tradicional de la razón.

Que la violencia es la comadrona de la historia, quiere decir que las fuerzas ocultas del desarrollo de la productividad humana, en tanto dependen de la acción humana libre y consciente, no ven la luz sino a través de la violencia de las guerras y las revoluciones. Sólo en esos períodos violentos la historia muestra su verdadero rostro y disipa la niebla de la simple charla ideológica, hipócrita. Una vez más queda claro el desafío a la tradición. La violencia es, tradicionalmente, la *ultima ratio* en las relaciones entre los países y la más desdichada de las acciones internas de un país, y siempre se la consideró como la característica primordial de la tiranía. (Los pocos intentos de salvar a la violencia de la desgracia, en especial los de Maquiavelo y Hobbes, tienen gran importancia para el problema del poder e iluminan la temprana identificación de poder y violencia, pero ejercieron una notablemente escasa influencia en la tradición del pensamiento político anterior a nuestro tiempo.) Para Marx, por el contrario, la violencia, o mejor aún la posesión de los medios de ejercerla, es el elemento constituyente de todas las formas de gobierno; el Estado es el instrumento por el que la clase dominante oprime y explota, y toda la esfera de la acción política se caracteriza por el uso de la violencia.

La identificación marxista de acción y violencia implica otro desafío fundamental a la tradición que puede ser más difícil de percibir, pero del que Marx, que conocía bien a Aristóteles, tuvo que haber sido muy consciente. La doble definición aristotélica del hombre como ζῷον πολιτικόν y como ζῷον λόγον ἔχον, una criatura que alcanza su mayor posibilidad con la facultad del habla y por vivir en la *pólis*, se pensó para diferenciar a los griegos de los bárbaros y al hombre libre del

esclavo. La diferencia estribaba en que los griegos, que vivían juntos en una *pólis*, trataban sus asuntos por medio del lenguaje, mediante la persuasión (πειθεῖν) y no por la violencia, mediante la coerción sin palabras. Por tanto, cuando los hombres libres obedecían a su gobierno o a las leyes de la *pólis*, su obediencia recibió el nombre de *πειθαρχία*, una palabra que indica con claridad que la obediencia se obtenía por la persuasión y no por la fuerza. Los bárbaros tenían gobiernos violentos y eran esclavos obligados a trabajar y, ya que la acción violenta y el trabajo pesado se semejan porque ninguno de los dos necesita del habla para concretarse, los bárbaros y los esclavos se definían como seres ἄνευ λόγου, es decir que no vivían unos con otros primariamente gracias a la palabra. Para los griegos el trabajo era, en esencia, un asunto privado, no político, pero la violencia se relacionaba con él y, por su intermedio, se establecía un contacto, siquiera negativo, con otros hombres. La glorificación que hace Marx de la violencia contiene, por tanto, la negación más específica del λόγος, del habla, la forma de intercambio más diametralmente opuesta y tradicionalmente humana. La teoría marxista de las superestructuras ideológicas descansa, en última instancia, en esta hostilidad antitradicional hacia el lenguaje y en la glorificación concomitante de la violencia.

Para la filosofía tradicional, «concretar la filosofía» o cambiar el mundo según la filosofía habría sido una contradicción en los términos, y el enunciado de Marx implica que el cambio está precedido por la interpretación, de modo que la interpretación que del mundo hacen los filósofos ya señala cómo hay que cambiarlo. La filosofía podría haber establecido ciertas reglas de acción, aunque ningún gran filósofo se tomó jamás esto como su primordial interés. En esencia, la filosofía habida desde Platón a Hegel «no era de este mundo», ya fuese que Platón describiera al filósofo como el hombre cuyo cuerpo sólo habita la ciudad de sus compatriotas o que Hegel admitiese que, desde el punto de vista del sentido común, la filosofía es un mundo que se asienta sobre su cabeza, una «*verkehrte Welt*.» El desafío a la tradición, esta vez no sólo implícito sino explícito en el enunciado de Marx, consiste en la predicción de que el mundo de los asuntos humanos corrientes, en el que nos orien-

tamos y pensamos en términos de sentido común, un día será idéntico al reino de las ideas en que se mueven los filósofos, o de que la filosofía, que siempre fue sólo «para los pocos», un día llegará a ser la realidad del sentido común para todos.

Estos tres enunciados se articulan en términos tradicionales a los que, a pesar de todo, desacreditan; están formulados como paradojas y pretenden desconcertarnos. De hecho son muy paradójicos y llevaron a Marx a perplejidades mucho mayores que las que él mismo había anticipado. Cada uno contiene una contradicción fundamental, que siguió siendo insoluble dentro de los propios términos marxistas. Si el trabajo es la más humana y la más productiva de las actividades del hombre, ¿qué pasará cuando, después de la revolución, «el trabajo sea abolido» en «el reino de la libertad», cuando el hombre haya conseguido emanciparse de él? ¿Qué actividad productiva y esencialmente humana le quedará? Si la violencia es la comadrona de la historia y la acción violenta, por tanto, la más dignificada de todas las formas de acción humana, ¿qué pasará cuando, después de la finalización de la lucha de clases y de la desaparición del Estado, ya no sea posible ninguna violencia? ¿Cómo podrán obrar los hombres de un modo auténtico y significativo? Por último, cuando la filosofía se haya concretado y abolido a la vez en la sociedad futura, ¿qué tipo de pensamiento se conservará?

Las incongruencias marxistas son bien conocidas y señaladas por casi todos los estudiosos de Marx. Por lo común se las resume como discrepancias «entre el punto de vista científico del historiador y el punto de vista moral del profeta» (Edmund Wilson), o entre el historiador que ve en la acumulación del capital «un medio material para aumentar las fuerzas productivas» (Marx) y el moralista que denunció a los que llevaban a cabo «la tarea histórica» (Marx) como explotadores y deshumanizadores del hombre. Éstas y otras incongruencias semejantes resultan menores, cuando se comparan con la contradicción fundamental entre la glorificación del trabajo y la acción (como ocurre con la contemplación y el pensamiento) y la glorificación de una sociedad sin Estado, o sea sin acción, y (casi) sin trabajo. Nada de esto se puede achacar a la diferencia natural entre un joven Marx revolucionario y la agudeza más cien-

tífica del historiador y economista maduro, ni se puede resolver a través de la hipótesis de un movimiento dialéctico que necesita lo negativo o el mal para producir lo positivo o el bien.

Estas contradicciones tan fundamentales y flagrantes pocas veces se presentan en escritores de segunda línea, en quienes pueden descontarse. En los grandes autores nos llevan hasta el centro mismo de sus obras y son la clave más importante para llegar a la verdadera comprensión de sus problemas y sus nuevos criterios. En Marx, como en el caso de otros grandes autores del siglo pasado, una actitud en apariencia festiva, desafiante y paradójica encubre la perplejidad de tener que tratar con fenómenos nuevos según los términos de una tradición de pensamiento antigua, fuera de cuya estructura conceptual no se veía posible ninguna clase de pensamiento. Es como si Marx, casi al modo de Kierkegaard y de Nietzsche, mientras usa las herramientas conceptuales de la tradición, tratara desesperadamente de pensar en contra de ella. Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando Platón descubrió que apartarse del mundo habitual de los asuntos humanos es algo inherente a la experiencia filosófica; terminaba cuando de esa experiencia ya no había más que la oposición entre pensar y obrar, la cual, al privar al pensamiento de realidad y a la acción de sentido, hace que ambos se vuelvan carentes de significación.

## 2

La fuerza de esta tradición, su influencia en el pensamiento del hombre occidental, nunca dependió de la conciencia que el sujeto tuviera de ella. En realidad, sólo dos veces en nuestra historia enfrentamos períodos en los que los hombres son conscientes y superconscientes del hecho de la tradición e identifican la edad con la autoridad. En primer lugar, esto ocurrió cuando los romanos adoptaron el pensamiento y la cultura clásicos griegos como su tradición espiritual propia, y por tanto decidieron históricamente que la tradición tendría una influencia formativa permanente sobre la civilización europea. Antes de los romanos no se conocía el concepto de tradición; con ellos se convirtió, primero, en el hilo conductor a través del

pasado y en la cadena a la que cada generación, a sabiendas o no, tuvo que ligarse para comprender el mundo y su propia experiencia y, después, perduró como tal. Hasta el período del Romanticismo no volvemos a encontrar tan exaltada conciencia y glorificación de la tradición. (El descubrimiento de la Antigüedad durante el Renacimiento fue un primer intento de romper los grillos de la tradición, yendo a las fuentes mismas para establecer un pasado sobre el cual la tradición no tuviera influencia.) Hoy la tradición a menudo se ve como un concepto romántico en esencia, pero el Romanticismo no hizo más que poner el análisis de la tradición en la agenda del siglo XIX; su glorificación del pasado sólo sirvió para marcar el momento de la época moderna en que el cambio de nuestro mundo y de las circunstancias generales era tan inminente que dejó de ser posible una confianza rutinaria en la tradición.

El fin de una tradición no significa de manera necesaria que los conceptos tradicionales hayan perdido su poder sobre la mente de los hombres; por el contrario, a veces parece que ese poder de las nociones y categorías desgastadas se vuelve más tiránico a medida que la tradición pierde su fuerza vital y la memoria de su comienzo se desvanece; incluso puede desvelar su plena fuerza coercitiva tan sólo después de que haya llegado su fin y los hombres ya ni siquiera se rebelen contra ella. Ésta al menos parece ser la lección de la escuela que, en el siglo XX, tuvo el pensamiento formalista y compulsivo, llegado después de que Kierkegaard, Marx y Nietzsche desafiaron las premisas básicas de la religión, del pensamiento político y de la metafísica tradicionales, invirtiendo conscientemente la jerarquía tradicional de los conceptos. Sin embargo, ni esa escuela del siglo XX ni la rebelión decimonónica contra la tradición ocasionaron realmente la ruptura en nuestra historia. Tal ruptura nació de un caos de incertidumbres masivas en la escena política y de opiniones masivas en la esfera espiritual, que los movimientos totalitarios, merced al terror y a la ideología, hicieron cristalizar en una nueva forma de gobierno y dominación. La dominación totalitaria como un hecho establecido, que en su carácter sin precedentes no se puede aprehender mediante las categorías habituales de pensamiento político y cuyos «crímenes» no se pueden juzgar según las normas de la

moral tradicional ni castigar dentro de la estructura legal de nuestra civilización, rompió la continuidad de la historia de Occidente. La ruptura de nuestra tradición es hoy un hecho consumado: no se trata del resultado de la elección deliberada de nadie ni es tema de una decisión posterior.

Después de Hegel, los intentos de los grandes pensadores por apartarse de los esquemas de pensamiento que habían regido en Occidente durante más de dos mil años pueden haber sido un presagio de este hecho y, por cierto, contribuyen a esclarecerlo, pero no lo ocasionaron. El propio hecho marca la división entre la época moderna —que surge con las ciencias naturales en el siglo XVII, llega a su clímax político en las revoluciones del XVIII y despliega sus repercusiones generales después de la Revolución Industrial del XIX— y el mundo del siglo XX, que llegó a la existencia a través de la cadena de catástrofes ocasionadas por la Primera Guerra Mundial. Considerar que los pensadores de la época moderna, en especial los que en el siglo XIX se rebelaron contra la tradición, fueron responsables de la estructura y las condiciones del siglo XX es injusto y, aún más, peligroso. Las repercusiones aparentes en el hecho real de la dominación totalitaria van mucho más allá de las ideas más radicales o más aventuradas de cualquiera de esos pensadores, cuya grandeza estriba en que percibieron su mundo como un ámbito invadido por nuevos problemas e incertidumbres que nuestra tradición de pensamiento era incapaz de enfrentar. En este sentido, su apartamiento mismo de la tradición, por muy enfáticamente que lo proclamaran (como los niños, que silban cada vez más fuerte porque se han perdido en la oscuridad), tampoco fue un acto de elección propia. Lo que los atemorizaba en la oscuridad fue su silencio, no la ruptura respecto de la tradición. Este corte, cuando ocurrió de verdad, disipó las sombras, de modo que ya casi no se volvió a oír el estentóreo y «patético» estilo de sus escritos. Pero el trueno de la explosión final también había ahogado el anterior silencio ominoso que todavía nos responde cuando nos atrevemos a preguntar no «¿contra qué luchamos?» sino «¿para qué luchamos?».

Ni el silencio de la tradición ni la reacción de los pensadores decimonónicos contra él son suficientes para explicar lo que pasó en realidad. El carácter no deliberado de la ruptura le otorga esa irrevocabilidad que sólo los hechos, nunca los pen-

samientos, pueden tener. La rebelión del siglo XIX contra la tradición se mantuvo estrictamente dentro de una estructura tradicional; y en el nivel del mero pensamiento, que apenas se podía preocupar por algo más que las experiencias, en lo esencial negativas, de predicción, comprensión y silencio agorero, era posible la radicalización pero no un nuevo comienzo ni la reconsideración del pasado.

Kierkegaard, Marx y Nietzsche aparecen hacia el fin de la tradición, justo antes de que se produzca la ruptura. Como predecesor inmediato tuvieron a Hegel. Fue él quien por primera vez vio el conjunto de la historia del mundo como un desarrollo continuo, y este logro tremendo implicó que él mismo quedara fuera de todos los sistemas que se arrogasen la autoridad y de todas las creencias del pasado, que sólo lo mantuviera el propio hilo de la continuidad en la historia, el primer sustituto de la tradición y por cuyo intermedio la abrumadora masa de los valores más divergentes, de los pensamientos más contradictorios y de las autoridades más conflictivas, que de alguna manera habían sido capaces de funcionar en conjunto, se vio reducida a un desarrollo lineal, dialécticamente consistente, pensado en realidad para repudiar no la tradición como tal sino la autoridad de todas las tradiciones. Kierkegaard, Marx y Nietzsche siguieron siendo hegelianos en la medida en que veían la historia de la filosofía del pasado como un todo dialécticamente desarrollado; su mayor mérito consistió en radicalizar ese nuevo acercamiento al pasado del único modo en que podía desarrollarse aún más, es decir, cuestionando la jerarquía conceptual que había dominado la filosofía occidental desde Platón y que Hegel todavía dio por sentada.

Kierkegaard, Marx y Nietzsche son para nosotros como letrados indicadores de un pasado que perdió su autoridad. Ellos fueron los primeros que se atrevieron a pensar sin la guía de ninguna autoridad; con todo, para bien o para mal, aún se encontraron insertos en las categorías de la gran tradición. En algunos aspectos, nosotros estamos en mejores condiciones. Ya no necesitamos sentirnos aludidos por su desprecio hacia los «filósofos educados» que a lo largo de todo el siglo XIX trataron de disfrazar la falta de autoridad auténtica con una glorificación espuria de la cultura. Para la mayoría, hoy esa cultura es como un campo

de ruinas que, lejos de estar en condiciones de reclamar algo de autoridad, apenas puede regir sus propios intereses. Este hecho puede ser deplorable, pero implícita en él está la gran oportunidad de mirar al pasado con ojos a los que no oscurece ninguna tradición, de un modo directo que, desde que la civilización romana se sometió a la autoridad del pensamiento griego, había desaparecido entre los lectores y oyentes occidentales.

3

Las distorsiones destructivas de la tradición provinieron, todas, de hombres que habían experimentado algo nuevo y, casi instantáneamente, procuraron superarlo y reducirlo a algo viejo. El salto de Kierkegaard de la duda a la fe era una inversión y una distorsión de la relación tradicional entre razón y fe. Fue la respuesta a la falta moderna de fe, no sólo en Dios sino también en la razón, que era inherente en el «*de omnibus dubitandum est*» cartesiano, con su sospecha subyacente de que las cosas pueden no ser lo que aparentan y de que un espíritu maligno, maliciosamente y para siempre, podría ocultar la verdad al entendimiento humano. El salto de Marx de la teoría a la acción y de la contemplación al trabajo llegó después de que Hegel hubiera transformado la metafísica en una filosofía de la historia y hubiera convertido al filósofo en el historiador a cuya mirada retrospectiva, si acaso, al fin de los tiempos, el significado de la conversión y del movimiento, no el del ser y la verdad, se revelaría por sí mismo. El salto de Nietzsche desde el reino trascendente no sensual de las ideas y dimensiones al reino sensual de la vida, su «platonismo invertido» o «transvaloración de los valores», como él mismo diría, fue la última tentativa de apartarse de la tradición y su éxito se redujo a ponerla cabeza abajo.

Por muy diferentes que sean estas rebeliones contra la tradición en su intención y contenido, sus resultados tienen una similitud temible: Kierkegaard, al saltar de la duda a la fe, llevó la duda a la religión, transformó el ataque de la ciencia moderna contra la religión en una lucha religiosa interior, de modo que desde entonces la experiencia religiosa sincera pareció po-

sible sólo en la tensión entre duda y fe, en la tortura de la fe a manos de la duda y en el alivio de este tormento únicamente mediante la afirmación violenta del carácter absurdo de la condición humana y también de la fe del hombre. De esta situación religiosa moderna no hay síntoma más claro que el hecho de que Dostoievski, quizá el psicólogo más experimentado de las creencias religiosas modernas, retratará la fe pura en Mishkin, «el idiota», o en Alisha Karamazov, que es puro de corazón porque es un simple.

Marx, al saltar de la filosofía a la política, llevó las teorías de la dialéctica a la acción, con lo que hizo que, mucho más que antes, la acción política fuera más teórica, más dependiente de lo que hoy llamaríamos ideología. Además, dado que su resorte no era la filosofía en el viejo sentido metafísico sino la filosofía cartesiana de la duda, tan específicamente como en el caso de la filosofía de la historia hegeliana o del resorte kierkegaardiano, superpuso la «ley de la historia» a la política y terminó por perder el significado de la acción no menos que del pensamiento, de la política no menos que de la filosofía, cuando insistió en que ambas eran meras funciones de la sociedad y de la historia.

El platonismo invertido de Nietzsche, su insistencia en que la vida y lo sensual y materialmente dado eran contrarios a las ideas suprasensuales y trascendentes que, desde Platón, supuestamente medían, juzgaban y otorgaban sentido a lo dado, terminó en lo que, por lo común, se denomina nihilismo. Sin embargo, Nietzsche no era un nihilista sino que, por el contrario, fue el primero que trató de superar el nihilismo inherente no a las nociones de los pensadores sino a la realidad de la vida moderna. Lo que descubrió en su intento de «transvaloración» fue que, dentro de esas categorías, lo sensual pierde su verdadera *raison d'être* cuando se ve privado de sus antecedentes de lo sensual y trascendente. «Abolimos el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿Quizá el de las apariencias?... ¡No! Junto con el mundo verdadero abolimos el mundo de las apariencias.»<sup>5</sup> En su simplicidad elemental, este enfoque es de gran importancia para todas las operaciones de derribo en que la tradición halló su fin.

