

UNA PENSADORA PARA NUESTRO TIEMPO*
EL CENTENARIO DE HANNAH ARENDT

Joaquín Fermandois

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	212
II. SELECCIÓN DE ESCRITOS DE HANNAH ARENDT	243
Propósito de la selección	243
II.1. Consistencia de la política	
El prejuicio contra la política y lo que la política es hoy de hecho	244
¿Qué es la autoridad?	246
¿Qué es la libertad?	263
Verdad y política	275
¿Qué es la política?	282
II.2. Totalitarismo, esfera pública, revolución y violencia	
Las perplejidades de los derechos del hombre	284
Ideología y terror: de una nueva forma de gobierno	300
La esfera pública: lo común	324

JOAQUÍN FERMANDOIS. Profesor de historia contemporánea, Pontificia Universidad Católica de Chile; miembro de número de la Academia Chilena de la Historia.

* El autor agradece los oportunos consejos de Luis Oro Tapia en la selección de textos. En tesis y seminarios en la Universidad Católica de Chile pudimos aprovechar la ocasión para pensar algunos problemas en torno a la autora gracias a Vivian Talesnik y Javier Recabarren.

La esfera privada: la propiedad	331
Labor, trabajo, acción. Una conferencia	340
Labor	356
Una sociedad de consumidores	356
Guerra y revolución	364
El significado de la revolución	373
La búsqueda de la felicidad	380
Del ensayo "Sobre la violencia"	405
Del ensayo "La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono	420
II.3. Amor, amistad y modelos	
Dedicatoria a Karl Jaspers	435
El gran mago	438
Rosa Luxemburg	452
De Hannah Arendt a Mary McCarthy, 1968	460
De Hannah Arendt a Mary McCarthy, 1970	464
De Martin Heidegger a Hannah Arendt, 1925	466
De Martin Heidegger a Hannah Arendt, 1932-1933	467
De Martin Heidegger a Hans Jonas, 1975	469
Bibliografía	470

I. INTRODUCCIÓN*

Fue la primera mujer en dejar una impronta permanente en la historia del pensamiento político, y quizás de la filosofía a secas. Sólo que ella no lo hizo notar de esta manera. Pensadora original, se planteó ante el mundo en un momento dramático como pocos, que ha pasado a ser el corazón simbólico del siglo. En Hannah Arendt, filosofía, política e historia se encuentran entrelazadas en una obra que ha llegado a ser señera del siglo XX. En este año 2006, al cumplirse el centenario de su nacimiento, Hannah Arendt es una de las voces más citadas al momento de hacerse un "estado de la cuestión" de nuestro tiempo. Tras su muerte en 1975, su palabra se ha transformado casi en expresión canónica en los debates contemporáneos. Esto puede ir en su detrimento. La Selección se ha diseñado, en parte, para mostrar su originalidad y profundidad, más allá de las modas, que pueden ser "pan para hoy, hambre para mañana". Por sobre todo, la importancia de Hannah Arendt radica en el planteamiento de una manera de concebir el

* Las referencias bibliográficas de la Introducción se encuentran al término de la selección de escritos. (N. del E.)

fenómeno de la política que nos arroja al mismo centro de los problemas fundamentales de la sociedad de nuestro tiempo, de lo que un país como Chile no está en absoluto ausente. Para el historiador, tiene el atractivo adicional de ver cómo la tradición de pensamiento intelectual de la República de Weimar (1918-1933), el semillero de donde surge Hannah Arendt, se encuentra con el resultado de la civilización anglosajona en América, y puede enfocar la democracia norteamericana con las categorías políticas europeas.

Este último punto no carece de alguna paradoja. En principio, no podría haber nada más contradictorio que el protagonismo de una discípula de un pensador, germano como pocos, Martin Heidegger, y el estilo de la cultura norteamericana y de su pensamiento político. Aunque la primera fase de su obra, que culmina con *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951), depende principalmente de su experiencia europea, lo que le sigue es inseparable de su aculturación en el ambiente intelectual y político norteamericano. En este sentido, fue testigo y dio testimonio de una experiencia central al siglo XX.

