

Hannah Arendt  
Entre el pasado y el futuro

*Ocho ejercicios sobre  
la reflexión política*



Hannah Arendt  
Entre el pasado y el futuro  
Ocho ejercicios sobre la reflexión política

TRADUCCIÓN DE ANA POLJAK

*ediciones península*

Título original: *Between Past and Future*

© Hannah Arendt, 1954, 1956, 1957, 1958, 1960, 1961, 1963, 1967, 1968  
Publicado por acuerdo con Viking, un sello de Penguin Publishing Group,  
división de Penguin Random House LLC

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley. Pueden dirigirse a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesitan fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 47).  
Todos los derechos reservados.

Primera edición: octubre de 1996  
Primera edición en este formato: febrero de 2016

La editorial ha realizado todos los esfuerzos para contactar con la traductora y hace expresa reserva de los derechos de autor que puedan corresponderle.

© de esta edición: Grup Editorial 62, S.L.U., 2016  
Ediciones Península,  
Diagonal 662-664  
08034 Barcelona  
[edicionespeninsula@planeta.es](mailto:edicionespeninsula@planeta.es)  
[www.edicionespeninsula.com](http://www.edicionespeninsula.com)

VÍCTOR IGUAL · fotocomposición  
BOOK PRINT DIGITAL - impresión  
DEPÓSITO LEGAL: B. 305 - 2016  
ISBN: 978-84-9942-479-8

## SUMARIO

Nota de la traductora	9
Prefacio	13
I. La tradición y la época moderna	33
II. El concepto de historia: antiguo y moderno	67
III. ¿Qué es la autoridad?	145
IV. ¿Qué es la libertad?	227
V. La crisis en la educación	269
VI. La crisis en la cultura: su significado político y social	303
VII. Verdad y política	347
VIII. La conquista del espacio y la estatura del hombre	403
Índice onomástico	427

I

## LA TRADICIÓN Y LA ÉPOCA MODERNA

I

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 final. 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 con la que aún hoy vivimos.

1. *Las leyes*, 775.

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 denominó 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 cualificadas 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 βόνασος, 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 traba-

2. Para Engels, véase: *Anti-Dühring*, Zúrich, 1934, p. 275. Para Nietzsche, véase *Morgenröte, Werke*, Múnich, 1954, vol. I, af. 179.

jo 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 un 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

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 humanidad 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

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

3. El juicio se lee en el ensayo de Engels *The Part played by Labour in the Transition from Ape to Man* (El papel desempeñado por el trabajo en la transición del mono al hombre), en Marx y Engels, *Selected Works*, Londres, 1950, vol. II, p. 74. Para formulaciones similares del propio Marx, véase en especial «Die heilige Familie» y «Nationalökonomie und Philosophie», en *Jugendschriften*, Stuttgart, 1953.

4. *Das Kapital*, Zúrich, 1933, vol. III, p. 870.

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 ζῶον πολιτικόν y como ζῶον 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 (πείθειν) 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 estable-

cía 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 orientamos 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 tradi-

cionales 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 funda-

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.

mental 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 científica 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.

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 secuela 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 secuela 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 ahoga-

do 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 pensamientos, 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 letreros 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 «filisteos 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 en día 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.

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 expe-

riencia religiosa sincera pareció posible 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 Aliosha 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* e *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 mo-

5. Véase *Götzendämmerung*, ed. K. Schlechta, Múnich, vol. II, p. 963.

tivo 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 δηλώσις 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

6. *Op. cit.*, Zúrich, p. 689.

7. Me refiero aquí a que Heidegger descubrió que la palabra griega significa literalmente «revelación»: ἀ-λήθεια.

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 desdeñada 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 *suum 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.