Lo que Kierkegaard quería era sostener la dignidad de la fe

ante la razón y el razonamiento modernos, tal como Marx deseaba sostener una vez más la dignidad de la acción humana ante la contemplación histórica y la relativización modernas, y tal como Nietzsche quería sostener la dignidad de la vida humana ante la impotencia del hombre moderno. Las tradicionales oposiciones entre *fides et intellectus* y entre teoría y práctica se tomaron respectivas venganzas de Kierkegaard y de Marx, tal como la oposición entre lo trascendente y lo sensualmente dado se tomó venganza de Nietzsche, no porque estas oposiciones tuviesen aún raíces en la experiencia humana válida sino, por el contrario, porque se habían convertido en meros conceptos fuera de los cuales, no obstante, parecía imposible cualquier pensamiento amplio.

Que estas tres rebeliones notables y conscientes contra una tradición que había perdido su ἀρχή, su comienzo y principio, hayan terminado en autoderrota, no es motivo para cuestionar la magnitud de las empresas ni su importancia para la comprensión del mundo moderno. Cada intento, por su camino particular, dio cuenta de esos rasgos de la modernidad que eran incompatibles con nuestra tradición, y esto incluso antes de que la modernidad en todos sus aspectos se revelara por entero a sí misma. Kierkegaard sabía que la incompatibilidad entre la ciencia moderna y las creencias tradicionales no estriba en descubrimientos científicos concretos, todos los cuales se pueden integrar en sistemas religiosos y absorber gracias a la fe, ya que jamás podrán dar respuesta a las preguntas que suscita la religión. También sabía que esta incompatibilidad, más bien, se halla en el conflicto entre un espíritu de duda y de desconfianza —que, a fin de cuentas, sólo puede fiarse de lo que haya hecho por sí mismo— y la tradicional e ilimitada confianza en lo dado, que se muestra en su verdadero ser ante la razón y los sentidos del hombre. Según las palabras de Marx, la ciencia moderna sería «superflua si la apariencia y la esencia de las cosas coincidieran».<sup>6</sup> Dado que nuestra religión tradicional es esencialmente revelada y, en concordancia con la filosofía antigua, sostiene que la verdad es lo que se revela a sí mismo, que la verdad es revelación (aun en caso de que el significado de esta revelación sea tan diferente como lo son la ἀλήθεια y la θήλωσις de los filósofos, por un lado, y, por otro, las expectativas escatológicas de los primeros cristianos en un ἀποκάλυψις

en la Segunda Venida),<sup>7</sup> la ciencia moderna es para ella un enemigo mucho más temible que la filosofía tradicional, incluso en sus versiones más racionalistas. No obstante, la tentativa de Kierkegaard de salvar la fe de la embestida de la modernidad niveló la religión moderna, es decir, la sometió a la duda y la desconfianza. Las creencias tradicionales se desintegraron en el absurdo cuando Kierkegaard trató de ratificarlas con la consideración de que el hombre no puede fiarse de la capacidad de recepción de la verdad de su razón o de sus sentidos.

Marx sabía que la incompatibilidad entre el pensamiento político clásico y las condiciones políticas modernas se fundaba en el hecho consumado de las Revoluciones Francesa e Industrial, que juntas habían llevado el trabajo, tradicionalmente la más desdenada de todas las actividades humanas, hasta el escalón más alto de la productividad y pretendían ser capaces de asegurar el ideal, honrado en ese momento, de libertad en condiciones hasta entonces desconocidas y de igualdad universal. Sabía que la cuestión estaba planteada sólo superficialmente en las declaraciones idealistas de igualdad del hombre, de la dignidad innata de todo ser humano, y que sólo se le había dado una respuesta superficial otorgando a los obreros el derecho de voto. No se trataba de un problema de justicia que se pudiera resolver dando a la nueva clase trabajadora lo que era suyo, tras lo cual el antiguo orden de *sum cuique* se restablecería y funcionaría como en el pasado. Existe una incompatibilidad básica entre los conceptos tradicionales, que convierten al trabajo en sí mismo en el propio símbolo de la sujeción del hombre a la necesidad, y la época moderna, en la que se ensalzó el trabajo para expresar la libertad positiva del ser humano, la libertad de producir. Por el impacto del trabajo, es decir, de la necesidad en el sentido tradicional, Marx se esforzó por salvar el pensamiento filosófico, del que la tradición decía que era la más libre de todas las actividades humanas. Así, cuando proclamaba que «no se puede abolir la filosofía sin concretarla», también había empezado a sujetar el pensamiento al despotismo inexorable de la necesidad, a la «ley de hierro» de las fuerzas sociales productivas.

La devaluación de valores nietzscheana, como la teoría laboral de Marx sobre el valor, nace de la incompatibilidad entre

las «ideas» tradicionales, que como unidades trascendentes se usaron para reconocer y medir los pensamientos y acciones humanos, y la sociedad moderna, que había desintegrado todas esas normas en relaciones entre sus miembros, definidas como «valores» funcionales. Los valores son productos sociales que no tienen significado propio sino que, como otros productos, sólo existen en la relatividad cambiante de los nexos y el comercio sociales. A causa de esta relativización, tanto las cosas que el hombre produce para su uso como las normas según las cuales vive experimentan una transformación decisiva: se convierten en objetos de cambio y la que posee su «valor» es la sociedad y no el hombre, que los produce, usa y juzga. El «bien» pierde su carácter de idea, el patrón con el que se puede medir y reconocer el bien y el mal; se ha transformado en un valor que se puede intercambiar por otros valores, como los de conveniencia o de poder. El poseedor de valores puede negarse a este intercambio y convertirse en un «idealista», que pone el valor del «bien» por encima del valor de la conveniencia; pero esto no hace que el «valor» del bien sea menos relativo.

El término «valor» debe su origen a la tendencia sociológica que, aun antes de Marx, estaba bien manifiesta en la relativamente nueva ciencia de la economía clásica. Marx conocía muy bien el hecho, desde entonces olvidado por las ciencias sociales, de que nadie «visto aisladamente produce valores», pero esos productos «se convierten en valores sólo dentro de la relación social».<sup>8</sup> Su distinción entre «valor de uso» y «valor de cambio» refleja la distinción entre las cosas tal como el hombre las usa y produce, y su valor en la sociedad, y su insistencia en la mayor autenticidad de los valores de uso, su descripción frecuente del surgimiento del valor de cambio como una especie de pecado original en el inicio del mercado de producción refleja su propio reconocimiento impotente —y, por decirlo así, ciego— de la inevitabilidad de una inminente «devaluación de todos los valores». El nacimiento de las ciencias sociales puede situarse en el momento en que todas las cosas, tanto «ideas» como objetos materiales, quedaron igualadas a los valores, de manera que todo obtenía su existencia de la sociedad y estaba relacionado con ella, lo *bonum* y lo *malum* no menos que los objetos tangibles. En la disputa acerca de si el capital o el trabajo es la fuente de los

valores, por lo común se pasó por alto que, cuando la Revolución Industrial era incipiente, se consideraba que los valores, y no las cosas, son el resultado de la capacidad productiva del hombre, o todo lo existente se relacionaba con la sociedad y no con el hombre «visto aisladamente». La noción de «hombres socializados», cuya aparición proyectó Marx en la futura sociedad sin clases, es en rigor la premisa implícita tanto de la economía clásica como de la marxista.

Por tanto, es sencillamente natural que esa pregunta de respuesta incierta, que más tarde perturbó a todas las «filosofías de valores» —¿dónde encontrar el valor supremo por el que se pueda medir a todos los otros?—, apareciera por primera vez en las ciencias económicas que, en palabras de Marx, trataban de «cuadrar el círculo, para encontrar un elemento de valor permanente que sirviese como un patrón constante para los demás». Marx creía que él había encontrado ese patrón en el tiempo de trabajo e insistía en que los valores de uso «que se pueden adquirir sin trabajo no tienen valor de cambio» (aunque retienen su «utilidad natural»), de modo que la tierra misma «carece de valor», no representa un «trabajo objetivado». Con esta conclusión llegamos al umbral de un nihilismo radical, a esa negación de todo lo dado de la que las rebeliones del siglo XIX contra la tradición sabían aún tan poco y que surge sólo en la sociedad del siglo XX.

Nietzsche parece haber sido inconsciente tanto del origen como de la modernidad del término «valores», cuando lo aceptaba como una noción clave en su ataque a la tradición. Pero cuando empezó a devaluar los valores vigentes de la sociedad, las implicaciones de toda la empresa quedaron manifiestas de inmediato. Las ideas como unidades absolutas se identificaban con los valores sociales hasta tal punto que, simplemente, dejaron de existir una vez que se les negó su carácter de valores, su situación social. Nadie conocía mejor que Nietzsche el camino a través de los senderos retorcidos del moderno laberinto espiritual, donde recuerdos e ideas del pasado se acumulaban como si siempre hubiesen sido valores que la sociedad menospreciaba cada vez que necesitaba productos mejores y más nuevos. También era consciente del profundo sin sentido de la nueva ciencia «carente de valores», que pronto iba a degenerar

en el cientificismo y en la superestación científica general y que nunca, a pesar de todas las protestas en contra tuvo nada en común con la actitud de los historiadores romanos que preconizaban *sine ira et studio*. Mientras esta norma pedía un criterio sin desprecio y una búsqueda de la verdad sin empeño, la *wertfreie Wissenschaft*, que no podía juzgar porque ya había perdido sus normas de juicio y ya no podía buscar la verdad porque dudaba de su existencia, imaginó que podía producir resultados significativos con sólo abandonar los últimos restos de esas normas absolutas. Cuando Nietzsche proclamó que había descubierto «valores nuevos y más altos», fue la primera víctima de los engaños que él mismo había contribuido a destruir, aceptando en su forma más nueva y más horrible la antigua noción tradicional de medir con unidades trascendentes y, por tanto, llevando la relatividad y la posibilidad de intercambiar los valores a los mismos temas cuya dignidad absoluta había querido confirmar: el poder, la vida y el amor del hombre hacia su existencia terrena.

4

La autoderrota, el resultado de los tres desafíos a la tradición en el siglo XIX, no es más que una, y quizá la más superficial, de las cosas que tienen en común Kierkegaard, Marx y Nietzsche. Mayor importancia tiene el hecho de que cada una de sus rebeliones parezca concentrarse en el mismo tema, siempre repetido: contra las supuestas abstracciones de la filosofía y su concepto del hombre como un *animal rationale*, Kierkegaard quiere fortalecer a los hombres concretos y sufrientes; Marx confirma que la humanidad del hombre consiste en su fuerza productiva y activa, a la que en su aspecto más elemental llama fuerza de trabajo; Nietzsche insiste en la productividad de la vida, en la voluntad del hombre y en las ansias de poder. En completa independencia mutua —ninguno de ellos supo siquiera que los otros existían—, llegan a la conclusión de que esta empresa, en términos tradicionales, se puede hacer sólo a través de una operación mental mejor descrita con imágenes y comparaciones: saltar, invertir y poner los conceptos del revés; Kierkegaard habla de su salto de la duda a la fe; Marx

pone del revés a Hegel o, más bien, a «Platón y toda la tradición platónica» (Sidney Hook), «lo vuelve del derecho otra vez» saltando «del campo de la necesidad al campo de la libertad»; y Nietzsche comprende su filosofía como «platonismo invertido» y «transformación de todos los valores».

Las operaciones rotatorias con las que termina la tradición dan a luz el comienzo en un doble sentido. La aseveración misma de uno de los opuestos —*fides* contra *intellectus*, práctica contra teoría, vida sensual, percedera, contra verdad permanente, invariable, suprasensual— necesariamente trae a la luz al opuesto repudiado y demuestra que ambos tienen significado e importancia sólo dentro de esa oposición. Además, pensar en términos de esos opuestos no es lo natural, sino que se cimienta en una primera gran operación rotatoria en la que, en última instancia, se basan todas las demás, porque por ella se establecieron los opuestos dentro de cuya tirantez se mueve la tradición. La primera rotación es la *περιεργωγή* τῆς ψυχῆς de Platón, la vuelta del revés de todo el ser humano, que él relata —como si fuese una narración con un principio y un fin y no una mera operación mental— en la parábola de la caverna, en *La República*.

El relato de la caverna se desarrolla en tres escenarios: el primer cambio se produce en la caverna misma, cuando uno de los habitantes se libera de las cadenas que aprisionan las «piernas y cuellos» de los moradores de ese lugar de tal modo que «sólo pueden mirar hacia adelante», con sus ojos fijos en la pantalla sobre la que aparecen las sombras y las imágenes de las cosas; el liberado se vuelve entonces hacia la parte trasera de la cueva, donde un fuego artificial ilumina las cosas que hay en ella tal como son. En segundo lugar, se produce el paso desde la caverna hacia el aire libre, donde las ideas se muestran como las verdaderas y eternas esencias de las cosas que hay en la cueva, iluminadas por el sol, la idea de las ideas, la que permite que el hombre vea y que las ideas resplandezcan. Por último, se produce la necesidad de volver a la caverna, de dejar el reino de las esencias eternas y pasar otra vez al reino de las cosas percederas y de los hombres mortales. Cada uno de esos cambios se cumple mediante una pérdida de sentido y de orientación: los ojos habituados a las formas sombrías de la pantalla se

ciegan con el fuego del antro; después, ya habituados a la luz mortecina del fuego artificial, se ciegan con la luz que ilumina las ideas; por último, los ojos acostumbrados a la luz del sol tienen que volver a adaptarse a la penumbra de la cueva.

Detrás de estas variaciones, que Platón pide sólo al filósofo, al amante de la verdad y de la luz, existe otra inversión señalada generalmente en la violenta crítica de Platón contra Homero y la religión homérica, y sobre todo en la construcción de su relato como una especie de réplica y antítesis respecto de la descripción que del Hades hace Homero en el libro XI de la *Odissea*. El paralelo entre las imágenes de la caverna y el Hades (los movimientos sombríos, insustanciales, desmayados del alma en el Hades homérico se corresponden con la ignorancia y la insensatez de los cuerpos en la caverna) es evidente, porque está subrayado por la forma en que Platón usa las palabras εἶδωλον, imagen, y σκία, sombra, que son las mismas palabras clave utilizadas por Homero para describir la vida tras la muerte en el mundo subterráneo. La antítesis respecto de la «posición» homérica es evidente; es como si Platón estuviese diciéndole: no es la vida de las almas sin cuerpo sino la vida de los cuerpos lo que se produce en un mundo subterráneo; comparada con el cielo y el sol, la tierra es como el Hades; las imágenes y las sombras son los objetos de los sentidos corporales, no el ambiente de las almas sin cuerpo; lo verdadero y real no es el mundo en que nos movemos y vivimos y que abandonamos al morir; lo verdadero y real son las ideas vistas y captadas por los ojos de la mente. En un sentido, la *περιεργωγή* de Platón era una inversión por la que todas las creencias comunes acordes con la religión homérica quedaron, en Grecia, vueltas del revés. Es como si el mundo subterráneo del Hades hubiera emergido a la superficie de la tierra.<sup>10</sup> Pero esta inversión de Homero en realidad no lo puso cabeza abajo o cabeza arriba, ya que la dicotomía que es el espacio exclusivo dentro del cual esa operación podría producirse es casi tan ajena al pensamiento de Platón —que todavía no había uso de opuestos predeterminados— como al mundo homérico. (Ninguna vuelta del revés de la tradición puede, por tanto, llevarnos a la «posición» homérica original, y éste parece haber sido el error de Nietzsche; probablemente el filósofo pensó que su platonismo invertido po-

día llevarlo a las formas de pensamiento preplatónicas.) Platón formuló sólo con objetivos políticos su doctrina de las ideas como una inversión de Homero; pero por ello estableció la estructura dentro de la cual esas operaciones de inversión no son posibilidades improbables sino que están predeterminadas por la propia estructura conceptual. El desarrollo de la filosofía durante la Baja Antigüedad en las diversas escuelas, que se atacaron con un fanatismo inigualado en el mundo precristiano, consiste en inversiones y desplazamientos del énfasis de uno de los dos términos opuestos, posibles gracias a que Platón había separado un mundo de meras sombras aparenciales del mundo de las ideas eternamente verdaderas. El mismo dio el primer ejemplo en la antítesis de caverna y cielo. Cuando por fin Hegel, en un último esfuerzo gigantesco, había reunido en un todo consistente que se desarrolla a sí mismo los distintos hilos de la filosofía tradicional, tal como se desarrollaron desde el concepto original de Platón, se produjo la misma división en dos escuelas de pensamiento enfrentadas, aunque en un nivel menos encarnizado, y un ala izquierda y una derecha, los hegelianos idealistas y los materialistas, tuvieron por breve lapso el dominio del pensamiento filosófico.

El significado de los desafíos de Kierkegaard, Marx y Nietzsche a la tradición —aun cuando ninguno de ellos habría sido posible sin el logro sintetizador de Hegel y su concepción de la historia— es que constituyen una inversión mucho más radical que la que implican las simples operaciones de vuelta del revés, con sus extrañas oposiciones entre sensualismo e idealismo, materialismo y espiritualismo, incluso entre immanentismo y trascendentalismo. Si Marx no hubiese sido más que un «materialista» que llevó a tierra el «idealismo» de Hegel, su influencia habría sido tan efímera y tan limitada a las discusiones eruditas como las de sus contemporáneos. La premisa básica de Hegel era que el movimiento dialéctico de pensamiento es idéntico al movimiento dialéctico de la propia materia. De este modo esperaba tender un puente sobre el abismo que Descartes había abierto entre el hombre, definido como *res cogitans*, y el mundo, definido como *res extensa*, entre cognición y realidad, pensamiento y ser. El desamparo espiritual del hombre moderno encuentra sus primeras expresiones en esta incertidumbre cartesiana y en la respuesta

pascaliana. Hegel afirmó que el hallazgo del movimiento dialéctico como ley universal, que rige la razón del hombre y los asuntos humanos y también la «razón» interior de los acontecimientos naturales, alcanzaba algo más que una mera correspondencia entre *intellectus* y *res*, cuya coincidencia con la filosofía precartesiana había definido como verdad. Al introducir el espíritu y su autorrealización en el movimiento, Hegel creía haber demostrado una identidad ontológica entre materia e idea. Por tanto, para Hegel no habrá tenido gran importancia se empezara este movimiento desde el punto de vista de la conciencia, que en cierto momento empieza a «materializar», o que se eligiera la materia como punto de partida que, mientras se mueve hacia la «espiritualización», se vuelve consciente de sí misma. (Marx no dudaba de estos principios fundamentales de su maestro, como se ve por el papel que otorgó a la autoconciencia bajo la forma de conciencia de clase en la historia.) En otras palabras, Marx no era más «materialista dialéctico» de lo que Hegel era «idealista dialéctico»; el concepto mismo de *movimiento* dialéctico, concebido por Hegel como una ley universal —y así aceptado por Marx—, hace que los términos «idealismo» y «materialismo» no tengan sentido como sistemas filosóficos. Marx, sobre todo en sus primeros escritos, es muy consciente de esto, y sabe que su repudio de la tradición y de Hegel no se basa en su «materialismo», sino en su negativa a asumir que la diferencia entre hombre y vida animal es *ratio* o pensamiento, que —en palabras de Hegel— «el hombre es esencialmente espíritu»; en su juventud, Marx sostuvo que el hombre es esencialmente un ser natural dotado de la facultad de acción (*«ein tätiges Naturwesen»*), y su acción se mantiene como «natural» porque consiste en el trabajo, el metabolismo entre el hombre y la naturaleza.<sup>11</sup> Su inversión, como la de Kierkegaard y la de Nietzsche, va hasta el núcleo del asunto; los tres cuestionan la jerarquía tradicional de las capacidades humanas o, para decirlo de otra manera, vuelven a la pregunta sobre la cualidad específicamente humana del hombre; no pretenden construir sistemas o *Weltanschauungen* sobre esta o aquella premisa.