La vida como pensamiento

Sus orígenes, no pueden haberla predestinado a un papel más elocuente. Nació en Hannover, el 14 de octubre de 1906, pero ello fue casual. Proviene del paisaje hoy extinguido de los alemanes de Königsberg, hoy día Kaliningrado, un resto de la URSS perteneciente a Rusia. Fue la ciudad natal de Kant. Hannah no heredó solamente el nombre del lugar, sino que su *numen* especial, el ambiente cultural e intelectual a los que se afiliaba. Ello no era puramente germánico, al menos en el sentido que ha adquirido después de 1945. Hannah Arendt descendía de familias judío-rusas, desplazadas hacia las zonas alemanas en los siglos XVIII y XIX. La comunidad judía de Königsberg llegó a constituir una de las caras de la ciudad de Kant; era parte de su “germanismo”. Una de las paradojas más grandes de la circunstancia histórica que anidó el pensamiento de esta autora, es que después de 1945 no hay ni judíos ni alemanes en Königsberg; por lo que queda de la ciudad histórica, sólo rusos circulan como habitantes, un verdadero implante de la historia del siglo XX. No puede extrañar que el totalitarismo haya sido uno de los objetos centrales de meditación por parte de la autora.

Se trata de un detalle no menor. Hannah Arendt es un ejemplo destacado del intelectual judío, que ha tenido un papel protagónico en la cultura moderna, aunque quizás tienda a declinar su protagonismo en el siglo XXI. La integración (incompleta) de los judíos a sus respectivas sociedades en

Europa Central y Oriental desde fines del XVIII hasta comienzos del XIX, desató fuerzas creativas hasta entonces contenidas en una comunidad que hacía de su tradición cultural basada en los comentarios a los textos sagrados, y en toda la vida ritual, la base de su identidad. Ello, a pesar de que estas comunidades estaban dispersadas no sólo en soberanías diversas, sino que además habían convivido en una cultura cristiana, donde la pertenencia a la religión era un *sine qua non*. Tanto la discriminación y hasta persecución a los judíos, como la supervivencia de ellos entre una civilización extraña en muchos aspectos, y muy familiar en una amplia serie de rangos, son realidades que hay que pensar al momento de pensar a los judíos en la historia occidental.

Esta nueva situación de integración limitada, de acuerdo a la región europea en que se hallaban, originó tanto una real identificación de los judíos en la comunidad nacional respectiva, como la transformación de la antigua discriminación en una ideología moderna, el antisemitismo, que tuvo una última manifestación genocida con el Holocausto, punto de referencia inextinguible del siglo XX. En los judíos, este fenómeno parecía tener su réplica, en la diferenciación entre “asimilados” y “ortodoxos”; es decir, entre quienes querían ser europeos comunes y corrientes (alemanes, franceses, ingleses...), y quienes persistían en mantener una identidad judía en torno a la religión y a la cultura, que en lo político tendrían una última manifestación en el sionismo. Como sea, “la emancipación de los judíos”, como es el nombre que se le dio a este proceso de más de un siglo, no condujo sin más a una integración, salvo quizás en los casos, eso sí importantes, de Inglaterra y EE.UU. En Europa Central y Oriental, la emancipación se daba al mismo tiempo del crecimiento de una agudizada conciencia nacional, lo que dejaría a los judíos en una suerte de “vacío político”, como la misma Hannah Arendt lo señaló al comienzos de *Los Orígenes*¹. Se trataba de una de esas etapas de transición en donde todo era posible, en donde *casi* todo fue posible.

Existe otra arista fundamental en este paisaje. Se trata de la aparición del judío como el tipo del “intelectual moderno”. No se trata por cierto de que el judío sea el intelectual por antonomasia. Pero sí en el desarrollo del pensamiento moderno, el judío proveniente principalmente de Europa Central y Oriental proporcionaría una falange de intelectuales que les daría presencia en casi todos los aspectos de las ciencias y del arte de la modernidad. Quizás baste con resumir este papel en los nombres de Marx y Freud, para comprender la explosión de inteligencia que desencadenó la integra-

¹ Hannah Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo* (1998), p. 60.

ción de los judíos a un fenómeno que no se puede decir que ellos hayan sido los creadores exclusivos, pero sí aparecen en número desproporcionadamente alto entre sus protagonistas más destacados. La tradición que ponía el acento en la educación, pues era lo único inexpropiable a una comunidad cuya condición jurídica había sido de discriminación, tuvo este resultado sorprendente en la modernidad. En la actualidad, salvo en EE.UU. quizás, este protagonismo ha dejado paso a una cierta “normalidad”, por la transformación del mundo judío tras el Holocausto y la creación del Estado de Israel. Pero ello no es mero asunto del intelectual judío, sino que de los judíos en general, en que el antisemitismo disminuye a niveles insignificantes junto a la plena integración de los judíos a la vida nacional en Europa y América, aunque la sensación de peligro se aviva por el conflicto entre árabes e israelíes. Es una paradoja de la segunda mitad del siglo XX, que parece continuar en nuestros días.

Por último, no es sólo la condición de judía lo que explica el origen de Hannah Arendt, sino el de ser también, y sobre todo, judío-alemana. Los judíos del ámbito alemán, aun aquellos que provenían del Este, como en este caso, en un mundo más cosmopolita que lo imaginable hoy en día, aun ellos pertenecían a un tipo nuevo de europeo, una clase pensante y dirigente con gran autoconciencia de pertenecer a uno de los grandes nuevos estados del siglo XIX, una gran potencia, una herencia cultural que daba el punto de fuga hacia el 1900, y el motor de la ciencia y de las nuevas ideas políticas en el mundo. Ésa era la Alemania Guillermina (1888-1918).

Para la mayoría de los judío-alemanes, la integración en la sociedad pasaba por ser reconocidos como *alemanes*. Su integración a la sociedad era desigual. Todavía en la República de Weimar había comparativamente pocos judíos como profesores universitarios; menos los había en el ejército y en altos cargos de la burocracia, aunque todo ello parecía estar cambiando, para mejor. Es lo que sentían muchos judíos, que se movían entre sentimientos encontrados, entre ser más prusianos que los prusianos, y permanecer en su identidad judía, sentimientos que muchas veces convivían en las mismas personas. La Primera Guerra Mundial pareció ofrecer la oportunidad dorada para que los judíos se identificaran con el espíritu de la Alemania patriótica. Ludwig Marcuse, un judío alemán (no debe confundirse con Herbert), después uno de los tantos talentos de Weimar refugiado en Francia y en Los Angeles, EE.UU., recordaba su propio entusiasmo de 1914, cuando absorbía todo el delirio del espíritu de guerra, que por lo demás tenía bastante analogía en otras partes de Europa². Los judío-alemanes llegaban a ser

² Marcuse, Ludwig: *Mein Zwanzigstes Jahrhundert. Auf dem Weg zu einer Autobiographie*, pp. 37-52.

plenamente normales en cuanto alemanes, incluyendo su cuota de arrogancia ante las comunidades judías situadas hacia el este de Europa.

Sólo que simultáneamente se reforzaba otra corriente, que hacía sospechosos a los judíos de “traicionar” el esfuerzo bélico, y que alcanzó un grado de paroxismo cuando desde la perspectiva más extrema se les culpó de participar en la “conspiración judío-marxista” que habría conducido a la destrucción de la Rusia zarista. Después del fin de la guerra en 1918, surgió la “leyenda de la puñalada por la espalda”, es decir, de que Alemania habría sido derrotada no en lo militar, sino por una traición de la cual los judíos serían unos de los protagonistas. Esto sería parte del antisemitismo que se tradujo finalmente en la política de exterminio de los nazis. No era toda Alemania ni mucho menos, ya que desde otro ángulo, en los años de la República de Weimar los judíos llegaron a su integración más plena en la sociedad alemana; ni era ineluctable que los nazis llegaran al poder.