Desde el surgimiento de la ciencia moderna, cuyo espíritu está expresado en la filosofía cartesiana de la duda y la desconianza, el sistema conceptual de la tradición ya no estaba segu-

ro. La dicotomía entre contemplación y acción, la jerarquía tradicional que establecía que la verdad se percibía, en última instancia, sólo en la contemplación sin palabras y pasiva, ya no podía sustentarse cuando la ciencia se había vuelto activa y *obraba* para obtener conocimiento. Cuando desapareció la creencia de que las cosas se muestran tal como son, el concepto de verdad como revelación se volvió dudoso, y con él la fe incuestionable en un Dios revelado. La noción de «teoría» cambió de significado. Ya no aludía a un sistema de verdades razonablemente conectadas que, como tales, no habían sido hechas sino dadas a la razón y a los sentidos. Más bien se convirtió en la teoría científica moderna, que es una hipótesis de trabajo, cambiante según los resultados que produce y que obtiene su validez no de lo que «revela» sino de la forma en que «opera». Por el mismo proceso, las ideas platónicas perdieron su poder autónomo de iluminar el mundo y el universo. Primero se convirtieron en lo que habían sido para Platón sólo en su relación con el ámbito político, normas y medidas, o fuerzas reguladoras, limitativas, de la propia mente razonante del hombre, que aparecen en Kant. Más tarde, después de que la prioridad de la razón sobre la acción, el hecho de que la mente prescribiera las normas rectoras de las acciones de los hombres, se perdiera en la transformación operada en todo el mundo por la Revolución Industrial —una transformación cuyo éxito parecía probar que las acciones del hombre y sus productos dictaban sus normas a la razón—, estas ideas por fin se convirtieron en meros valores, cuya validez determinan no uno o varios hombres sino la sociedad como conjunto en sus necesidades funcionales siempre cambiantes.

Esos valores en su cambio e intercambio son las únicas «ideas» que quedan a los «hombres socializados» o que ellos pueden entender, unos hombres que habían decidido que jamás abandonarían lo que para Platón era «la caverna» de los asuntos humanos de todos los días, y que jamás se aventuraron por su cuenta en un mundo y una vida a la que, quizá, la funcionalización ubicua de la sociedad moderna privó de una de sus características más elementales: la capacidad de producir asombro ante lo que es como es. Este desarrollo tan real se refleja y preannuncia en el pensamiento político de Marx. Al dar

vuelta del revés a la tradición dentro de su propio sistema, Marx no se desembarazó de las ideas de Platón, aunque registró el oscurecimiento del cielo claro donde esas ideas, y también muchas otras presencias, cierta vez se hicieron visibles a los ojos de los hombres.

## II. EL CONCEPTO DE HISTORIA: ANTIGUO Y MODERNO

### 1. HISTORIA Y NATURALEZA

Empecemos con Heródoto, a quien Cicerón llamó *pater historiae* y que sigue siendo el padre de la historia occidental.<sup>1</sup> En la primera frase de su obra sobre las guerras persas nos dice que el objetivo de su esfuerzo es preservar lo que nació por obra de los hombres, τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, para que el tiempo no lo borrra y para otorgar a las hazañas gloriosas, admirables, de los griegos y los bárbaros la alabanza suficiente que asegure que la posteridad habría de recordarlas y así mantendría impoluta esa gloria a través de los siglos.

Esto, aunque nos dice mucho, no nos dice lo bastante. Para nosotros el interés por la inmortalidad no es algo que se dé por sentado y Heródoto, puesto que para él sí era algo que daba por sentado, no nos dice mucho al respecto. Su concepción de la tarea de la historia —salvar las hazañas humanas de la trivialidad que se deriva del olvido— estaba enraizada en el concepto y experiencia que de la naturaleza tenían los griegos y que abarcaba todas las cosas existentes por sí mismas, sin ayuda de los hombres ni de los dioses —las divinidades olímpicas no se atribuyen la creación del mundo—,<sup>2</sup> y que por tanto son inmortales. No es posible pasar por alto u olvidar las cosas de la naturaleza, siempre presentes; además, por ser inmortales, no necesitan del recuerdo humano para su existencia posterior. Todas las criaturas vivas, incluido el hombre, están dentro de este reino de la existencia eterna, y Aristóteles nos asegura explícitamente que, en la medida en que es un ser natural y pertenece a la especie humana, el hombre posee la inmortalidad; a través del ciclo recurrente de la vida, la naturaleza asegura el

mismo tipo de existencia eterna para las cosas que nacen y mueren como para las cosas que son y no cambian. «El ser de las criaturas vivas es la Vida», y el ser para siempre (ἀεὶ εἶναι) corresponde a ἀσυνεές, procreación.<sup>3</sup>

Sin duda que esta recurrencia eterna «es la mayor aproximación posible de un mundo del llegar a ser al del ser»,<sup>4</sup> pero no convierte a los hombres en inmortales, por supuesto; por el contrario, dentro de un cosmos en el que todo era inmortal, el carácter de mortal fue lo que se convirtió en el sello distintivo de la existencia humana. Los hombres son «los mortales», lo único mortal que existe, porque los animales existen sólo como miembros de su especie y no como individuos. El carácter mortal del hombre estriba en el hecho de que la vida individual, una βίος con una historia vital reconocible desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la vida biológica, ζωή. Esta vida individual se distingue de todas las demás cosas por su movimiento rectilíneo que, por decirlo así, atraviesa los movimientos circulares de la vida biológica. Esto es la mortalidad: moverse en una línea recta en un universo donde todo, si es que se mueve, lo hace dentro de un orden cíclico. Cuando los hombres persiguen sus metas, labrando la tierra fértil, obligando al viento libre a hinchar sus velas, surcando las olas siempre móviles, cortan un movimiento que no tiene objetivo y que gira dentro de sí mismo. Cuando Sófocles, en el famoso coro de *Antígona*, dice que no hay nada que inspire más reverencia que el hombre, continúa poniendo como ejemplo las actividades humanas que, con un propósito definido, violentan a la naturaleza porque perturban lo que, en ausencia de los mortales, constituiría la eterna quietud de ser para siempre que descansa o gira dentro de sí misma.

Para nosotros es difícil comprender que las hazañas y trabajos de los que son capaces los mortales, y que se convierten en el tema de la narración histórica, no se vean como partes de un todo o de un proceso; por el contrario, el acento está siempre en situaciones y gestos singulares. Situaciones, hazañas o acontecimientos singulares interrumpen el movimiento circular de la vida cotidiana en el mismo sentido en que la βίος de los mortales interrumpe el movimiento circular de la vida biológica. El tema de la historia son estas interrupciones: en otras palabras, lo extraordinario.

En la Antigüedad, cuando se empezó a especular sobre la naturaleza de la historia, a pensar en un proceso histórico y en el destino histórico de las naciones, en su ascenso y caída, en un curso en que las acciones particulares y los acontecimientos se veían dentro de un todo, de inmediato se dijo que esos procesos debían ser circulares. El movimiento histórico empezó a construirse según la imagen de la vida biológica. En términos de la filosofía antigua, esto podría significar que el mundo de la historia había vueltó al mundo de la naturaleza; el mundo de los mortales, al universo inmortal. Pero en términos de la poesía y de la historiografía antiguas, significaba que se había perdido aquel sentido inicial de la grandeza de los mortales, como algo distinto de la, sin duda, mayor grandeza de la naturaleza y de los dioses.

A comienzos de la historia de Occidente, la distinción entre la mortalidad de los hombres y la inmortalidad de la naturaleza, entre las cosas hechas por el hombre y las cosas que llegan a ser por sí mismas, era para la historiografía una presunción tácita. Todas las cosas que deben su existencia a los hombres, como los trabajos, las proezas y las palabras, son perecederas, están infectadas, por decirlo así, por el carácter mortal de sus autores. Sin embargo, si los mortales consiguen dotar a sus trabajos, proezas y palabras de cierto grado de permanencia y detener su carácter perecedero, estas cosas, al menos en cierta medida, integran el mundo de lo perdurable y dentro de él ocupan un puesto propio, y los mortales mismos encontrarían su puesto en el cosmos, donde todo es inmortal a excepción del hombre. La capacidad humana que permite lograr esto es la memoria, Mnemosine, a quien por tanto se consideró madre de todas las otras musas.

Para comprender con rapidez y algún nivel de claridad todo lo lejos que hoy estamos de esta concepción griega de la relación entre naturaleza e historia, entre el cosmos y los hombres, se nos puede permitir que cite mos cuatro versos de Rilke en su lengua original; son tan perfectos que desafían a la mejor traducción.

*«Berge rubn, von Sternen überprächtigt;  
aber auch in ihnen flimmert Zeit.  
Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt  
obdachlos die Unvergänglichkeit.»<sup>5</sup>*

Aquí incluso las montañas sólo parecen descansar bajo la luz de las estrellas; son lentas, las devora en secreto el tiempo; nada es para siempre, la inmortalidad ha huido del mundo para encontrar una morada incierta en la oscuridad del corazón humano, que aún tiene la capacidad de recordar y decir: para siempre. La inmortalidad o carácter imperecedero, si existe o cuando existe, no tiene un verdadero hogar. Al mirar esas líneas con los ojos de los griegos, vemos casi como si el poeta tratara conscientemente de invertir las relaciones planteadas por los griegos: todo se ha vuelto perecedero, salvo quizá el corazón humano; la inmortalidad ya no es el medio en el que se mueven los mortales, sino que ha encontrado su refugio sin amparo en el propio corazón de la mortalidad; las cosas, los trabajos y proezas, los hechos e incluso las palabras inmortales, aunque los hombres todavía sean capaces de externalizar, cosificar —por decirlo así— el recuerdo de sus corazones, perdieron su puesto en el mundo; en vista de que el mundo y la naturaleza son perecederos, y ya que las cosas hechas por el hombre, una vez que han llegado a ser, comparten el destino de todos los seres, todos empiezan a morir en el momento en que llegan a la existencia.

Con Heródoto, palabras, proezas y acontecimientos —es decir, las cosas que sólo deben su existencia a los hombres— se convirtieron en el tema de la historia. De todas las cosas hechas por el hombre, éstas son las más fútiles. Los trabajos de las manos humanas deben parte de su existencia a la materia prima que proporciona la naturaleza y, por tanto, llevan dentro cierta dosis de permanencia, tomada en préstamo, por decirlo así, de la índole imperecedera de lo natural. Pero lo que se produce entre los mortales directamente, la palabra hablada y todas las acciones y proezas que los griegos llamaron πράξεις o πράγματα, como lo opuesto a ποίησις, fabricación, jamás pueden superar el momento de su realización, jamás podrían dejar ninguna huella sin la ayuda del recuerdo. La tarea del poeta y la del historiador (a quienes Aristóteles todavía pone dentro de la misma categoría, porque el tema de ambos es la πράξις)<sup>6</sup> consiste en hacer algo que sea digno de recuerdo. Lo hacen traduciendo πράξις y λέξις, acción y palabra, en ese tipo de ποίησις o fabricación que, por último, se convierte en palabra escrita.

Como categoría de la existencia humana, la historia es más antigua, por supuesto, que la palabra escrita, más antigua que Heródoto e incluso que Homero. Si se habla en términos no históricos sino poéticos, su comienzo se encuentra en el momento en que Ulises, en la corte del rey de los feacios, escucha el relato de sus propias hazañas y sufrimientos, la historia de su vida, en ese instante algo situado fuera de él mismo, un «objeto» que todos ven y escuchan. Lo que había sido mero suceso se había convertido en «historia». Pero la transformación de hechos y acontecimientos singulares en historia era esencialmente la misma «imitación de acción» hecha con palabras que más tarde empleó la tragedia griega,<sup>7</sup> donde, como cierta vez señaló Burckhardt, «la acción externa se oculta al ojo» mediante los informes de los mensajeros, aun a pesar de que no había ninguna objeción en contra de mostrar lo horrible.<sup>8</sup> La escena en que Ulises escucha la historia de su propia vida es paradigmática tanto de la historia como de la poesía; la «reconciliación con la realidad», la catarsis, que según Aristóteles era la esencia de la tragedia y según Hegel era el fin último de la historia, se producía entre las lágrimas del recuerdo. El más profundo motivo humano para la historia y la poesía se muestra aquí en una pureza sin paralelo: ya que el oyente, el actor y el atormentado son la misma persona, todos los motivos de curiosidad y avidez diáfanas por la información, siempre dueños, por supuesto, de un papel amplio tanto en la investigación histórica como en el placer estético, están ausentes en Ulises mismo, que se habría aburrido más que emocionado si la historia fuese sólo noticias y la poesía sólo diversión.

Estas distinciones y reflexiones pueden parecer lugares comunes para los oídos modernos. Sin embargo, llevan implícita una enorme y penosa paradoja que contribuía (quizá más que cualquier otro factor individual) al aspecto trágico de la cultura griega en sus manifestaciones máximas. La paradoja es que, por un lado, todo se veía y medía respecto del entorno de las cosas que son para siempre, mientras que, por otro, los griegos —al menos los preplatónicos— entendían que la grandeza humana residía en las proezas y en las palabras, y estaba representada por Aquiles, «el de los grandes hechos y las grandes palabras», más bien que por el hacedor y fabricante o incluso

que por el poeta y el escritor. Esta paradoja, que la grandeza se entendiera en términos de permanencia, en tanto que la grandeza humana se veía precisamente en las actividades más fútiles y menos duraderas de los hombres, obsesionó a poetas e historiadores griegos, tal como había perturbado la paz de los filósofos.

La temprana solución griega de la paradoja fue poética y no filosófica. Consistía en la fama inmortal que los poetas pueden conceder a la palabra y a la proeza, para que superen no sólo el momento trivial del habla y de la acción sino incluso la vida mortal de quien la dice o la ejecuta. Antes de la escuela socrática — con la posible excepción de Hesíodo —, no encontramos una crítica verdadera de la fama inmortal; hasta Heráclito pensó que ésta era la mayor de todas las aspiraciones humanas y, aunque denunció con amargura violenta las condiciones políticas de su nativa Éfeso, jamás se le habría ocurrido condenar el ámbito de los asuntos humanos como tales ni dudar de su grandeza potencial.

El cambio, preparado por Parménides, se concretó con Sócrates y llegó a su culminación en la filosofía platónica, a cuyas enseñanzas sobre la inmortalidad potencial de los hombres mortales se les adjudicó autoridad en todas las escuelas filosóficas antiguas. Sin duda, Platón todavía se vio enfrentado a esa misma paradoja, y parece haber sido el primero en considerar que «el deseo de hacerse famoso y no quedarse al fin sin un nombre» estaba en el mismo plano que el deseo natural de los niños por el que la naturaleza asegura la inmortalidad de la especie, aunque no la ἀθανασία del individuo. En su filosofía política, por tanto, propuso que se sustituyera la segunda por la primera, como si el deseo de inmortalidad a través de la fama se pudiera cumplir también a pesar de que los hombres «son inmortales porque dejan hijos de sus hijos tras de sí y comparten la inmortalidad a través de la unidad de un eterno retorno»; cuando declaró que engendrar hijos era una ley, evidentemente esperaba que esto fuese suficiente para el natural anhelo de inmortalidad del «hombre común». Ni Platón ni Aristóteles creían ya que los hombres mortales pudiesen «inmortalizarse» (ἀθανατίζειν, en la terminología aristotélica, una actividad cuyo objeto no es necesariamente uno mismo, la fama inmortal del

nombre, sino que incluye una variedad de ocupaciones relacionadas con cosas inmortales en general) a través de grandes proezas y palabras.<sup>9</sup> Habían descubierto, en la propia actividad del pensamiento, una capacidad humana oculta, capaz de apartarse de todo el campo de los asuntos humanos, que el hombre no debía tomarse demasiado en serio (Platón), porque era evidentemente absurdo pensar que el humano es el máximo ser existente (Aristóteles). Mientras engendrar podía ser bastante para la mayoría, «inmortalizarse» significó para el filósofo estar en las cercanías de esas cosas que persisten para siempre, estar allí y presente en un estado de atención activa, pero sin hacer nada, sin realizar proezas ni trabajar. De modo que la actitud típica de los mortales, una vez que habían llegado a las cercanías de lo inmortal, era la contemplación sin acción e incluso sin palabras: el *νοῦς* aristotélico, la altísima y específicamente humana capacidad de visión pura, no puede expresarse con palabras lo que contiene,<sup>10</sup> y la verdad última que la visión de las ideas descubrió a Platón es como un ἄρρητον, algo que no se puede expresar con palabras.<sup>11</sup> Por lo tanto, los filósofos resolvieron la antigua paradoja negando al hombre no la capacidad de «inmortalizarse», sino la capacidad de medirse a sí mismo y medir sus propias hazañas con respecto a la grandeza perdurable del cosmos, de igualar, por así decirlo, la inmortalidad de la naturaleza y los dioses con una grandeza inmortal propia. La solución se produce claramente a expensas «de los grandes hechos y de las grandes palabras».

La distinción entre poetas e historiadores de una parte y filósofos de la otra era que los primeros simplemente aceptaban el concepto de grandeza corriente entre los griegos. La alabanza, de la que provenía la gloria y después la fama duradera, podía concederse sólo a las cosas que ya eran «grandes», es decir, a las cosas que tenían una cualidad visible, brillante, que las distinguía de todas las otras y hacía posible la gloria. Lo grande era lo que merecía la inmortalidad, lo que debía ser admitido en la compañía de las cosas que duraban para siempre, rodeando la futilidad de los mortales con su majestad insuperable. A través de la historia, los hombres casi se han convertido en los pares de la naturaleza y sólo los acontecimientos, las proezas o palabras que se elevaron por sí mismas al siempre pre-

sente desafío del universo natural eran lo que llamaríamos histórico. No sólo el poeta Homero ni el historiador Heródoto, sino también Tucídides, que de un modo mucho más sobrio fue el primero en establecer las normas de la historiografía, nos dice explícitamente en el comienzo de la *Guerra del Peloponeso* que escribió su obra por la «grandeza» de la guerra, porque «fue el mayor movimiento conocido en la historia, no sólo de los helenos, sino también de una gran parte del mundo bárbaro... casi de la humanidad».

La preocupación por la grandeza, tan prominente en la poesía y en la historiografía griegas, se basa en la muy íntima conexión entre los conceptos de naturaleza e historia. Su común denominador es la inmortalidad. La inmortalidad es lo que la naturaleza posee sin esfuerzo y sin asistencia de nadie, y la inmortalidad es lo que, por tanto, los mortales deben tratar de lograr, si quieren ser dignos del mundo en el que han nacido, ser dignos de las cosas que los rodean y en cuyo ámbito están admitidos por un breve tiempo. Por consiguiente, la conexión entre historia y naturaleza de ningún modo es una oposición. La historia recibe en su recuerdo a los mortales que a través de hechos y palabras se han mostrado dignos de la naturaleza, y su fama imperecedera significa que, a pesar de su carácter mortal, pueden seguir en la compañía de las cosas perdurables.

Nuestro moderno concepto de la historia está íntimamente conectado con nuestro moderno concepto de la naturaleza no menos que los correspondientes y muy distintos conceptos surgidos al comienzo de nuestra historia. También se puede ver a éstos en su significado pleno sólo si se descubre la raíz común a todos ellos. La oposición que se estableció en el siglo XIX entre ciencias naturales e históricas, junto con la presunta objetividad absoluta y la precisión de los naturalistas, hoy es cosa del pasado. En la actualidad, las ciencias naturales admiten que, con el experimento —es decir, los procesos de prueba naturales bajo condiciones determinadas, y con el observador, que al seguir el experimento se convierte en una de sus condiciones—, se introduce un factor «subjetivo» en el proceso «objetivo» de la naturaleza.

«El más importante de los resultados nuevos de la física nuclear fue el reconocimiento de la posibilidad de aplicar muy distintos tipos de leyes naturales, sin contradicción, a uno y el mismo hecho físico. Esto se debe a que, dentro de un sistema de leyes basadas en ciertas ideas fundamentales, sólo tienen sentido ciertas formas muy definidas de plantear las preguntas, y, en consecuencia, a que ese sistema está separado de los otros que permiten plantear preguntas distintas.»<sup>12</sup>

En otras palabras, ya que el experimento «es una cuestión presentada por la naturaleza» (Galileo),<sup>13</sup> las respuestas de la ciencia siempre serán las réplicas a preguntas planteadas por los hombres; la confusión en el punto de la «objetividad» consistía en asumir que podría haber respuestas sin preguntas y resultados independientes de la existencia de unas preguntas. La física, hoy lo sabemos, investiga lo que existe de un modo tan centrado en el hombre como el que usa la investigación histórica. Por tanto, la antigua disputa entre la «subjetividad» de la historiografía y la «objetividad» de la física ha perdido buena parte de su importancia.<sup>14</sup>

Por regla general, el historiador moderno no es consciente aún del hecho de que el naturalista, ante quien tuvo que defender su propio «nivel científico» durante tantos decenios, se encuentra en la misma posición y es muy capaz de establecer y restablecer, en unos términos nuevos y al parecer más científicos, las antiguas distinciones entre una ciencia de la naturaleza y una ciencia de la historia. La razón es que el problema de la objetividad en las ciencias históricas es más que una simple perplejidad técnica, científica. La objetividad, la «extinción del yo» como la condición de la «visión pura» (*«das reine Sehen der Dinge»*, Ranke), implicaba que el historiador se abstenia de alabar o criticar, a la vez que adoptaba una actitud de perfecto distanciamiento, con la que seguía el curso de los sucesos tal como los revelaban sus fuentes documentales. Para él, la única limitación de esta actitud, que Droysen cierta vez denunció como «objetividad eunuca»,<sup>15</sup> está en la necesidad de seleccionar material de entre una masa de hechos que, si se compara con la capacidad limitada de la mente humana y la extensión limitada de la vida del hombre, parece infinita. En otras palabras, la objetividad signi-

ficó no interferencia y también no discriminación. De estas dos, la no discriminación, abstenerse de alabar y de criticar, era evidentemente mucho más fácil de conseguir que la no interferencia; cualquier selección de material, en cierto sentido, interfiere en la historia y todos los criterios de selección ponen el curso histórico de los acontecimientos bajo ciertas condiciones establecidas por el hombre, muy semejantes a las condiciones que el científico prescribe para los procesos naturales en los experimentos.

Aquí hemos establecido el problema de la objetividad en términos modernos, tal como surgió durante la época moderna, en la que se creyó haber descubierto la «nueva ciencia» de la historia, que debía obedecer a las normas de la ciencia natural, «más antigua». Sin embargo, esto era entenderse mal a sí misma. La ciencia natural moderna se desarrolló con rapidez, para convertirse en una ciencia aún «más nueva» que la historia, y ambas brotaron, como veremos, exactamente del mismo conjunto de «nuevas» experiencias, cuando se hizo la nueva exploración del universo, a comienzos de la era moderna. El punto curioso y todavía confuso en las ciencias históricas fue que no adoptaron las normas de las ciencias naturales de su misma época, sino que se volvieron hacia la actitud científica y, en última instancia, filosófica que la época moderna había empezado a liquidar. Sus normas científicas, que culminaron en la «extinción del yo», tenían sus raíces en la ciencia aristotélica y medieval, que sobre todo consistía en observar los hechos y catalogarlos. Antes de la edad moderna no se discutía que la contemplación serena, pasiva y desinteresada del milagro de la existencia, o de la maravilla de la creación divina, tendría que ser también la actitud adecuada para el científico, cuya curiosidad sobre el tema aún no se había separado de la maravilla ante lo general, de donde nació la filosofía, según los antiguos.

Con la época moderna, esta objetividad perdió su fundamento y, por tanto, estuvo constantemente a la expectativa de nuevas justificaciones. Para las ciencias históricas, la vieja norma de objetividad tenía sentido sólo si el historiador creía que, en su integridad, la historia era o bien un fenómeno cíclico aprehensible como un todo mediante la contemplación (y Vico, siguiendo las teorías de la baja Antigüedad, aún sustenta-

ba esta opinión), o bien que una providencia divina la conducía hacia la salvación de la humanidad, que su plan era un hecho revelado, cuyos comienzos y fines se conocían y, por tanto, también se podía contemplarla como un todo. Sin embargo, ambos conceptos eran muy ajenos a la nueva conciencia que de la historia tenía la época moderna; los dos sólo eran la estructura tradicional en la que las nuevas experiencias se comprimían y de la que había surgido la nueva ciencia. El problema de la objetividad científica, tal como se planteó en el siglo XIX, debía tanto a la autoconcepción histórica errónea y a la confusión filosófica, que se había vuelto difícil reconocer el verdadero tema de discusión, el tema de la imparcialidad, sin duda decisivo no sólo para la «ciencia» de la historia sino también para toda la historiografía, desde la poesía y la narración en adelante.

La imparcialidad, y con ella toda la historiografía verdadera, llegó al mundo cuando Homero decidió cantar la gesta de los troyanos a la vez que la de los aqueos, y proclamar la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles. Esta imparcialidad homérica, de la que se hizo eco Heródoto, quien puso manos a la obra para evitar que «queden sin gloria grandes y maravillosas obras, así de los griegos como de los bárbaros», aún es el tipo de objetividad más alto que conocemos. No sólo deja atrás el interés común en el propio bando y en el propio pueblo que, hasta nuestros días, caracteriza a casi todas las historiografías nacionales, sino que también descarta la alternativa de victoria o derrota —para los modernos una expresión del juicio «objetivo» de la propia historia—, y por ello no puede interferir en lo que se juzgaba digno de alabanza inmortalizadora. Algo más tarde, y expresado con magnificencia por Tucídides, aparece en la historiografía griega, para contribuir a la objetividad histórica, otro elemento poderoso, que sólo pudo llegar a primer plano después de la larga experiencia de la vida en la *pólis*, configurada, hasta un límite increíblemente amplio, por un conjunto de ciudadanos que hablaban unos con otros. En esta conversación incansante, los griegos descubrieron que nuestro mundo común se ve siempre desde un número infinito de posiciones diferentes, a las que corresponden los más diversos puntos de vista. En un flujo de argumentos totalmente ina-

gotable, como los que presentaban los sofistas a los atenienses, el ciudadano griego aprendió a intercambiar sus propios puntos de vista, su propia «opinión» —la forma en que el mundo se le aparecía y mostraba (δοκεῖ μοι, «me parece»), de donde proviene δόξα, «opinión»— con los de sus conciudadanos. Los griegos aprendieron a *comprender*, no a comprenderse como individuos sino a mirar al mismo mundo desde la posición del otro, a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos. Los discursos en que Tucídides articula las posiciones y los intereses de los partidos enfrentados aún son un testimonio vivo del grado extraordinario de esta objetividad.

Lo que oscureció la discusión moderna sobre la objetividad en las ciencias históricas, y evitó que alguna vez se tocasen los asuntos fundamentales implicados, parece ser el hecho de que ninguna de las condiciones de la imparcialidad homérica ni de la objetividad de Tucídides están presentes en la época moderna. La imparcialidad homérica descansaba en la aceptación de que las grandes cosas son evidentes por sí mismas, brillan por sí mismas; de que el poeta (el historiador, más adelante) sólo tiene de conservar esa gloria de las cosas, que en sí es fútil y que él destruiría, en lugar de conservarla, si se olvidara de la gloria que le correspondió a Héctor. Durante su breve existencia, los grandes hechos y las grandes palabras eran, en su grandeza, tan reales como una piedra o una casa y, por consiguiente, todas las personas los veían y los oían. La grandeza se reconocía con facilidad como aquella que por sí misma aspiraba a la inmortalidad, es decir, hablando en términos negativos, como un desdén heroico por todo lo que simplemente viene y va, por toda vida individual, incluida la propia. Este sentido de grandeza tal vez no podía sobrevivir intacto en el cristianismo, por la simple razón de que, según las enseñanzas cristianas, la relación entre vida y mundo es el opuesto exacto a la que hubo en la Antigüedad griega y latina: en el cristianismo, ni el mundo ni el ciclo recurrente de la vida es inmortal, sólo el ser vivo aislado; el mundo es el que pasa, los hombres vivirán eternamente. Esta inversión cristiana se basó, a su vez, en las muy distintas enseñanzas de los hebreos, que siempre sostuvieron que la vida en sí misma es sagrada, más sagrada que cualquier otra

cosa en el mundo, y que el hombre es el ser supremo sobre la tierra.

Conectado con esta íntima convicción del carácter sacro de la vida como tal, que se ha mantenido entre nosotros aun después de que la seguridad de la fe cristiana en la vida posterior a la muerte se diluyera, está el énfasis en la importancia total del interés personal, todavía tan prominentemente en toda la filosofía política moderna. En nuestro contexto esto significa que el tipo de objetividad practicada por Tucídides, por muy admirable que sea, ya no tiene ningún fundamento en la vida política real. Al hacer de la vida nuestra preocupación primera y principal, no hemos dejado espacio para una actividad basada en el desdén del interés por la propia vida. El desinterés todavía puede ser una virtud religiosa o moral; pero apenas si podría ser una virtud política. En estas condiciones, la objetividad perdió su validación por la experiencia, se divorció de la vida real y se convirtió en el asunto académico «sin vida» que Droysen denunciaba, con razón, como eunuco.

Además, el nacimiento del concepto moderno de la historia no sólo coincidía con la época moderna, sino que también estaba poderosamente estimulado por la duda que esa era tuvo acerca de la realidad de un mundo exterior «objetivamente» dado a la percepción humana como un objeto no cambiante ni cambiable. En nuestro contexto, la consecuencia más importante de esta duda fue el énfasis en la sensación misma como algo más «real» que el objeto «sentido» y, de todos modos, el único campo seguro de la experiencia. Contra esta subjetivización, que no es más que un aspecto del aún creciente mundo de la alienación del hombre en la época moderna, no se podía aducir ningún juicio: todos se reducían al campo de las sensaciones y terminaban en el nivel sensorial más bajo de todos, el del gusto. Nuestro vocabulario es una muestra elocuente de esta degradación. Todos los juicios no inspirados en el principio moral (del que se piensa que es algo anticuado), o no dictados por algún interés personal, se consideran asuntos de «gusto», pero de un modo bien distinto al que se alude al decir que la preferencia por la sopa de almejas o por la de guisantes es una cuestión de gustos. Esta convicción, a pesar de la vulgaridad de sus defensores en el campo teórico, perturbó la conciencia del historia-

dor mucho más profundamente porque, en el espíritu general de la época moderna, tiene raíces mucho más profundas que las presuntamente superiores normas científicas de sus colegas, los científicos.

Por desdicha, está en la naturaleza misma de las disputas académicas el hecho de que los problemas metodológicos empañen cuestiones mucho más fundamentales. En cuanto al concepto moderno de historia, el hecho fundamental es que surgió en los mismos siglos *xvi* y *xvii*, que introdujeron el descomunal desarrollo de las ciencias naturales. Entre las características de esa época, aún vivas y presentes en nuestro propio mundo, la principal es la alienación del hombre respecto del mundo, ya mencionada y tan difícil de percibir como la condición básica de toda nuestra vida, porque fuera de ella y, en parte al menos, fuera de su desesperación, surgió la tremenda estructura del artificio humano en que hoy habitamos, en cuyo marco incluso descubrimos el medio de destruirlo, junto con todas las cosas que hay en la tierra no hechas por el hombre.

Esta alienación ante el mundo tiene la formulación más breve y concisa jamás conocida en la famosa frase de Descartes «*de omnibus dubitandum est*» porque esta norma significa algo por completo distinto del escepticismo inherente a la duda interna de todo pensamiento verdadero. Descartes llegó a esa idea porque los por entonces recientes descubrimientos de las ciencias naturales lo habían convencido de que el hombre, en su búsqueda de la verdad y del conocimiento, no puede fiarse ni de la evidencia que dan los sentidos, ni de la «verdad innata» de la mente, ni de la «luz interior de la razón». Desde entonces, desconfiar de las capacidades humanas fue una de las condiciones más elementales de la época y del mundo modernos; pero la desconfianza no surgió, como habitualmente se supone, de una repentina y misteriosa disminución de la fe en Dios, y su causa originalmente no fue siquiera una sospecha que afectara a la razón como tal. Su origen fue, simplemente, la muy justificada pérdida de confianza en la capacidad de los sentidos para revelar la verdad. La realidad ya no se mostró como un fenómeno exterior a la percepción humana, sino que se deslizó, por decirlo así, hacia la percepción de la sensación misma. Resultó entonces que sin fiarse de los sentidos, sin te-

ner fe en Dios ni en la razón, ya no había certidumbre, porque la revelación de la verdad divina y de la racional se entendieron, siempre, como algo ajustado a la simplicidad inspiradora de temor reverente de la relación del hombre con el mundo: abro mis ojos y tengo visión, escucho y oigo el sonido, muevo mi cuerpo y palpo la tangibilidad del mundo. Si empezamos por dudar de la veracidad y fiabilidad de esta relación, por supuesto no excluyente de los errores ni las ilusiones sino, por el contrario, concebida como la condición de su exactitud final, ninguna de las tradicionales metáforas que señalan la verdad suprasensorial —ya se trate de los ojos de la mente que pueden ver el firmamento de las ideas o de la voz de la conciencia oída por el corazón humano— puede ya transmitir su significado.

La experiencia fundamental que cimenta la duda cartesiana fue el descubrimiento de que la tierra gira en torno al sol, algo opuesto a la experiencia directa. La época moderna empezó cuando el hombre, con la ayuda del telescopio, volvió sus ojos corporales hacia el universo, sobre el que había especulado durante largo tiempo —viendo con los ojos de la mente, oyendo con los oídos del corazón y guiado por la luz interna de la razón—, y supo que sus sentidos no eran adecuados para captar el universo, que su experiencia cotidiana, lejos de ser capaz de constituir el modelo para la percepción de la verdad y la adquisición del conocimiento, era una fuente continua de error y engaño. Después de este engaño —cuya enormidad apenas si podemos comprender, porque pasaron siglos antes de que su impacto se sintiera en todas partes y no sólo en el restringido círculo de estudiosos y filósofos—, las sospechas empezaron a acosar al hombre moderno desde todas partes. Pero su consecuencia más inmediata fue el ascenso espectacular de las ciencias naturales, que por largo tiempo se mostraron liberadas por el descubrimiento de que nuestros sentidos por sí mismos no decían la verdad. De aquí en adelante, seguras de la falta de fiabilidad de las sensaciones y de la consiguiente insuficiencia de la mera observación, las ciencias naturales se volvieron hacia la experimentación que, por directa interferencia en la naturaleza, aseguraba un desarrollo cuyo avance, desde entonces, se mostró como algo al parecer ilimitado.

Descartes se convirtió en el padre de la filosofía moderna,

porque generalizó la experiencia tanto de las precedentes como de su propia generación, la desarrolló en un nuevo método de pensamiento y así llegó a ser el primer pensador entrenado por completo en esa «escuela de la sospecha» que, según Nietzsche, constituye la filosofía moderna. La suspicacia respecto de los sentidos se mantuvo como el núcleo del orgullo científico hasta que, en nuestra época, se transformó en una fuente de inquietud. El problema es que «encontramos el comportamiento de la naturaleza tan distinto de lo que observamos en los cuerpos visibles y palpables de nuestro entorno, que ningún modelo configurado según nuestras experiencias a gran escala puede ser "verdadero" jamás»; en este punto, la conexión indisoluble entre nuestro pensamiento y nuestra percepción sensorial se cobra su venganza, porque un modelo que no tomase en cuenta para nada la experiencia sensorial y, por tanto, fuera completamente adecuado a la naturaleza en el experimento, no sólo es «prácticamente inaccesible sino además impensable».<sup>16</sup> En otras palabras, el problema no es que el universo físico moderno no se pueda visualizar, porque este tema está implícito en la afirmación de que la naturaleza no se revela a los sentidos humanos; la inquietud comienza cuando la naturaleza resulta ser inconcebible, es decir, impensable aun en términos de razonamiento puro.

La dependencia del pensamiento moderno respecto a los descubrimientos objetivos de las ciencias naturales se muestra con la máxima claridad en el siglo xvii. No siempre se la admitió tan prestamente como lo hizo Hobbes, quien atribuyó su filosofía de forma exclusiva a los resultados de la obra de Copérnico y Galileo, Kepler, Gassendi y Mersenne, y denunció toda la filosofía pasada como un sin sentido, con una violencia igualada quizá sólo por el desprecio de Lutero hacia los *stulti philosophi*. No se necesita el extremismo radical de la conclusión de Hobbes, ni la de que el hombre debe ser malvado por naturaleza, sino la de que una distinción entre lo malo y lo bueno no tiene sentido y la de que la razón, lejos de ser una luz interior que desvela la verdad, es una simple «facultad de contar con las consecuencias»; la sospecha básica de que la experiencia terrena del hombre presenta una caricatura de la verdad no está menos presente en el temor cartesiano de que un espíritu maligno pueda dominar el mundo y apartar para siem-

pre la verdad de la razón de un ser tan manifiestamente sujeto a error. En su forma más inofensiva, esa sospecha empapa el empirismo inglés, para el que la significación de lo sensible dado se disuelve en los datos de la percepción sensorial y sólo manifiesta su sentido a través del hábito y las experiencias repetidas, de modo que, en un subjetivismo extremo, el hombre por último queda prisionero en un no-mundo de sensaciones sin significado, que ninguna realidad ni verdad pueden penetrar. En apariencia, el empirismo no es más que una reivindicación de los sentidos; en la realidad, descansa sobre la aceptación de que sólo el análisis basado en el sentido común puede darles validez y siempre comienza con una declaración de desconfianza en la capacidad sensorial para revelar la verdad o la realidad. En realidad, el puritanismo y el empirismo son sólo las dos caras de una misma moneda. La misma sospecha fundamental inspiraría en Kant, por fin, el gigantesco esfuerzo de volver a examinar las facultades humanas de tal modo que la cuestión de una *Ding an sich*, de una facultad empírica de revelar la verdad, en un sentido absoluto, pudiera quedar en suspenso.