No todos los intelectuales judíos constituirían el prototipo del “intelectual de izquierda” europeo y americano de la primera mitad del siglo XX. En estos últimos años se ha hablado mucho acerca de la extraña influencia que habría ejercido Leo Strauss en EE.UU. en los años cincuenta y sesenta, lo que sería perceptible para el gran público a partir de la elección de Bush Jr. en el 2000.

Así era la conjunción histórica de la que surge la vida de Hannah Arendt. Estas poderosas fuerzas de la historia, así como los dilemas de una sociedad que parecía simbolizar el gran “estado de cultura” que era la Alemania Guillermina, presiden un haz que estaría sobre la figura de Hannah Arendt. En cierta manera la “típica intelectual judía de izquierda”, la fuerza del estereotipo se desvanece si se piensa que la autora ha sido invocada tanto por la “izquierda” como por la “derecha”, al menos en el campo de las ideas políticas del siglo XX. Será interesante explorar algo de este problema, sobre todo porque a comienzos del siglo XXI, quizás el “intelectual judío de izquierda” haya desaparecido como tal, como una aparición típica, y que comprometía al judío intelectual por antonomasia. El cambio en el mundo judío a partir del Holocausto y, sobre todo para este asunto, a partir de la creación del Estado de Israel en 1948, creó otro tipo de autoconciencia de los judíos. Será interesante encontrar atisbos de esta transformación a la luz del pensamiento de Hannah Arendt, aunque no podamos profundizar mucho en ello.

El origen: Königsberg, guerra, revolución

Nació en Hannover el 14 de octubre de 1906. El verdadero paisaje de su infancia y adolescencia fue el Königsberg, donde habían vivido sus

padres, descendientes de judíos rusos y europeo-orientales³. En un rasgo muy común a esta trayectoria, en ese origen había gran aprecio por la cultura. Todavía a comienzos de los 1970, Hannah donó para un remate una de las escasas piezas bibliográficas valiosas que había logrado salvar de la biblioteca de su padre, un ejemplar de la primera edición, de 1795, de *La Paz Perpetua* de Kant. Su temprana muerte en 1914, dejó un vacío en la vida de su hija. Ésta destacó desde temprano por su alerta intelectual, y como muchos niños de hace un siglo, tuvo su cuota de enfermedades y transitó por la vereda próxima a la muerte. Los años de penuria de la Primera Guerra Mundial, aunque aliviados por los medios heredados, de todas maneras no podían borrar la falta de alimentos que en general había en Alemania.

Como se ve, venía de una burguesía enriquecida y culta; e inquieta en lo político. Ello no por su padre, sino que por su madre, que tenía amistades dentro de círculos liberales y socialistas, tanto en Königsberg como en Berlín. Era gente proveniente del mundo socialdemócrata, no revolucionario, aunque claro está, las líneas no se separaban nítidamente en 1918. Como se vio en el momento revolucionario en Alemania, especialmente en 1918 y 1919, tanto Hannah como su madre mostraban una cierta simpatía romántica por los espartaquistas, un grupo revolucionario que tenía alguna analogía con los bolcheviques de Lenin. En todo caso, serían el germen del comunismo alemán. La madre, Martha Arendt, era una ferviente admiradora de Rosa Luxemburgo, una de las líderes de los espartaquistas, asesinada después de ser derrotada su intentona a comienzos de 1919. Para entender el cuadro, se debe añadir que Rosa Luxemburgo alcanzó a criticar a Lenin y a la Revolución Rusa, precisamente por la dictadura y el terror.