De consecuencia mucho más inmediata para nuestro concepto de la historia fue la versión positiva del subjetivismo que surgía del mismo dilema: aunque parece que el hombre es incapaz de reconocer el mundo dado que no hizo él mismo, no obstante es capaz de saber al menos qué es lo hecho por él mismo. Esta actitud pragmática ya es la razón enteramente articulada por la que Vico volvió su atención hacia la historia, por lo que se convirtió en uno de los padres de la moderna conciencia histórica. Vico dijo: «*Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus.*»<sup>17</sup> («Podemos demostrar los asuntos matemáticos porque nosotros mismos los hacemos; para probar los físicos, tendríamos que hacerlos.») Vico se volvió hacia la esfera de la historia sólo porque aún creía imposible «fabricar la naturaleza». Ninguna consideración de las denominadas humanistas inspiró su apartamiento de la naturaleza, sino tan sólo la creencia de que la historia es «fabricada» por los hombres tal como la naturaleza es «fabricada» por Dios; es decir que los hombres, creadores de la historia, pueden conocer la verdad histórica, pero la verdad física está reservada para el Creador del universo.

A menudo se ha afirmado que la ciencia moderna nació cuando la atención se desplazó del «qué» a la investigación del «cómo». Este desplazamiento del énfasis es casi rutinario, si se asume que el hombre puede conocer sólo lo que él mismo hace, en la medida en que asumir esto a su vez implique que yo «conozco» algo cuando comprendo cómo ha llegado a ser. Por el mismo motivo, y por las mismas razones, el énfasis se desplazó del interés en las cosas al interés en los procesos, de los que las cosas pronto se convertirían en subproductos casi accidentales. Vico perdió interés en la naturaleza, porque consideró que, para comprender el misterio de la Creación, habría sido necesario entender el proceso creativo, mientras que en todas las épocas anteriores se dio por sentado que se podía comprender muy bien el universo sin siquiera saber cómo lo había creado Dios, o, en la versión griega, cómo habían adquirido su ser las cosas que existen por sí mismas. Desde el siglo XVII, la preocupación principal de toda investigación científica, natural o histórica, se centró en los procesos; pero sólo la tecnología moderna (y no la ciencia pura, por muy desarrollada que estuviese), que comenzó sustituyendo procesos mecánicos mediante actividades humanas —mano de obra y trabajo— y terminó iniciando nuevos procesos naturales, habría sido por entero adecuada al ideal de conocimiento de Vico quien, aunque es para muchos el padre de la historia moderna, difícilmente se habría entregado a ella en las condiciones modernas. Más bien se habría vuelto hacia la tecnología, porque nuestra tecnología, por cierto, hace lo que Vico pensó que hacía la acción divina en el reino de la naturaleza y la acción humana en el de la historia.

En la época moderna, la historia emergía como algo distinto de lo que antes había sido. Ya no se componía de las proezas y sufrimientos de los hombres y ya no narraba los hechos que afectaban a las vidas humanas, sino que se convirtió en un proceso realizado por el hombre, el único proceso envolvente de la totalidad que debía su existencia exclusivamente a la raza humana. Hoy, esta cualidad que diferenció a historia y naturaleza es también cosa del pasado, porque sabemos que, aunque no podemos «fabricar» naturaleza en el sentido de la creación, somos muy capaces de iniciar un proceso natural nuevo y que,

por tanto, en un sentido «fabricamos naturaleza» en la medida en que «fabricamos historia». Es verdad que llegamos a este punto sólo con los descubrimientos nucleares, cuando las fuerzas naturales están sueltas, desencadenadas, por decirlo así, y se producen procesos naturales que jamás habrían existido sin la directa interferencia de la acción del hombre. Este estadio va mucho más allá no sólo de la época premoderna, cuando se usaron el viento y el agua para sustituir y multiplicar las fuerzas humanas, sino también de la era industrial, con su máquina de vapor y su motor de combustión interna, cuando las fuerzas naturales se imitaron y usaron como medios de producción fabricados por el hombre.

La declinación contemporánea del interés en las humanidades, y sobre todo en el estudio de la historia, al parecer inevitable en todos los países muy modernizados, concuerda con los primeros impulsos que llevaron hasta la moderna ciencia histórica. Lo que hoy está definitivamente fuera de lugar es la resignación que condujo a Vico al estudio de la historia. Podemos hacer en el reino físico natural lo que pensábamos que sólo podíamos hacer en el reino de la historia. Hemos empezado a actuar en la naturaleza tal como lo hacíamos en la historia. Si se trata de una mera cuestión de procesos, se ha visto que el hombre es capaz de iniciar procesos naturales que no se producirían sin intervención humana, tal como es capaz de iniciar algo nuevo en la esfera de los asuntos humanos.

Desde principios del siglo XX, la tecnología se muestra como el campo de encuentro de las ciencias naturales y la de la historia, y aun cuando casi no se ha hecho un solo gran descubrimiento científico con finalidades pragmáticas, técnicas o prácticas (el pragmatismo, en el sentido vulgar del término, queda refutado por el registro objetivo del desarrollo científico), ese efecto final está en acuerdo perfecto con las metas inherentes a la ciencia moderna. Las ciencias sociales, comparativamente nuevas, que con tanta rapidez pasaron a ser a la historia lo que la tecnología resultó ser a la física, pueden usar la experimentación de un modo mucho más tosco y menos fidedigno que las ciencias naturales, pero el método es el mismo: también prescriben condiciones, condiciones para el comportamiento humano, así como la física prescribe condiciones

para los procesos naturales. Si su vocabulario es repulivo y su esperanza de cerrar la presunta brecha entre nuestro dominio científico de la naturaleza y nuestra deplorada impotencia para «gestionar» los asuntos humanos, a través de una ciencia de ingeniería de las relaciones humanas, suena aterradora, es sólo porque han decidido tratar al hombre como un ser absolutamente natural cuyo proceso de vida puede manipularse del mismo modo que todos los demás procesos.

Sin embargo, en este contexto es importante tener conciencia de la distinción decisiva que hay entre el mundo tecnológico en el que vivimos, o quizá comenzamos a vivir, y el mundo mecanizado que surgió de la Revolución Industrial. Esta distinción corresponde en esencia a la que hay entre acción y fabricación. La industrialización aún consistía, sobre todo, en la mecanización de los procesos de trabajo, la mejora en la fabricación de objetos, y la actitud del hombre ante la naturaleza todavía seguía siendo la del *homo faber*, para quien la naturaleza da la materia de la que surgió el artificio humano. No obstante, el mundo al que hemos venido a vivir está determinado por las acciones del hombre sobre la naturaleza, por las que se crean procesos naturales y se los dirige hacia lo artificial, y el reino de los asuntos humanos, mucho más que por la construcción y la preservación del artificio humano como una entidad de relativo valor permanente.

La fabricación se distingue de la acción por su comienzo definido y su fin predecible: termina con un producto elaborado, que no sólo sobrevive a la actividad de la producción sino que también, de inmediato, tiene una especie de «vida» propia. Por el contrario, la acción, como los griegos lo descubrieran, es en sí y por sí misma absolutamente fútil: jamás deja detrás un producto final. Si tiene alguna consecuencia, en principio será una nueva cadena interminable de acontecimientos cuya consecuencia eventual, el agente, es totalmente incapaz de conocer o controlar con anticipación. Lo máximo que puede es hacer que las cosas vayan en determinada dirección, e incluso nunca está seguro de ello. Ninguna de esas características está presente en la fabricación. Comparado con la futilidad y fragilidad de la acción humana, el mundo generado por la fabricación tiene una permanencia perdurable y una solidez tremenda. Sólo en la medida en que el producto elaborado se incorpora al

mundo humano, donde su uso y su «historia» eventual no se pueden predecir por entero, la fabricación a su vez inicia un proceso cuya salida no se puede prever por completo y, por tanto, está más allá del control de su ejecutor. Esto significa sólo que el hombre nunca es exclusivamente *homo faber*, que aun el fabricante sigue siendo a la vez un ser de acción, que empieza el proceso vaya donde vaya y haga lo que haga.

Hasta nuestra propia época, la acción humana con sus procesos debidos a la mano del hombre estuvo confinada al mundo humano, en tanto que la preocupación primordial del hombre respecto de la naturaleza era usar sus materiales para la fabricación, para construir artificios humanos y defenderlos de la fuerza abrumadora de los elementos. En el momento en que empezamos a generar nuestros propios procesos naturales —y la fisión nuclear es, precisamente, un proceso natural debido al hombre—, no sólo aumentamos nuestro poder sobre la naturaleza, o nos volvimos más agresivos en nuestro trato con las fuerzas terrestres existentes, sino que también por primera vez llevamos la naturaleza al mundo humano como tal y borramos las fronteras defensivas entre los elementos naturales y el artificio humano, que restringieron a todas las civilizaciones previas.<sup>18</sup>

Los peligros de esta acción sobre la naturaleza son evidentes, si consideramos que las antes mencionadas características de la acción humana son parte y segmento de la condición humana. El carácter impredecible no es una falta de previsión, y ninguna ingeniería de los asuntos humanos podrá eliminarlo, así como ningún entrenamiento en materia de prudencia puede llevar a la sabiduría de saber lo que uno hace. Sólo el condicionamiento total, es decir, la abolición total de la acción, puede traer la esperanza de enfrentarse con lo impredecible. Pero incluso el carácter predecible del comportamiento humano al que puede llevar el terror político durante lapsos relativamente largos no está en condiciones de cambiar la esencia misma de los asuntos humanos de una vez para siempre, porque no tiene seguridad sobre su propio futuro. La acción humana, como todos los fenómenos estrictamente políticos, está ligada a la pluralidad humana, que es una de las condiciones fundamentales de la vida de los hombres, hasta el punto en que des-

cansa sobre el hecho del nacimiento, por el que el mundo humano se ve invadido sin cesar por extraños, recién llegados cuyas acciones y reacciones no pueden prever los que ya están en él y van a dejarlo al cabo de poco tiempo. Por lo tanto, si al iniciar los procesos naturales empezamos a actuar *sobre* la naturaleza, hemos comenzado a proyectar nuestro propio carácter impredecible a ese reino al que creíamos regido por leyes inexorables. La «ley de hierro» de la historia siempre fue sólo una metáfora tomada en préstamo a la naturaleza; y el hecho es que esta metáfora ya no nos convence, porque hemos comprobado que la ciencia natural de ningún modo puede estar segura de que haya un dominio inalterable de la ley sobre lo natural cuando hombres, científicos y técnicos, o simples realizadores del artificio humano, se deciden a interferir y ya no dejan a la naturaleza librada a sí misma.

La tecnología, el terreno sobre el que los dos reinos, historia y naturaleza, se han encontrado e interpenetrado en nuestro tiempo, vuelve a señalar la conexión entre los conceptos de naturaleza e historia tal como aparecieron con el surgimiento de la época moderna en los siglos XVI y XVII. La conexión descansa en el concepto de proceso: ambas implican que pensamos y consideramos todo en términos de procesos, y no nos preocupan las entidades singulares o los acontecimientos individuales y sus causas separadas especiales. Las palabras clave de la historiografía —«desarrollo» y «progreso»— fueron también, en el siglo XIX, las palabras clave de las, por entonces, nuevas ramas de la ciencia natural, sobre todo la biología y la geología, una referida a la vida animal y la otra incluso a la materia inorgánica en términos de procesos históricos. La tecnología, en el sentido moderno, estuvo precedida por las diversas ciencias de la historia natural, la historia de la vida biológica, de la tierra, del universo. Antes de que la disputa entre las ciencias naturales e históricas preocupara al mundo de los estudiosos hasta el punto de confundir los temas fundamentales, tuvo lugar un ajuste mutuo de terminología de las dos ramas de la investigación científica.

Nada parece más adecuado para disipar esa confusión que los últimos avances en las ciencias naturales, porque nos han devuelto al origen común de la naturaleza y de la historia en la épo-

ca moderna, y demuestran que su común denominador es el concepto de proceso, tal como el común denominador de la naturaleza y la historia, en la Antigüedad, es el concepto de inmortalidad. Pero la experiencia que subyace en la idea de proceso de la época moderna, a diferencia de la experiencia que subyace en la antigua idea de inmortalidad, no es en primera instancia una experiencia que el hombre haga en el mundo que lo rodea; por el contrario, surge de la desesperación ante la posibilidad de experimentar y conocer adecuadamente todo lo que es dado al hombre y no hecho por él. Contra esa desesperación, el hombre moderno apeló a la potencia total de sus propias capacidades; sin esperanza de hallar la verdad a través de la mera contemplación, empezó a poner a prueba su capacidad para la acción y, al hacerlo así, no pudo evitar la comprobación de que, cada vez que el hombre actúa, inicia procesos. La idea de proceso no denota una cualidad objetiva de la historia o de la naturaleza: es el resultado inevitable de la acción humana. El primer resultado de la acción de los hombres sobre la historia es que la historia se convierte en un proceso, y el argumento más convincente para que el hombre actúe en la naturaleza mediante una investigación científica es que hoy, siguiendo la formulación de Whitehead, «la naturaleza es un proceso».

Es bastante peligroso actuar en la naturaleza, llevar la humana índole impredecible a un campo en el que nos enfrentamos con las fuerzas elementales que, tal vez, jamás podremos controlar con seguridad. Aún más peligroso sería ignorar que, por primera vez en nuestra historia, la capacidad humana para la acción ha comenzado a dominar a todas las otras, a la capacidad de asombro y pensamiento en la contemplación, no menos que a las capacidades del *homo faber* y del *animal laborans* humano. Esto, desde luego, no significa que de ahora en adelante los hombres ya no serán capaces de fabricar cosas, pensar o trabajar. No son las capacidades del hombre, sino la constelación que ordena sus mutuas relaciones lo que puede cambiar, y lo hace, históricamente. Tales cambios pueden observarse mejor en las variables autointerpretaciones del hombre a través de la historia, que, aunque sean muy poco importantes para el «qué» último de la naturaleza humana, con todo, son los testimonios más breves y sucintos del espíritu de épocas enteras.

Así, hablando esquemáticamente, la Antigüedad griega clásica consideró que la forma más elevada de vida humana era la que se vivía en la *pólis* y que la capacidad humana suprema era el lenguaje, ζῶον πολιτικόν y ζῶον λόγον ἔχον, según la famosa doble definición de Aristóteles; Roma y la filosofía medieval definieron al hombre como el *animal rationale*; en las etapas iniciales de la época moderna se pensó que el hombre era, sobre todo, *homo faber* hasta que, en el siglo XIX, se interpretó que el hombre es un *animal laborans*, cuyo metabolismo con la naturaleza podía rendir la productividad más alta de la que es capaz la vida humana. Con los antecedentes de estas definiciones esquemáticas, resultaría adecuado que el mundo en que estamos viviendo definiera al hombre como un ser capaz de acción, porque esta capacidad se convirtió, al parecer, en el centro de todas las otras capacidades humanas.

Está fuera de duda que la capacidad de actuar es la más peligrosa de todas las habilidades y posibilidades humanas, y también está fuera de duda que los riesgos creados por el hombre a los que la humanidad se enfrenta hoy nunca se enfrentaron antes. Consideraciones como éstas no pretenden dar soluciones ni consejo. En el mejor de los casos, podrían estimular una reflexión continua y estricta sobre la naturaleza y las posibilidades intrínsecas de la acción, que nunca antes reveló su grandeza y su peligrosidad tan abiertamente.

## 2. HISTORIA E INMORTALIDAD TERRENA

El concepto moderno de proceso, que penetra por igual la historia y la naturaleza, separa la época moderna del pasado con mayor profundidad que cualquier otra idea por sí sola. Para nuestro modo de pensar moderno, nada es significativo en y por sí mismo, ni siquiera la historia o la naturaleza tomadas cada una como un todo, y tampoco lo son los sucesos particulares en el campo físico ni los hechos históricos específicos. Hay una monstruosidad fatal en este estado de cosas. Los procesos invisibles han invadido todas las cosas concretas, toda entidad individual que sea visible para nosotros, reduciéndolas

a funciones de un proceso general. La enormidad de este cambio puede escapárse nos, si permitimos que nos engañen generalizaciones como el desencanto del mundo o la alienación del hombre, generalizaciones que a menudo implican una idea romántica del pasado. Lo que implica el concepto de proceso es que lo concreto y lo general, la cosa o hecho singular y el significado universal, son concomitantes. El proceso, que por sí solo da sentido a lo que lo lleve adelante, ha adquirido así un monopolio de universalidad y significado.

Sin duda, nada diferencia con mayor agudeza los conceptos moderno y antiguo de historia, porque esta diferenciación no depende de que la Antigüedad tuviera o no un concepto de la historia del mundo o una idea general de la humanidad. Mucho más importante es que la historiografía griega y romana, por muy distintas que sean entre sí, dan por sentado que la significación o, como dirían los romanos, la lección de cada hecho, hazaña o acontecimiento se revela en y por sí misma. Es evidente que esto no excluye ni la causalidad ni el contexto en que algo ocurre; los antiguos tuvieron de ello tanta conciencia como nosotros. Pero la causalidad y el contexto se veían a la luz que el mismo hecho brindaba, iluminando un segmento específico de los asuntos humanos; no se veían como dueños de una existencia independiente de la que el hecho sería la única expresión más o menos accidental, aunque adecuada. Toda acción o acontecimiento contenía y desvelaba su parte de significado «general» dentro de los límites de su forma individual y no necesitaba un proceso de desarrollo y absorción para volverse significativa. Heródoto quería «decir lo que existe» (λέγειν τὰ ἔόντα) porque la palabra y la escritura fijan lo fútil y perecedero, «fabrican una memoria» de ello, en el giro griego: μνήμη ποιῆσθαι; no obstante, jamás habría dudado de que cada cosa que existe o existió lleva en sí su significado y sólo necesita de la palabra para ponerlo de manifiesto (λόγους δηλοῦν, «manifestar con palabras»), para la «exposición pública de los grandes hechos», ἀπόδειξις ἔργων μεγάλων. El flujo de esta narración es lo bastante amplio como para dejar espacio a muchos relatos, pero nada en él indica que lo general confiere un alcance y una significación a lo particular.

Este desplazamiento del énfasis convierte en insustancial la

determinación de si la poesía y la historiografía griegas vieron en el significado de un acontecimiento cierta grandeza sobresaliente que justificase el recuerdo por parte de la posteridad, o si los romanos concibieron la historia como un almacén de ejemplos tomados del comportamiento político real para demostrar qué demandaban de cada generación las tradiciones, la autoridad de los antepasados, y qué había acumulado el pasado para beneficio del presente. Nuestra noción de proceso histórico se impone a ambos conceptos, confiando a la simple secuencia temporal una importancia y dignidad que jamás tuvo antes.