Hannah Arendt siempre conservó una actitud de esperar en cada acontecimiento revolucionario, de protesta o de rebelión, la aparición de un orden espontáneo de “consejos”, una especie de autogestión política. El origen de esta ilusión se encuentra, hasta donde puede saberse, en la percepción de la experiencia revolucionaria en Alemania en esa turbulenta primera post-guerra. Fue una atmósfera a la que siempre quedaría ligado el corazón de Hannah, aunque no en sus rasgos terribles. Los transmutaría en la espera de la aparición de un orden espontáneo que hiciera posible a la república. Si bien en esta raíz se originó una inclinación que duró toda la vida, fue una experiencia que envolvía su ambiente adolescente y juvenil,

³ La parte biográfica está basada principalmente en dos sendos estudios, el de Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. For Love of the World* (New Haven, Londres: Yale University Press, 1984, original, 1982); y el de Prinz, Alois: *La Filosofía como Profesión o el Amor al Mundo. La Vida de Hannah Arendt* (Barcelona: Herder, 2001; original, Weinheim, 1998).

pero no alcanzaba a ser definitorio. Esto la hizo escapar, sin proponérselo entonces, de la “tentación totalitaria”, y sumergirse en el mundo intelectual de Weimar, que resoplaba novedad y vitalidad.

Los años de formación durante Weimar

El pensamiento de Hannah Arendt se originó en los años veinte, bajo la guía de pensadores excepcionales. Ya antes de cumplir con el bachillerato, a través de una amistad de la madre, puede asistir a clases como alumna libre a la Universidad de Berlín, donde tiene la fortuna de tener como profesor a Romano Guardini, quien anima la teología con todo tipo de especulaciones filosóficas y literarias. Eran los casos en que el diletantismo es fecundo, ejerció una magia sobre la joven alumna. Buscando esa novedad, escucha hablar de Martin Heidegger (1889-1976).

Entre 1924 y 1926 vivirá una de sus experiencias más completas e intelectualmente decisivas junto al “mago de la palabra”. Se ha escrito mucho acerca del embrujo de este gran pensador en la filosofía del siglo XX, y en general, en el pensamiento, hasta nuestros días. Por cierto, ha habido la “contra-corriente”, de los críticos de Heidegger y de sus interminables juegos de palabras, generalmente ubicada en el mundo anglo-sajón. Aunque también en ese mundo, en nuestra época, Heidegger no deja de tener un influjo poderoso. Para muchos, la esencia de lo germano, de su lado más oscuro y poético, no deja de ser el gran punto de referencia de la filosofía y del mundo cultural en los últimos ochenta años. Se puede hablar del heideggerismo/anti-heideggerismo como se podría hablar del freudismo/anti-freudismo, incluyendo una combinación ambivalente, como fenómenos culturales que, en su conjunto, revelan las categorías intelectuales de la era.

La controversia en torno a Heidegger, sin embargo, no es puramente académica, según reza el dicho, pocas veces tan cierto como en este caso. El Heidegger antipolítico, aunque destacado “crítico de la cultura”, y en ese sentido desde un comienzo había un elemento conservador anti-moderno en el aliento de su obra. Pertenecía plenamente al ambiente “anti-político” de los catedráticos y universitarios en general de los años de Weimar, pero a la vez su sensibilidad lo hacía proclive al nacionalismo alemán de esos años. Más aun, en 1933 por breve tiempo se haría portavoz filosófico de las ideas nazis como rector en Freiburg; aunque después se distanciaría, no manifestó un distanciamiento rotundo. Sería tan fuerte la sombra que esto arrojó sobre el filósofo, que atrajo la pregunta de si se hubiera tratado no de un accidente, sino que de una estructura de personalidad fascista, o hasta

de que su filosofía no representaría más que un nazismo encubierto⁴. Esto se ha enredado hasta lo inverosímil en la época de “lo políticamente correcto”, que se lleva retrospectivamente, es decir, “pobre de aquel que se equivocó en no prever las cosas”. Como si alguien pudiera prever algo en la historia como experiencia cotidiana.