Por este énfasis moderno en el tiempo y en la secuencia temporal, a menudo se ha sostenido que el origen de nuestra conciencia histórica se funda en la tradición judeocristiana, con su concepto temporal rectilíneo y su idea de una providencia divina que otorga al conjunto del tiempo histórico del hombre la unidad de un plan de salvación; una idea que, sin duda, contrasta con la insistencia en los hechos y acontecimientos individuales de la Antigüedad clásica tanto como con las especulaciones sobre los ciclos temporales de la Baja Antigüedad. Muchos testimonios se citan para apoyar la tesis de que la conciencia histórica moderna tiene un origen religioso cristiano y nació de la secularización de categorías originalmente teológicas. Solo nuestra tradición religiosa, se ha dicho, sabe de un comienzo y, en la versión cristiana, de un fin del mundo; si la vida humana sobre la tierra obedece a un plan de salvación, su mera secuencia tiene que contener una significación independiente de todos los sucesos singulares y trascendente a ellos. Por tanto, continúa esta argumentación, una «visión general bien definida de la historia del mundo» no apareció antes del cristianismo, y la primera filosofía de la historia está en la agustiniana *De Civitate Dei*. Y es verdad que en Agustín encontramos la noción de que la historia misma, es decir, la que tiene significado y sentido, se puede separar de los hechos históricos singulares relatados en la narración cronológica. Agustín dice explícitamente que, aunque las instituciones pasadas de los hombres se relatan en la narración histórica, la historia misma no se debe contar entre las instituciones humanas.<sup>19</sup>

Sin embargo, esta similitud entre el concepto cristiano y el moderno de la historia es engañosa; se funda en una compara-

ción con las especulaciones de la Baja Antigüedad acerca del carácter cíclico de la historia, y pasa por alto los conceptos de historia griego y romano clásicos. La comparación se basa en que el propio Agustín, al refutar las especulaciones paganas sobre el tiempo, tenía presentes las teorías cíclicas sobre el tiempo corrientes en su época, las que ningún cristiano podía aceptar por el absoluto carácter único de la vida y muerte de Cristo sobre la tierra: «Una vez murió Cristo por nuestros pecados; tras volver de la muerte, ya no morirá nunca más.»<sup>20</sup> Lo que los intérpretes modernos suelen olvidar es que Agustín proclamó el carácter único de este hecho, que suena tan familiar a nuestros oídos, sólo para este único hecho, el acontecimiento supremo de la historia humana, cuando la eternidad, por decirlo así, irrumpió en el curso de la mortalidad terrena; Agustín no reivindicó —como lo hacemos nosotros— ese carácter único para los acontecimientos seculares comunes. El simple hecho de que el problema de la historia no surgiera en el pensamiento cristiano antes de Agustín tendría que hacernos dudar de su origen cristiano, y más aún porque, en términos de la propia filosofía y teología agustiniana, surgió de un accidente. La caída de Roma, de la que fue testigo, tuvo para cristianos y paganos por igual un valor decisivo, y Agustín dedicó trece años de su vida a refutar esa creencia. La cuestión, tal como la veía él, era que ningún acontecimiento meramente secular podía ni debía tener importancia capital para el hombre. Su falta de interés en lo que llamamos historia era tan grande que dedicó un solo libro de su *Civitas Dei* a los hechos seculares; además, cuando encargó a su discípulo Orosio que escribiera una «historia del mundo», sólo pensaba en una «verdad recopilación de los males del mundo».<sup>21</sup>

La actitud de Agustín ante la historia secular no es, en esencia, distinta de la de los romanos, aunque está invertido el acento: la historia sigue siendo un almacén de ejemplos y la localización de los acontecimientos en el tiempo dentro del curso histórico secular sigue careciendo de importancia. La historia secular se repite y la única narración en la que se producen acontecimientos singulares e irrepetibles empieza con Adán y termina con el nacimiento y muerte de Cristo. Desde entonces, los poderes seculares surgen y caen como en el pasado, y lo se-

guirán haciendo hasta el fin del mundo, pero ninguna verdad fundamentalmente nueva volverá a revelarse a través de esos sucesos mundanales a los que, se supone, los cristianos no han de adjudicar una significación particular. En cualquier filosofía cristiana de verdad, el hombre es un «peregrino sobre la tierra» y este hecho por sí solo la separa de nuestra propia conciencia histórica. Para un cristiano, como para un romano, la significación de los acontecimientos seculares estriba en que tengan el carácter de ejemplos que se pueden repetir, de modo que la acción puede seguir ciertos esquemas normalizados. (Esto, incidentalmente, está también muy alejado de la idea griega de proeza, relatada por poetas e historiadores, que sirve como una especie de patrón para medir las capacidades de grandeza propias. La diferencia entre el respeto fiel a un ejemplo reconocido y el intento personal de medirse con él es la diferencia entre la moral romanocristiana y lo que se llamó espíritu agonal griego, que no sabía de consideraciones «morales» sino sólo de un *ἀριστεύειν*, un esfuerzo incesante para ser siempre el mejor de todos.) Por otra parte, para nosotros la historia se funda y desploma sobre la consideración de que el proceso, en su misma secularidad, nos relata una anécdota propia y que, hablando de manera estricta, no pueden producirse las repeticiones.

Más ajena aún al concepto moderno de la historia es la idea cristiana de que la humanidad tiene un comienzo y un fin, de que el mundo fue creado en un momento determinado y por fin desaparecerá, como todas las cosas temporales. La conciencia histórica no surgió cuando, en la Edad Media, los judíos tomaron la creación del mundo como el punto de partida de la enumeración cronológica; tampoco nació cuando Dionisio el Exíguo empezó a contar el tiempo desde el nacimiento de Cristo. Conocemos esquemas similares de cronología de la civilización oriental, y el calendario cristiano imitó la práctica romana de contar el tiempo desde el año de la fundación de Roma. El cómputo moderno de las fechas históricas establece un contraste rígido, tras su introducción tardía (fines del siglo xviii), tomando el nacimiento de Cristo como punto de referencia desde el que se cuenta el tiempo tanto hacia atrás como hacia delante. Esta reforma cronológica se presenta en los manuales como una simple mejora técnica, necesaria en términos erudi-

tos para facilitar la fijación exacta de fechas en la historia antigua, sin hacer referencia a una multitud de distintas formas de calcular el tiempo. En épocas más recientes, Hegel inspiró una interpretación que ve en el sistema moderno de datación una verdadera cronología cristiana, porque en la actualidad el nacimiento de Cristo parece haberse convertido en el punto de referencia de la historia mundial.<sup>22</sup>

Ninguna de estas explicaciones es satisfactoria. Las reformas cronológicas con fines eruditos se produjeron varias veces en el pasado, sin que se las aceptara en la vida diaria, precisamente porque sólo se inventaron por conveniencia académica y no se corresponden con ningún cambio social amplio del concepto del tiempo. En nuestro sistema, lo decisivo no es que el nacimiento de Cristo se vea ahora como el punto de referencia de la historia del mundo, porque se ha reconocido como tal y con gran fuerza hace varios siglos sin ningún efecto similar sobre nuestra cronología; lo decisivo es que ahora, por primera vez, la historia de la humanidad se vuelve a un pasado infinito al que podemos hacer añadidos a voluntad y en el que podemos seguir investigando, ya que se proyecta hacia un futuro infinito. Esta infinitud doble de pasado y de futuro elimina todas las nociones de principio y fin, lo que pone a la humanidad en una potencial inmortalidad terrena. Lo que a primera vista parece una cristianización de la historia del mundo en realidad elimina de la historia secular todas las especulaciones religiosas sobre el tiempo. En cuanto a la historia secular, vivimos en un proceso que no conoce principio ni fin y que no nos permite sustentar expectativas escatológicas. Nada podría ser más ajeno al pensamiento cristiano que ese concepto de una inmortalidad terrena de la humanidad.

El gran impacto de la noción de historia en la conciencia de la época moderna llegó relativamente tarde, no antes del último tercio del siglo xviii, y con relativa prontitud encontró su consumación culminante en la filosofía de Hegel. El concepto central de la metafísica hegeliana es la historia. Esto solo la sitúa en la más total de las oposiciones a las otras metafísicas anteriores que, desde Platón, habían buscado la verdad y la revelación del Ser eterno en todas partes menos en el campo de los

asuntos humanos —τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα—, del que Platón habla con tanto desdén precisamente porque ninguna permanencia hay en él, y por consiguiente, no se puede esperar que desvele la verdad. Pensar, con Hegel, que la verdad reside y se revela a sí misma en el propio proceso temporal es característico de todo el conocimiento histórico moderno, ya se exprese en términos hegelianos o no. El ascenso de las humanidades en el siglo XVIII se inspiró en el mismo sentimiento de la historia y, por tanto, está claramente diferenciado de las restauraciones recurrentes de la Antigüedad, ocurridas en etapas anteriores. Los hombres empezaron a leer, según señaló Meinecke, como nunca antes lo habían hecho. «Leyeron para extraer de la historia la verdad última que podía ofrecer a los que buscan a Dios»; pero ya no se pensaba que esta verdad última estaba en un único libro, fuera la *Biblia* o algún sustituto de ella. Se consideraba que la historia misma era tal libro, el libro «del alma humana en las épocas y los países», como lo definió Herder.<sup>23</sup>

La investigación histórica reciente arrojó mucha luz sobre el período de transición entre la Edad Media y la época moderna, con el resultado de que el comienzo de ésta, que antes se identificó con el Renacimiento, se llegó a remontar hasta el corazón mismo de la Edad Media. Esa gran insistencia en una continuidad ininterrumpida, a pesar de su alto valor, tiene una desventaja, pues, al tratar de cerrar las brechas que separan una cultura religiosa del mundo secular en que vivimos, las evita en lugar de resolverlas, lo que constituye el gran problema del innegable ascenso repentino de lo secular. Si por «secularización» no se entiende más que el ascenso de lo secular y el eclipse concomitante de un mundo trascendente, resultará innegable que la conciencia histórica moderna está íntimamente conectada con esa secularización. Sin embargo, esto no implica de ningún modo la transformación dudosa de las categorías religiosas y trascendentes en finalidades y normas terrenas immanentes, en las que han insistido los historiadores de las ideas en tiempos cercanos. Ante todo, secularización significa simplemente la separación de religión y política, y esto afecta a ambos elementos de una manera fundamental, de modo que nada parece menos probable que esa transformación gradual de las categorías reli-

giosas en conceptos seculares, cuyo establecimiento procuran los defensores de la continuidad sin fisuras. La razón de que hasta cierto punto puedan convencernos está en la naturaleza de las ideas en general, antes que en el período del que tratan; en el momento en que se separa por entero una idea de su base en la experiencia real, no es difícil establecer una conexión entre ella y casi cualquier otra idea. En otras palabras, si consideramos que existe algo así como un reino independiente de ideas puras, todas las nociones y conceptos no pueden sino estar interrelacionados, porque en ese caso todos deben su origen a la misma fuente: una mente humana vista en su subjetividad extrema, jugando para siempre con sus propias imágenes, inalterada por la experiencia y sin relación con el mundo, concebido ya sea como naturaleza o bien como historia.

Sin embargo, si por secularización entendemos un hecho que se puede fechar en el tiempo histórico y no un cambio de ideas, entonces la cuestión no es si la «destreza de la razón» hegeliana era una secularización de la providencia divina o si la sociedad sin clases de Marx representa una secularización de la Era Mesíasica. El hecho es que se produjo la separación de Iglesia y Estado y que así se eliminó la religión de la vida pública, con lo que desaparecieron todas las sanciones religiosas de la política, y así la religión perdió ese elemento político adquirido en los siglos en que la Iglesia católica romana se comportó como la heredera del Imperio romano. (No se deduce que esta separación convirtiera a la religión en un «asunto privado» por completo. Este tipo de carácter privado en la religión surge cuando un régimen tiránico prohíbe el funcionamiento público de las iglesias, niega al creyente el espacio público en el que puede reunirse con otros y ser visto por ellos. El dominio público secular, o la esfera política, para decirlo con precisión, abarca y da espacio a la esfera religiosa pública. Un creyente puede ser miembro de una iglesia y, a la vez, actuar como un ciudadano en la unidad mayor que constituyen todos los que pertenecen a la Ciudad.) A menudo propiciaron esta secularización hombres que para nada pusieron en duda la verdad de las enseñanzas religiosas tradicionales (incluso Hobbes murió en el miedo feroz del «fuego del infierno» y Descartes elevó su plegaria a la Santa Virgen), y en las fuentes nada nos autoriza a

creer que todos los que prepararon o contribuyeron a establecer una nueva esfera secular independientemente fueran ateos en secreto o sin saberlo. Todo lo que podemos decir es que no influyó en lo secular el hecho de que tuvieran fe o no la tuvieran. Los teóricos políticos del siglo xviii concretaron la secularización separando el pensamiento político de la teología, e insistiendo en que el imperio de la ley natural daba una base para el poder político, aun cuando Dios no existiese. Era el mismo pensamiento que llevó a De Groot a decir que «ni siquiera Dios puede lograr que dos más dos no sean cuatros». La cuestión no era negar la existencia de Dios sino descubrir en el ámbito secular un significado independiente, immanente, que ni siquiera Dios pudiese alterar.

Hemos señalado antes que la consecuencia más importante de la aparición del campo secular en la época moderna fue que la creencia en la inmortalidad individual —ya fuera la inmortalidad del alma o, más importante aún, la resurrección del cuerpo— perdió en lo político su fuerza vinculante. Pues bien, sin duda «era inevitable que la posteridad terrena volviera a convertirse una vez más en la sustancia principal de la esperanza», pero de esto no se infiere que se produjese una secularización de la creencia en un más allá, ni que la nueva actitud no fuese, en esencia, más que «una nueva acomodación de las ideas cristianas que trataba de desplazar». <sup>24</sup> Lo que en realidad sucedió fue que el problema de la política recuperó aquella importancia grave y decisiva para la existencia de los hombres que le había faltado desde la Antigüedad, porque era irreconciliable con una comprensión estrictamente cristiana de lo secular. Tanto para los griegos como para los romanos, a pesar de todas las diferencias, la fundamentación del poder político se originó en la necesidad humana de superar el carácter mortal del hombre y la fugacidad de los hechos humanos. Fuera del poder político, la vida del hombre no era sólo y ni siquiera ante todo insegura, es decir, expuesta a la violencia de otros; además, carecía de sentido y de dignidad porque en ningún caso podía dejar huellas tras de sí. Esta fue la causa de la maldición que el pensamiento griego arrojó sobre toda la esfera de la vida privada, cuya «necedad» consistía en que sólo se interesaba por la supervivencia, tal como fue la razón del punto de vista de Cicerón, quien sostuvo que,

sólo construyendo y preservando comunidades políticas, la virtud humana podía alcanzar los caminos de la divinidad. <sup>25</sup> En otras palabras, la secularización de la época moderna, una vez más, llevó a primer plano esa actividad que Aristóteles había llamado ἀθανατοποίηση, un término para el que no hay equivalente en nuestras lenguas modernas. Cito de nuevo esta palabra porque alude a una actividad de «inmortalización», más que al objeto que se ha de volver inmortal. Luchar por la inmortalidad puede significar, como ocurrió en la antigua Grecia, lograrla mediante hechos famosos que otorguen una fama inmortal; también puede significar que se agregue al artificio humano algo más permanente que nosotros mismos; y puede significar, como ocurrió entre los filósofos, que se pase la propia vida con las cosas como inmortal. En cualquier caso, la palabra designaba una actividad y no una creencia, y lo que la actividad requería era un espacio impercedero que garantizara que la «inmortalización» no sería vana. <sup>26</sup>

Para nosotros, que nos hemos acostumbrado a la idea de la inmortalidad sólo relacionándola con el atractivo perdurable de las obras de arte y, quizá, con la permanencia relativa que adjudicamos a todas las grandes civilizaciones, puede resultar poco admisible que el impulso de inmortalidad se base en la fundación de comunidades políticas. <sup>27</sup> Sin embargo, para los griegos, la segunda posibilidad era más lógica que la primera. ¿Acaso no pensó Pericles que el mayor elogio que podía hacer a Atenas era proclamar que ya no necesitaba «un Homero o algún otro de su oficio» porque, gracias a la *pólis*, los atenienses dejarían tras de sí «monumentos impercederos»? <sup>28</sup> Homero había inmortalizado acciones humanas <sup>29</sup> y la *pólis* podía prescindir del servicio de «otros de su oficio», porque ofrecía a cada ciudadano ese espacio político público que, se suponía, otorgaba la inmortalidad a sus actos. El apoliticismo creciente de los filósofos tras la muerte de Sócrates, su demanda de liberarse de las actividades políticas y su insistencia en realizar un ἀθανατοποίηση no práctico, puramente teórico, fuera de la esfera de la vida política, tuvo causas filosóficas además de políticas, pero entre estas últimas, por cierto, estaba la decadencia de la vida de la *pólis*, por lo que la mera permanencia, y más aún la inmortalidad, de esa particular entidad política se volvía cada vez más dudosa.

El apoliticismo de la filosofía antigua prefiguró la actitud mucho más antipolítica de los primeros cristianos, actitud que, sin embargo, en su mayor extremismo sólo sobrevivió mientras el Imperio romano brindaba una entidad política estable para todas las naciones y todas las religiones. Durante esos primeros siglos de nuestra era, la convicción de que las cosas terrenas son perecederas continuó siendo un asunto religioso y fue la de los que no querían ocuparse de los temas políticos. Esto cambió decisivamente con la experiencia crucial de la caída de Roma, el saqueo de la Ciudad Eterna, después del cual ninguna época ha vuelto a creer que algún logro humano, y menos que ninguno una estructura política, podía perdurar. En lo que respecta al cristianismo, esto no era más que una confirmación de sus creencias y, como Agustín lo señaló, no tuvo gran importancia. Para los cristianos eran inmortales sólo los individuos y ninguna más de las cosas de este mundo, ni la humanidad como conjunto ni el propio planeta y menos aún cualquier artilugio humano. Sólo se podían realizar acciones inmortales si se trascendía a este mundo y la única institución justificable dentro del reino secular era la Iglesia, la *Civitas Dei* sobre la tierra, a la que le correspondía la carga de la responsabilidad política y de la que se podían derivar todos los impulsos genuinamente políticos. El hecho de que fuera posible transformar la cristiandad y sus primeros impulsos políticos en una institución política grande y estable, sin falsificar por completo los Evangelios se debe, casi en su totalidad, a Agustín quien, aun cuando no puede recibir el epíteto de padre de nuestro concepto de la historia, es el autor espiritual, quizá, y el mayor teórico, sin duda, de la política cristiana. Lo decisivo en este sentido fue que, porque aún estaba muy inmerso en la tradición romana, Agustín añadió a la idea cristiana de una vida eterna la idea de una *civitas* futura, una *Civitas Dei*, donde los hombres seguirían viviendo en una comunidad en el otro mundo. Sin esta reformulación agustiniana de los pensamientos cristianos, la política cristiana podría haber seguido siendo lo que fue en los primeros siglos: una contradicción en los términos. Agustín pudo resolver el dilema porque el idioma mismo le dio ayuda; en latín, el verbo «vivir» coincidía con la expresión «*inter homines esse*», «estar en compañía de los hombres», de modo que una vida eterna en la interpretación romana estaba li-

gada a la idea de que ningún hombre tendría que apartarse de la compañía humana, ni siquiera cuando la muerte lo apartara de la tierra. Así, el hecho de la pluralidad humana, uno de los requisitos previos fundamentales de la vida política, se unía a la «naturaleza» humana, aun en las condiciones de la inmortalidad individual, y no estaba entre las características adquiridas por esta «naturaleza» después del pecado de Adán y responsables de que la política, en el mero sentido secular, se convirtiera en una necesidad para la pecaminosa vida terrena. La convicción agustiniana de que cierta clase de vida política debe existir aun en condiciones libres de pecado, e incluso de santidad, se resume en una frase: «*Socialis est vita sanctorum*», hasta la vida de los santos es una vida en compañía de otros hombres.<sup>30</sup>

Aunque la comprensión del carácter perecedero de todas las creaciones humanas no tuvo gran importancia para el pensamiento cristiano, y en su máximo pensador, incluso pudo estar acorde con una concepción de la política apartada del campo secular, se volvió muy importuna en la época moderna, cuando la esfera secular de la vida humana se emancipó de la religión. La separación de religión y política significó que, pensara lo que pensase una persona como miembro de una iglesia, como ciudadano actuaba y se comportaba aceptando el carácter mortal del hombre. El temor de Hobbes al fuego del infierno no influyó para nada en su construcción del gobierno como el Leviatán, un dios mortal que intimidaba a todos los hombres. En términos políticos, dentro del campo secular mismo, la secularización significó ni más ni menos que los hombres, una vez más, se habían vuelto mortales. Si bien esto llevó a un nuevo descubrimiento de la Antigüedad, al que llamamos humanismo, en el que las fuentes griegas y romanas volvieron a hablar un idioma mucho más familiar, correspondiente a experiencias mucho más similares a las suyas propias, sin duda no permitió que los seres humanos moldearan su comportamiento de acuerdo con el ejemplo griego o romano. No se recuperó la antigua certeza de que el mundo era más permanente que cada hombre y de que las estructuras políticas eran una garantía de la supervivencia terrena tras la muerte, de modo que la antigua oposición de una vida mortal y un mundo más o menos

inmortal se diluyó: tanto la vida como el mundo se habían vuelto percederos, mortales, fútiles.

Hoy encontramos difícil comprender que esta situación de mortalidad absoluta pudiera resultar insoportable para los hombres. Sin embargo, si observamos el desarrollo de la época moderna hasta el comienzo de la nuestra, el mundo moderno, vemos que pasaron siglos antes de que nos habituáramos a la idea de mortalidad absoluta, hasta que ya pensar en ello no nos preocupa, hasta que ya carece de sentido la antigua alternativa entre una vida individual impercedera en un mundo mortal y una vida mortal en un mundo inmortal. No obstante, en este sentido como en muchos otros, diferimos de las épocas anteriores. Nuestro concepto de la historia, aunque en esencia es un concepto de la época moderna, debe su existencia al período de transición en que la confianza religiosa en la vida inmortal había perdido su influencia sobre lo secular y aún no había nacido una indiferencia nueva hacia la cuestión de la inmortalidad.

Si dejamos a un lado la nueva indiferencia y nos quedamos dentro de los límites de la alternativa tradicional, acordando la inmortalidad a la vida o al mundo, es obvio que *θάνατοντιζειν* (immortalizar), como actividad de hombres mortales, sólo puede tener sentido si no hay garantías de vida en el más allá. No obstante, en ese momento se convierte casi en una exigencia, siempre que exista algún tipo de preocupación por la inmortalidad. Por tanto, en el curso de su búsqueda de un estricto reino secular de permanencia duradera, la época moderna descubrió la inmortalidad potencial del hombre. Esto es lo que se expresa manifiestamente en nuestro calendario, lo que constituye el verdadero contenido de nuestro concepto de la historia. Extendida en el infinito doble del pasado y del futuro, la historia puede garantizar la inmortalidad sobre la tierra así como la *pólis* griega o la república romana garantizaron que la vida y las acciones humanas, en la medida en que revelasen algo esencial y algo grande, tendrían una permanencia estrictamente humana y terrena en este mundo. La gran ventaja de este concepto fue que el doble infinito del proceso histórico establece un espacio temporal en el que la noción misma de un fin es virtualmente inconcebible, en tanto que su gran desventaja, compara-

da con la antigua teoría política, parece ser que la permanencia se confía a un proceso fluyente, diferenciado de una estructura estable. Al mismo tiempo, el proceso de immortalización se ha independizado de las ciudades, Estados y naciones; abarca a toda la humanidad, cuya historia pudo ver Hegel, en consecuencia, como un desarrollo ininterrumpido del Espíritu. Con esto, la humanidad deja de ser sólo una especie de la naturaleza, y lo que diferencia al hombre de los animales ya no es sólo que tenga la palabra (*λόγονέχων*), como en la definición aristotélica, o que tenga raciocinio, como dice la definición medieval (*animal rationale*): su propia vida lo diferencia ahora, la única cosa que en la definición tradicional se suponía compartida por él con los animales. Droysen, que quizá fue el más sedoso de los historiadores del siglo XIX, lo ha dicho así: «La especie es a los animales y plantas... como la historia a los seres humanos.»<sup>11</sup>

### 3. HISTORIA Y POLÍTICA

En tanto que es obvio que nuestra conciencia histórica jamás habría sido posible sin el ascenso del reino secular a una nueva dignidad, no era tan obvio que el proceso histórico estuviera llamado a otorgar a las acciones y sufrimientos terrenos del hombre el nuevo alcance y la nueva significación necesarios. Además, a comienzos de la época moderna, todo indicaba que habría una elevación de la acción y la vida políticas, y los siglos XVI y XVII, tan ricos en nuevas filosofías políticas, todavía no eran conscientes de algún énfasis especial en la historia, como éste. Por el contrario, sus intereses consistían en liberarse del pasado más que en rehabilitar el proceso histórico. El rasgo distintivo de la filosofía de Hobbes es su insistencia obstinada en el futuro y la resultante interpretación teológica del pensamiento y de la acción. La convicción de la época moderna de que el hombre puede saber sólo lo que él mismo ha hecho parece estar de acuerdo con una glorificación del hacer, antes que con la actitud básicamente contemplativa del historiador y de la conciencia histórica en general.

De modo que una de las razones por las que Hobbes rom-

pió con la filosofía tradicional fue que, mientras todas las metafísicas previas habían seguido a Aristóteles y aceptaban que el cuestionamiento de las causas primeras de todas las cosas es la tarea principal de la filosofía, por el contrario, él sostuvo que la tarea de la filosofía consistía en señalar fines y objetivos y establecer una razonable teleología de la acción. Tan importante era este punto para Hobbes, que insistió en que también los animales son capaces de descubrir causas y en que, por tanto, ésta no puede ser la verdadera diferencia entre la vida humana y la animal; en cambio, encontró una diferencia en la capacidad de tomar en cuenta «los efectos de alguna causa presente o pasada... de lo que no he visto nunca signo alguno en criatura distinta del hombre». <sup>32</sup> La época moderna no sólo produjo en su comienzo mismo una filosofía política nueva y radical —Hobbes no es más que un ejemplo, aunque quizá el más interesante—, sino también, y por primera vez, filósofos que deseaban orientarse según los requisitos de un ámbito político; y esta nueva orientación política está presente en Hobbes pero, *mutatis mutandis*, también en Locke y Hume. Se puede decir que la transformación hegeliana de la metafísica en una filosofía de la historia vino precedida por un intento de desembarazarse de la metafísica a favor de una filosofía de la política.

En cualquier consideración del concepto moderno de la historia, uno de los problemas cruciales consiste en explicar su ascenso repentino durante el último tercio del siglo xviii y la concomitante disminución del interés en el pensamiento puramente político. (Hay que clasificar a Vico como un precursor cuya influencia se sentiría dos generaciones después de su muerte.) En los casos en que aún sobrevivía, el interés genuino por la teoría política terminó en desesperación, como en el caso de Tocqueville, o en la confusión de la política con la historia, como en el de Marx. Nada más que la desesperación pudo haber inspirado la afirmación de Tocqueville de que «ya que el pasado dejó de echar su luz sobre el futuro, la mente del hombre vaga en la oscuridad». En realidad, ésta es la conclusión de la gran obra en la que había «delineado la sociedad del mundo moderno» y en la introducción a la cual proclamó que «se necesita una nueva ciencia de la política para un mundo nuevo». <sup>33</sup> ¿Y qué otra cosa que no fuera la confusión —una

confusión misericorde para el propio Marx y fatal para sus seguidores— podría haber llevado a la identificación marxista de la acción y «la elaboración de la historia»?

La idea marxista de «elaboración de la historia» influyó mucho más allá del círculo de los marxistas convencidos o revolucionarios determinados. Aunque se conecta estrechamente con la idea de Vico de que el hombre hacía la historia, para distinguirla de la «naturaleza», hecha por Dios, la diferencia entre ambas sigue siendo decisiva. Para Vico, como más tarde para Hegel, la importancia del concepto de historia era sobre todo teórica. Nunca se le ocurrió a ninguno de los dos aplicar este concepto directamente, utilizándolo como un principio de acción. Concebían la verdad como algo revelado a la mirada contemplativa, dirigida hacia el pasado, del historiador que, al ser capaz de ver el proceso como un todo, está en la posición de pasar por alto los «objetivos estrechos» de los hombres de acción, para concentrarse en cambio en los «objetivos elevados» que ellos mismos advierten a sus espaldas (Vico). Por otra parte, Marx combinó esta idea de la historia con las filosofías políticas teleológicas de las primeras etapas de la época moderna, de modo que en su pensamiento los «objetivos elevados» —que, según los filósofos de la historia, se descubrían sólo a la mirada retrospectiva del historiador y del filósofo— podían convertirse en objetivos intencionales de acción política. Lo decisivo es que la filosofía política de Marx no se basaba en un análisis de la acción y de los hombres de acción sino, por el contrario, en el interés hegeliano en la historia. Los politizados eran el historiador y el filósofo de la historia. Por el mismo motivo, la antigua identificación de la acción con la producción y fabricación se suplementó y perfeccionó, por decirlo así, identificando la mirada contemplativa del historiador con la contemplación del modelo (el *éйдos* o «forma», de donde Platón había derivado sus «ideas»), que guía a los artesanos y precede toda producción. El peligro de estas combinaciones no está en que lo que antes fuera trascendente se vuelva immanente, cosa que se aduce a menudo, como si Marx intentara establecer sobre la tierra un paraíso localizado antes en el más allá. El peligro de transformar los «objetivos elevados» desconocidos e incognoscibles en intenciones planeadas y deliberadas estaba en que el significado y la falta de significado se convertían en

fines, que fue lo que sucedió cuando Marx adoptó la significación hegeliana de toda la historia —el despliegue y actualización progresivos de la idea de Libertad—, como una meta de la acción humana y cuando él, además, según cuenta la tradición, vio este «objetivo» último como el producto final de un proceso de manufacturación. Pero ni la libertad ni ningún otro significado pueden ser jamás el producto de una actividad humana en el mismo sentido en que una mesa es, sin duda, el producto final de la actividad del carpintero.

La creciente falta de significación del mundo moderno quizá nunca se anticipó con tanta claridad como en esta identificación del significado y el fin. El significado, que jamás puede ser el objetivo de la acción y, no obstante, inevitablemente surgirá de los hechos humanos después de que la acción misma haya terminado, se persiguió entonces con la misma maquinaria de intenciones y de medios organizados, aplicada a los objetivos particulares directos de la acción concreta, con el resultado de que era como si el significado mismo se hubiese apartado del mundo de los hombres, a quienes no les quedaba nada más que una interminable cadena de propósitos, en cuyo avance las metas e intenciones futuras borraban la falta de significado de todos los logros pasados. Es como si los hombres se hubiesen cegado de pronto a las distinciones fundamentales, como la que media entre significado y finalidad, entre lo general y lo particular o, hablando en términos gramaticales, la diferencia entre «por el bien de...» y «a fin de...» (como si el carpintero, por ejemplo, se olvidara de que sólo ejecuta sus actos particulares al hacer una mesa dentro de la modalidad «a fin de», aunque toda su vida de carpintero se ve regulada por algo bien distinto, es decir, por una amplia noción de «por el bien de», por la que se convirtió, en primer lugar, en carpintero). En el momento en que se olvidan esas distinciones y los significados se degradan para transformarse en fines, lo que sucede es que los fines mismos dejan de ser seguros, porque la diferencia entre medios y fines ya no se entiende, de modo que por último todos los fines se convierten y se degradan en medios.

En esta versión de derivar la política de la historia o, más bien, la conciencia política de la conciencia histórica —que no se limita en particular a Marx y ni siquiera al pragmatismo en

general—, podemos detectar con facilidad el antiguo intento de escapar de las frustraciones y de la fragilidad de las acciones humanas construyéndolo a imagen del hacer. Lo que diferencia la teoría de Marx de todas las demás que aceptaron la noción de «hacer la historia» es el hecho de que sólo él comprendió que si se aceptaba que la historia es el objeto de un proceso de fabricación o del hacer, debe llegar un momento en que ese «objeto» esté terminado y en que, si se imagina que es posible «hacer historia», no se puede ignorar la consecuencia de que la historia tendrá un fin. Cuando oímos hablar de objetivos grandiosos en política, como el de establecer una sociedad nueva en la que la justicia esté garantizada para siempre, el de declarar una guerra que termine con todas las guerras o el de hacer que todo el mundo sea democrático, nos movemos en el campo de esta clase de pensamiento.

En este contexto es importante ver que, tal como se muestra en los espacios de nuestro calendario extendidos hacia el infinito del pasado y del futuro, el proceso de la historia se ha abandonado aquí por el bien de un tipo de proceso totalmente distinto, el de hacer algo que tenga un principio y un fin, cuyas leyes de movimiento, por tanto, se pueden determinar (por ejemplo, como movimiento dialéctico) y cuyo contenido modular se puede descubrir (por ejemplo, como lucha de clases). Sin embargo, este proceso no puede garantizar a los hombres ninguna clase de inmortalidad, porque su fin borra y quita importancia a todo lo ocurrido antes: en la sociedad sin clases, lo mejor que puede hacer la humanidad con la historia es olvidarse de todo ese tema desdichado, cuyo único objetivo era anularse a sí mismo. Tampoco puede otorgar significado a sucesos particulares, porque ha diluido todo lo particular en medios cuya falta de significación termina en el momento en que el producto final está terminado: los hechos singulares y las acciones y sufrimientos no tienen más significado, en este caso, que el que tienen el martillo y los clavos respecto de la mesa terminada.

Conocemos la curiosa falta de significado final que surge de todas las filosofías estrictamente utilitarias, tan comunes en la primera fase industrial de la era moderna y tan características de ella, cuando los hombres, fascinados por las nuevas posibilidades de la fabricación, lo pensaron todo en términos de medios y

fines, es decir, de categorías cuya validez tenía su fuente y justificación en la experiencia de producir objetos de uso. El problema estaba en la naturaleza del sistema de categorías de fines y medios, que de inmediato cambia todo fin alcanzado en los medios para un nuevo fin, con lo que destruye, por decirlo así, la significación dondequiera que se la aplique hasta que, en medio de la al parecer interminable pregunta utilitaria sobre cuál es el uso de algo, en medio del al parecer interminable proceso en que el objetivo de hoy se convierte en el medio de un mañana mejor, surge la única pregunta a la que ningún pensamiento utilitario ha podido responder jamás: «¿cuál es el uso del uso?», como Lessing la planteó sucintamente.

Esta falta de significación de todas las filosofías utilitarias de verdad pudo escapar al conocimiento de Marx porque pensaba que, después de que Hegel descubriera en su dialéctica la ley de todos los movimientos, naturales e históricos, él mismo había encontrado el resorte y el contenido de esta ley en el campo histórico y, por tanto, el conocimiento concreto de la anécdota que la historia tenía que contar. La lucha de clases: para Marx esta fórmula parecía desvelar todos los secretos de la historia, tal como la ley de la gravedad pareció descubrir todos los secretos de la naturaleza. Hoy, después de habernos permitido estos tipos de construcción de la historia uno tras otros, estas fórmulas unas tras otras, ya no nos preguntamos si esta o aquella fórmula particular es correcta. En todos esos intentos, lo que se considera como una significación no es en realidad más que un esquema y, dentro de las limitaciones del pensamiento utilitario, sólo los esquemas pueden tener sentido, porque son los únicos que se pueden «hacer», y, por el contrario, los significados — como la verdad — sólo se pueden descubrir o desvelar a sí mismos. Marx no fue sino el primero, y por cierto el más grande entre los historiadores, que confundió un esquema con un significado, y, sin duda, mal se podría esperar que él comprendiese que casi no había esquema en el que los acontecimientos del pasado no pudieran encajar con tanta precisión y consistencia como lo hicieron en el suyo. Al menos, el esquema marxista se basaba en una importante visión general histórica; desde entonces hemos visto que los historiadores, con toda libertad, imponen sobre la multitud de hechos pasados casi

cualquier esquema que se les ocurra, con el resultado de que la ruina de lo fáctico y lo particular, a través de la aparentemente mayor validez de los «significados» generales, ha minado incluso la estructura factual básica de todo el proceso histórico, es decir, la cronología.

Además, Marx construyó su esquema tal como lo hizo a causa de su interés en la acción y la impaciencia ante la historia. Él es el último de esos pensadores que están en la frontera entre el interés en la política más antiguo de la era moderna y su posterior preocupación por la historia. El punto en que la época moderna abandonó, porque volvía a descubrir lo secular, sus primeros intentos de establecer una nueva filosofía política, podría señalarse recordando el momento en que se abandonó el calendario de la Revolución Francesa, tras un decenio, y la Revolución se reintegró, por decirlo así, al proceso histórico con su doble extensión hacia el infinito. Fue como si se concediera que ni aun la Revolución, que es todavía, junto con la promulgación de la Constitución americana, el mayor acontecimiento de la moderna historia política, contenía bastante significado independiente en sí misma como para empezar un nuevo proceso histórico. El calendario republicano no se dejó de lado sólo porque Napoleón deseaba regir un imperio y porque lo consideraran como un par las testas coronadas europeas. Ese abandono también implicaba rechazar, a pesar del restablecimiento de lo secular, la aceptación de la fe de los antiguos en que las acciones políticas son significativas más allá de su localización histórica y, en especial, el repudio de la fe romana en el carácter sacro de las fundaciones, y de la costumbre paralela de medir el tiempo según la fecha de fundación. Es verdad que la Revolución francesa, que se inspiró en el espíritu romano y se presentó al mundo, como gustaba decir Marx, con ropajes romanos, invirtió su marcha en más de un sentido.