Toda idea puede ser retorcidamente manipulada para cualquier fin. Llevado a su extremo, este principio sólo tendría empleo coherente como una suerte de “policía del pensamiento”, según acertadamente lo expresara George Orwell. Conduce a la “prohibición de preguntar” que ha analizado luminosamente Eric Voegelin. Desde luego, se carece de valor como *episteme*. Otra cosa es que parte de la historia del pensamiento, y especialmente en el pensamiento político, es plantear la pregunta sobre las consecuencias, ya sean históricas o probables para el futuro, de nuestros actos mentales. Cierto que tener una respuesta clara y distinta es radicalmente imposible. Dicho esto, y pensando el tema de “Heidegger y el nazismo”, nos atrevemos a zanjar el asunto señalando que el filósofo alemán no fue de ninguna manera inmune a la *tentación totalitaria* y que, aunque se aparta, en parte, del régimen después de 1934, nunca dio el paso de una condena del mismo como fenómeno alemán, ni habló del Holocausto como algo específico.

¿Nos estamos apartando mucho de nuestro tema? Sí y no. Más bien no, por varias razones. En primer lugar, porque Hannah Arendt no sólo fue alumna de Heidegger en Marburg, antes de que éste publicara *Ser y Tiempo* (1927), la obra seminal del siglo XX; también fue su amante, quizás el primero que ella tuvo. Este hecho asombroso para quienes ven todavía a un nazi en Heidegger, y una heroína en Hannah Arendt, sólo se vino conocer por un público más amplio tras la muerte de ambos. No fue una pasión pasajera ni superficial; no fue un *affaire* apacible y evanescente. Las mismas palabras de Heidegger dejan ver cuánto él envolvió su relación con Hannah dentro de un talante filosófico, y también animado por una pasión digna del romanticismo alemán, como lo dice en 1925:

⁴ Existe una amplia bibliografía al respecto. Como ejemplo, está la obra del chileno Víctor Farías, *Heidegger y el Nazismo* (1987). De enorme interés es el prólogo de Jürgen Habermas a la edición alemana del libro de Farías. El estudio más intenso de la relación entre Heidegger y el mundo histórico está en Ernst Nolte, *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken* (1992). También, el prólogo de 1991 de George Steiner, a su *Heidegger* (2001; original, 1978). Un resumen de esta polémica está en *Estudios Públicos*, 83, 2001, con intervenciones de Víctor Farías, Pablo Oyarzún y Arturo Fontaine Talavera. También es decidor el testimonio del poeta chileno Humberto Díaz-Casanueva, que en 1937 fue alumno de Heidegger, cuando “las papas quemaban”, y que vio en él un antinazi (véase “Un Gran Pensador”, *Apsi*, 233, semana del 4 al 10 de enero de 1989).

Te doy las gracias por tus cartas —por haberme acogido en tu amor—, queridísima. ¿Sabes qué es lo más difícil que al ser humano le está dado cargar? Para todo lo demás hay caminos, ayuda, límites y comprensión —sólo aquí significa: estar en el amor— estar empujado a la existencia más propia. *Amo* significa *volo, ut sis*, dice San Agustín en un momento, te amo, quiero que seas lo que eres⁵.

Y no se crea que la relación entre el filósofo que se hacía famoso y la joven estudiante de 19 años fue un asunto pasajero. Alguna intensidad no menor duró por medio siglo, hasta la muerte de Hannah en 1975. Sobrevivió a la inclinación hacia el nazismo, en el momento político de Heidegger, y fue Hannah, que ya se había abierto camino en Nueva York, pero todavía no era la pensadora reconocida, quien la buscó en 1950; y Martin (ella lo trató siempre por el nombre de pila, se entiende que desde el momento aquel), le aseguró que todo lo que había escrito era pensando en ella. Una doña confesión, o profesión de fe. Hay que reconocer que en el momento en que emergía el nazismo como alternativa de poder, y se intuía en el ambiente que Heidegger lo prefería como salvación ante el comunismo, le desmiente enérgicamente, en una carta que se reproduce en esta selección, que él discrimine a los judíos. “Los rumores que te inquietan —le dice en una carta sin fecha exacta, ciertamente del invierno 1932/33— son calumnias que encajan perfectamente con otras experiencias que he tenido que vivir en los últimos años”⁶. Hannah siguió con un rincón de su corazoncito siempre orientado hacia Martin, y la afectó mucho el verlo envejecer. Cuando ella muere meses antes que él, Heidegger, que se sepa, no manifiesta sentimientos íntimos, pero le escribe a Hans Jonas —otro judío alemán emigrado a EE.UU.— que quizás para ella exista una vida en la trascendencia⁷. Esto es muy revelador del filósofo alemán.