En la filosofía política de Kant, se encuentra un hito igualmente importante en el cambio de la antigua preocupación por la política a la posterior preocupación por la historia. Kant, que había saludado a Rousseau como al «Newton del mundo moral» y a quien sus contemporáneos saludaron como el teórico de los derechos del hombre,<sup>24</sup> tuvo una dificultad mayor aún para enfrentarse a la nueva idea de la historia, que probablemente llegó

a su atención por los escritos de Herder. Es uno de los últimos filósofos que se queja de verdad del «curso falto de significación de los asuntos humanos», del «melancólico carácter accidental» de los hechos y desarrollos históricos, de esta desesperanzada, insensata «mezcla de error y violencia», como cierta vez Goethe definió a la historia. Con todo, Kant también vio lo que otros habían visto antes que él: una vez que se contempla la historia en su totalidad (*im Grossen*), más que a los hechos singulares y a las intenciones siempre frustradas de los agentes humanos, todo adquiere sentido de pronto, porque siempre hay una anécdota que contar, al menos. En su conjunto, el proceso parece estar guiado por una «intención de naturaleza», desconocida para los hombres de acción pero comprensible para los que vienen tras ellos. Al perseguir sus propios objetivos sin criterio, los hombres parecen guiados por «el hilo conductor de la razón».<sup>35</sup>

Tiene cierta importancia anotar que Kant, como Vico antes, ya tenía conciencia de lo que Hegel más tarde llamaría «el artificio de la razón» (ocasionalmente, Kant la llamó «la artimaña de la naturaleza»). También tenía un discernimiento rudimentario de la dialéctica histórica, como se ve cuando señala que la naturaleza persigue sus objetivos totales a través del «antagonismo de los hombres en la sociedad... sin el cual los hombres, de tan buen carácter como las ovejas que crían, apenas sabrían cómo otorgar a su propia existencia un valor más alto que el que tiene su ganado». Esto demuestra hasta qué punto la idea misma de la historia como proceso sugiere que en sus acciones los hombres se guían por algo de lo que no son necesariamente conscientes, y que no tiene expresión directa en la acción en sí. O, para decirlo de otra manera, demuestra lo útil que el concepto de historia moderno resultó ser para dar al campo político secular un significado del que, de otro modo, parecería desprovisto. En Kant, al contrario que en Hegel, el motivo moderno de la evasión de la política hacia la historia está muy claro aún. Es la huida hacia el «todo», una evasión impulsada por la falta de significado de lo particular. El interés primario se situaba aún en la naturaleza y en los principios de la acción política (moral, como diría él) y, gracias a esto, fue capaz de percibir las desventajas cruciales del nuevo enfoque, el único gran escollo que ninguna filosofía de la historia, ningún concepto de pro-

greso pudieran remover jamás. En las palabras de Kant: «Siempre producirá confusión... el hecho de que las generaciones antiguas parezcan haber enfrentado sus asuntos enojosos sólo por el bien de las posteriores... y que sólo la última haya tenido la buena fortuna de vivir en el edificio [terminado].»<sup>36</sup>

La pesadumbre confusa y la gran desconfianza con que Kant se resignó a introducir un concepto de la historia en su filosofía política indican, con rara precisión, la naturaleza de las perplejidades que indujeron a la época moderna a transferir su énfasis de una teoría de la política —al parecer mucho más adecuada a su creencia en la superioridad de la acción respecto de la contemplación— hacia una filosofía de la historia esencialmente contemplativa. Kant fue, quizá, el único gran pensador para quien la pregunta «¿qué debo hacer?» era tan importante como las otras preguntas metafísicas —«¿qué puedo saber?» y «¿qué puedo esperar?»— y, además, formaba el centro mismo de su filosofía. Por tanto, no estaba preocupado, como sí lo estaban aún incluso Marx y Nietzsche, por la tradicional superioridad jerárquica de la contemplación respecto de la acción, de la *vita contemplativa* respecto de la *vita activa*; más bien su problema era otra jerarquía tradicional que, por estar oculta y articulada de un modo peculiar, ha demostrado que es mucho más difícil de superar: la jerarquía interna de la propia *vita activa*, donde la acción del hombre de Estado ocupa el punto más alto; la del artesano y del artista, el intermedio y el trabajo que abastece las necesidades primarias del organismo humano, el más bajo. (Más tarde también Marx iba a intervenir esta jerarquía, aunque explícitamente sólo escribió acerca de elevar la acción respecto de la contemplación y acerca de cambiar el mundo en lugar de interpretarlo. En el curso de esta inversión tuvo que trastornar la jerarquía interna tradicional de la *vita activa*, situando la más baja de las actividades humanas, la del trabajo manual, en la posición más elevada. La acción se mostraba así como una mera función de «las relaciones productivas» de la humanidad, originadas por el trabajo.) Es verdad que la filosofía tradicional a menudo sólo aparenta una estima por la acción como la más alta actividad del hombre, al dar prioridad a la actividad del hacer, mucho más fiable, por lo que la jerarquía dentro de la *vita activa* apenas si se ha articulado alguna vez por

completo. Vemos un signo de la categoría política de la filosofía kantiana en el hecho de que las antiguas perplejidades inherentes a la acción volvieran otra vez al primer plano.

Aunque así fuera, Kant no podía dejar de advertir que la acción no colmaba ninguna de las dos esperanzas que la Edad Moderna estaba destinada a aguardar de ella. Si la secularización de nuestro mundo implica la resurrección del antiguo deseo de cierta clase de inmortalidad terrena, la acción humana — sobre todo en su aspecto político — resultará de una inadecuación singular para cumplir con las exigencias de la nueva época. Desde el punto de vista de la motivación, la acción se muestra como la menos interesante y más fútil de las ocupaciones humanas: «Pasiones, fines personales y la satisfacción de los deseos egoístas son... los resortes más eficaces de la acción»<sup>37</sup> y «los hechos de la historia conocida» considerados por sí mismos «no tienen una base común ni continuidad ni coherencia» (Vico). Por otra parte, desde el punto de vista de la realización, la acción resulta ser a la vez más fútil y más frustrante que las actividades manuales y de producción de objetos. Los hechos humanos, a menos que permanezcan en la memoria, son lo más perecedero de la tierra; apenas si sobreviven a la propia actividad y, por cierto, en sí mismos nunca pueden aspirar a esa permanencia que, cuando superan el tiempo de vida de su fabricante, aun los objetos de uso corriente tienen, sin mencionar las obras de arte, que nos siguen hablando durante siglos. La acción humana, proyectada en una red de relaciones donde se persiguen gran cantidad de fines opuestos, casi nunca colma su intención original; ningún acto logra que su autor lo reconozca como propio con la misma certidumbre feliz con que cualquiera reconoce haber producido cualquier objeto. Alguien que empiece a actuar ha de saber que ha empezado algo cuyo fin nunca puede anticipar, si por otra cosa no, porque su propia acción ya lo ha cambiado todo y lo ha hecho aún más impredecible. Esto era lo que Kant tenía en mente cuando habló del «melancólico carácter accidental» («*trostlose Ungefähr*»), tan notorio en el registro de la historia política. «Acción: no sabemos cuál es su origen ni cuáles sus consecuencias: por tanto, ¿posee algún valor la acción?»<sup>38</sup> ¿No tenían razón los filósofos antiguos, no era una locura esperar que del campo de los asuntos humanos brotara algún significado?

Durante largo tiempo se pensó que estas insuficiencias y perplejidades internas de la *vita activa* podían resolverse ignorando las peculiaridades de la acción, e insistiendo en la «falta de significado» del proceso de la historia en su integridad, que parecía redimir por fin a la esfera política del «melancólico carácter accidental» y dignificarla frente a él, algo de necesidad evidente. La historia — basada en la hipótesis manifiesta de que, por muy accidental que parecieran las acciones en el presente y en su singularidad, inevitablemente conducían a una secuencia de hechos integrantes de un relato que se podía transmitir en una narración comprensible en el momento en que los acontecimientos quedaban en el pasado — se convirtió en la gran dimensión en la que los hombres podían «reconciliarse» con la realidad (Hegel), la realidad de los asuntos humanos, es decir, de las cosas que deben su existencia sólo a los hombres. Además, como la historia en su versión moderna se concebía sobre todo como un proceso, demostró una afinidad peculiar y alentadora con la acción que, por cierto, en contraste con todas las otras actividades humanas, consiste ante todo en iniciar procesos, un hecho del que — claro está — siempre ha sido consciente la experiencia humana, aun cuando la preocupación de la filosofía por el hacer como modelo de la actividad humana hubiera evitado la elaboración de una terminología articulada y de una descripción exacta. La noción misma de proceso, característica de la ciencia moderna, tanto natural como histórica, probablemente se originó en esta fundamental experiencia de acción a la que la secularización otorgó un acento desconocido hasta entonces, desde los primeros tiempos de la cultura griega, incluso desde antes del surgimiento de la *polis* y, sin duda, desde antes de la victoria de la escuela socrática. En su versión moderna, la historia podía llegar a un acuerdo con esa experiencia y, aunque no consiguió salvar a la política misma de su antigua situación de desgracia, aunque los hechos singulares y los actos que constituían el reino de la propia política quedaban en el limbo, al menos confirió al registro de los acontecimientos pasados esa cuota de inmortalidad terrena a la que necesariamente aspiraba la época moderna, pero que los hombres de acción ya no se atrevían a exigir de la posteridad.

## EPÍLOGO

La forma kantiana y hegeliana de reconciliarse con la realidad a través de la comprensión del significado íntimo de todo el proceso histórico parece estar, hoy, tan refutada por nuestra experiencia como el simultáneo intento pragmático y utilitario de «hacer historia» e imponer a la realidad el significado preconcebido y la ley humana. Mientras que, como norma, los problemas de la época moderna se iniciaron con las ciencias naturales y han sido resultado de las experiencias obtenidas en el intento de conocer el universo, esta vez la refutación surge al mismo tiempo de los campos físico y político. El problema consiste en que casi cada axioma parece llevar a deducciones consistentes, y esto hasta un límite tal que es como si los hombres pudieran probar casi cualquier hipótesis que se les ocurra adoptar, no sólo en el campo de las construcciones mentales puras, como las diversas interpretaciones de conjunto de la historia, basadas todas ellas en hechos, sino también en las ciencias naturales.<sup>39</sup>

En lo que respecta a las ciencias naturales, esto nos devuelve a la ya citada observación de Heisenberg (p. 57), cuya consecuencia, en otro contexto, él mismo formuló como la paradoja de que el hombre, cada vez que procure conocer cosas que no son él ni le deben su existencia, al fin y al cabo no se encontrará más que a sí mismo, no hallará más que sus propias construcciones y los modelos de sus propias acciones.<sup>40</sup> Ya no se trata de una cuestión de objetividad académica. No se puede resolver con la reflexión de que el hombre como ser que hace preguntas sólo puede recibir, naturalmente, respuestas acordes a sus propios interrogantes. Si no había otra cosa implicada, tendríamos que contentarnos con que distintas preguntas planteadas ante «un único y mismo hecho físico» revelen aspectos distintos pero, en términos objetivos, igualmente «verdaderos» del mismo fenómeno, tal como la mesa a la que cierto número de personas se han sentado tiene, para cada asistente, un aspecto distinto sin que por ello deje de ser el objeto común a todos. Incluso podemos imaginar que una teoría de las teorías, como la antigua *mathesis universalis*, puede llegar a ser capaz de determinar cuántas preguntas son posibles o

cuántos «distintos tipos de ley natural» pueden aplicarse al mismo universo natural sin contradicciones.

El asunto podría ponerse algo más serio si resultara que no hay pregunta que no conduzca a un conjunto consistente de respuestas, una incertidumbre que mencionamos antes, al discutir la diferencia entre modelo y significado. En este caso, la distinción misma entre preguntas significativas y no significativas desaparecería junto con la verdad absoluta y la coherencia con la que nos quedaríamos podría ser la de un asilo de paranoicos o la coherencia de las actuales demostraciones de la existencia de Dios. Sin embargo, lo que de verdad está minando toda la noción moderna de que el significado se contiene dentro del proceso como un conjunto, del que se deriva el carácter de comprensible para cada circunstancia particular, es que no sólo podemos probarlo con una deducción consistente, sino que también podemos asumir casi todas las hipótesis y *actuar* según ellas, con una secuencia de resultados dentro de la realidad que tienen sentido y, además, *funcionan*. Esto significa muy literalmente que todo es posible, tanto en el reino de las ideas como en el propio campo de la realidad.

En mis estudios sobre el totalitarismo traté de demostrar que el fenómeno totalitario, con sus notables rasgos antiutilitarios y su extraño desinterés ante la objetividad, en el último análisis, se basa en la convicción de que todo es posible, y no sólo permitido, moralmente o de otro modo, como fue el caso del nihilismo primitivo. Los sistemas totalitarios procuran demostrar que la acción puede basarse en cualquier hipótesis y que, en el curso de una acción de dirección coherente, la hipótesis particular se convertirá en verdadera, se convertirá en realidad presente, concreta. La hipótesis que subyace a la acción coherente puede ser tan demencial como se quiera; siempre terminará por producir hechos que son «objetivamente» verdaderos. Lo que en un principio no era más que una hipótesis, que debía ser probada o rebatida por los hechos concretos, en el curso de la acción coherente siempre se convertirá en un hecho, jamás se rebatirá. En otras palabras, el axioma del que parte la deducción no necesita ser, como suponían la metafísica y la lógica tradicionales, una verdad evidente por sí misma; no tiene que ajustarse a los hechos tal como se dan en

el mundo objetivo en el momento en que se inicia la acción; el proceso de la acción, si es coherente, avanzará hasta crear un mundo en el que la hipótesis se haga axiomática y evidente por sí misma.

La temible arbitrariedad con la que nos enfrentamos cada vez que decidimos embarcarnos en este tipo de acción, que es la contrapartida exacta de los procesos lógicos coherentes, es más obvia aún en el campo político que en el real. Pero es más difícil convencer a todos de que esto es verdad en la historia pasada. El historiador, al mirar hacia atrás en el proceso histórico, se ha acostumbrado a descubrir un significado «objetivo», independiente de los fines y de la conciencia de los actores, hasta tal punto que es capaz de no advertir lo que en realidad ha ocurrido, mientras intenta discernir alguna tendencia objetiva. Por ejemplo, no verá las características particulares de la dictadura totalitaria de Stalin por detenerse en la industrialización del imperio soviético o en las metas nacionalistas de la tradicional política exterior rusa.

Dentro de las ciencias naturales, las cosas no son diferentes en esencia, pero parecen más convincentes porque están muy apartadas de la competencia del lego y de su saludable y obstinado sentido común, que se niega a ver lo que no puede comprender. También aquí, el pensar en términos de procesos, por una parte, y la convicción, por otra, de que cada uno sólo sabe lo que ha hecho por sí mismo han llevado a la total carencia de significado que surge, inevitablemente, de la idea de que se puede optar por hacer lo que uno quiera y siempre habrá como consecuencia cierto tipo de «significado». En ambos casos, la incertidumbre está en que el incidente particular, el hecho que se puede observar o el simple acontecimiento natural, o la acción registrada y el acontecimiento histórico dejan de tener sentido sin un proceso universal en el que están, supuestamente, inmersos; con todo, en el momento en que el hombre se acerca a ese proceso para escapar del carácter accidental de lo particular, para descubrir el significado —orden y necesidad—, su esfuerzo encuentra una contradicción en la respuesta que llega de todas partes: valdrá cualquier orden, cualquier necesidad, cualquier significado que se quiera imponer. Esta demostración es la más clara que se puede obtener: en tales condiciones

no existe necesidad ni significado. Es como si el «melancólico carácter accidental» de lo particular nos hubiera dado alcance y nos persiguiera hasta la misma región en que las generaciones anteriores se habían refugiado para huir de él. El factor decisivo de esta experiencia, tanto en la naturaleza como en la historia, no son los esquemas con los que tratamos de «explicar» ni los que en las ciencias sociales e históricas se eliminan mutuamente porque todos ellos se pueden probar de forma coherente con mayor rapidez, que en las ciencias naturales, donde las cosas son más complejas y, por esta razón técnica, menos abiertas a la arbitrariedad irrelevante de las opiniones irresponsables. Por cierto que tales opiniones tienen una fuente bien distinta, pero son capaces de oscurecer el rasgo de la contingencia, tan importante, con el que hoy nos enfrentamos en todas partes. Lo decisivo es que nuestra tecnología, que nadie puede considerar como ineficaz, se basa en estos principios, y que nuestras técnicas sociales, cuyo campo de experimentación real está en los países totalitarios, sólo tienen que superar cierto tiempo de retardo para estar en condiciones de hacer para el mundo de las relaciones humanas y de los asuntos humanos lo mismo que ya se ha hecho para el mundo de los artefactos humanos.

La época moderna, con su creciente alienación del mundo, ha desembocado en una situación en que el hombre, vaya donde vaya, sólo se encuentra a sí mismo. Todos los procesos de la tierra y del universo se han revelado como hechos por el hombre específica o potencialmente. Estos procesos, tras devorar, por decirlo así, la objetividad sólida de lo dado, terminaron por quitar significación al único proceso global que originalmente se concibió para darles sentido a ellos y para actuar, digámoslo así, como el eterno tiempo-espacio en el que todos pueden fluir y así liberarse de sus mutuos conflictos y su exclusividad. Esto le ocurrió a nuestro concepto de la historia, tal como le ocurrió a nuestro concepto de la naturaleza. En la situación de radical alienación del mundo no son concebibles para nada ni la historia ni la naturaleza. Esta doble pérdida del mundo —la pérdida de la naturaleza y la del artificio humano en el sentido más amplio, que incluye toda la historia— dejó tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que a la vez los re-

lacionara y separase, viven en una separación desesperadamente solitaria o se ven comprimidos en una masa, porque una sociedad de masas no es sino esa clase de vida organizada que se establece, de modo automático, entre los seres humanos que aún están relacionados entre sí pero han perdido el mundo que había sido común a todos ellos.

### III. ¿QUÉ ES LA AUTORIDAD?

#### I

Para evitar equívocos, tal vez habría sido más sensato preguntarse qué fue y no qué es la autoridad, pues considero que tenemos el estímulo y la ocasión suficientes para formular así la pregunta, porque la autoridad se ha esfumado del mundo moderno. En vista de que no podemos ya apoyarnos en experiencias auténticas e indiscutiblemente comunes a todos, la propia palabra está ensombrecida por la controversia y la confusión. Muy poco de su índole resulta evidente o aun comprensible para todos, excepto que el científico político puede recordar todavía que este concepto fue, en tiempos, fundamental para la teoría política, o que la mayoría estará de acuerdo en que una crisis de autoridad, constante y cada vez más amplia y honda, ha acompañado el desarrollo de nuestro mundo moderno en el presente siglo.

Tal crisis, visible desde el comienzo de la centuria, tiene una procedencia y una naturaleza políticas. La aparición de movimientos políticos destinados a reemplazar el sistema de partidos y el desarrollo de una nueva forma totalitaria de gobierno se produjo con el fondo de una ruptura más o menos general y más o menos dinámica de toda autoridad tradicional. En ningún caso esta ruptura fue un resultado directo de los regímenes o movimientos mismos; más bien parecía que el totalitarismo, bajo la forma de movimientos y de regímenes, era más adecuado para sacar provecho de una atmósfera general, social y política, en que el sistema de partidos había perdido su prestigio y ya no se reconocía la autoridad del gobierno.

El síntoma más significativo de la crisis, el que indica su hondura y gravedad, es su expansión hacia áreas previas a lo político, como la crianza y educación de los niños, donde la autori-