¿Cómo era Hannah Arendt en lo físico y personal? Las fotos que nos han llegado, más abundantes en el período de madurez, no nos dan una imagen muy impresionante. Menuda, morena, un cierto frescor juvenil da paso a partir de los cuarenta y tantos a una mujer encanecida, una típica profesora de película de otros tiempos. Desde luego, el eros personal es algo que rara vez reluce en las fotografías, incluso en las más decidoras, como las del blanco y negro. No sólo tuvo de amante a Heidegger, quien al parecer la amó hasta su muerte; y Leo Strauss hizo sus avances; tuvo

⁵ De Martin Heidegger a Hannah Arendt, 13 de mayo de 1925. En Ludz, Ursula, ed.: *Hannah Arendt. Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975* (2000), p. 31.

⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁷ *Ibid.*, p. 239.

también dos maridos, Günther Stern y Heinrich Blücher, y después de la muerte de este último, en 1970, W. S. Auden y Hans Morgenthau la “solicitaron” en matrimonio. No cabe duda que su personalidad debe haber irradiado un haz de luces —dardos que hechizaban a sus contertulios. Su vida transcurrió en medio de círculos de amigos y de conversaciones combinadas entre “las ideas” y las “cosas del mundo”, la política en un sentido amplio, todo ello envuelto por las volutas del humo del cigarrillo, acompañando de copas de vino y, al llegar la prosperidad relativa, de buenas comidas. En este aspecto, no fue heideggeriana.

Mas, la relación con el filósofo es importante para entender el pensamiento de Hannah Arendt. En primer lugar, porque Heidegger profundizó en ella la identificación con la ya considerable formación intelectual específicamente alemana, que incluía no sólo lo que podría ser llamado “pensamiento alemán”, sino que la literatura y poesía, y la tendencia a leer a los clásicos griegos con nuevas y modernas energías. La experiencia vital y la experiencia intelectual llegan a ser una sola. Era un momento culminante de la universidad alemana, en el que su misión parecía ser vivir en el mundo de las ideas, despreciando al mundo “real”, aquel representado por la política; la mayoría de ese ambiente se hincaría luego ante el nuevo Poder (así como parte de la intelligentsia entonces y después de 1945 se hincaría ante el marxismo).

En segundo lugar, porque la misma relación de estudiante de Heidegger, apoyada siempre por su maestro, la abrió al contacto permanente con un grupo seleccionado de los grandes filósofos alemanes del siglo XX, Husserl (mediado por Heidegger), el teólogo Rudolf Buttmann y, sobre todo, Karl Jaspers. Por indicación de Heidegger, Hannah es puesta en contacto con Jaspers, el que con Gertrud, su esposa judía, serían figuras paternas de toda la vida, visitando al filósofo en su nueva residencia de Basilea, hasta su muerte en 1969. Como compañeros en el seminario con Heidegger, tuvo a Karl Löwith, de gran renombre después de 1945; y Hans Jonas, amigo de toda la vida, y que fue uno de los que habló en la ceremonia fúnebre de Hannah en 1975. No deja de decir algo que estos dos últimos eran judíos, aunque después de 1945 Löwith escribió un libro sumamente crítico de Heidegger⁸, mientras Jonas mantendría buenas relaciones con él durante toda su vida.

El encuentro con Jaspers fue la segunda gran marca intelectual y personal. En Karl y Gertrud halló unos padres sustitutos, y en el primero una guía intelectual como comentador de su obra, mucho más congenial

⁸ Löwith, Karl: *Pensador de un Tiempo Indigente* (original, 1954).

con Hannah que la que podía tener con Heidegger. Además, el desarrollo del pensamiento de Jaspers, más inclinado a comentar la actualidad en general, era más apropiado para el desarrollo de una aprendiz de la teoría política como ella, mientras que Heidegger daba brinco entre el mundo de las ideas y el mundo de las condenaciones y genuflexiones ante los “fenómenos reales”, por llamarlos así.

En tercer lugar, la larga relación con Heidegger no creó en Hannah una aversión a pensar la política en sí misma. Todo lo contrario, aunque no por influencia de su Martin, sino porque ella se había criado en un ambiente políticamente interesado, lo que la marcó para toda su vida como pensadora y como “observadora comprometida”, como quizás habría que definirla. Si la colaboración de Heidegger con los nazis en 1933 y 1934 no llevó a Hannah a una ruptura con su maestro y amante, sí fue muy consciente de las limitaciones políticas no sólo del filósofo, sino que también de la orfandad política de su propio pensamiento, si es que se quisiera desde allí desarrollar una opinión política. Por toda su vida, la pensadora quiso entregar una respuesta a Heidegger. La obra final, la inconclusa *Vida del Espíritu* (1978), quería ser parte de esa respuesta, aunque su núcleo político sólo se deja entrever.

La pensadora política es más que un complemento a la inspiración heideggeriana; intenta penetrar con categorías políticas a donde la posición del filósofo no puede alcanzar. En esta primera fase, para la joven pensadora fue clave su encuentro con Karl Jaspers y su modo de enfocar las cosas, a partir de 1926, cuando Hannah se traslada a Heidelberg. Tanto en su tesis doctoral, “El concepto de amor en Agustín” (1929), como en la biografía de una judía-alemana creadora de salón, en el tiempo de la emancipación a comienzos del siglo XIX, Rahel Varnhagen, cuyo manuscrito fue redactado por esta época, publicado en 1957, se encuentra este aspecto de distancia hacia Heidegger en lo que podría definirse como “amor al mundo”, como muy comúnmente se resume el corazón de la filosofía política de Hannah Arendt⁹. Aquí estaría la raíz de su idea central, de “la acción”. También, aunque no era desde luego pionera, vendría el interés por la emancipación de la mujer, de la que ella misma sería un ejemplo adelantado.

Finalmente, para tener en cuenta la formación de sus ideas políticas, Hannah Arendt estuvo desde joven bajo influencia de las ideas sionistas. Socialismo y sionismo parecían, para ella, confluir hacia un mismo mar. No sólo para ella. El sionismo, o una gran parte de él, era casi sinónimo de una ética igualitaria y comunitaria. Esta sensibilidad creaba todo un punto de referencia entre los judíos, más entre los intelectuales judíos, aunque natu-

⁹ *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewish Woman* (1957).

ralmente había posiciones encontradas al respecto. Había algo de altamente probable que Hannah se encontrara con el sionismo; en todo caso, el hombre que la entusiasmó en esta senda era Kurt Blumenfeld, el sionista más influyente en la Alemania de Weimar. Muchos judíos se habían opuesto enérgicamente a la idea sionista; antes de 1914 eran los “asimilados”, que no veían ni querían ver contradicciones entre su “germanidad”, en este caso, y la tradición cultural o religiosa judía. Pero dada la marcha de las cosas, los “asimilados” vieron debilitada su voluntad a medida que se aproximaba 1933. Mas, Hannah jamás pensó que su compromiso sionista la obligaba a emigrar a Palestina; esto no estaba en su visión de las cosas. Tampoco que esto fuera una posición de censura a Alemania o a su historia. Ni siquiera lo pensaría después de 1945, aunque sería crítica con la Alemania de Konrad Adenauer. Antes de 1933, pocos judío-alemanes se sentían extraños en Alemania.

En 1929, una vez doctorada, Hannah partió a Frankfurt y finalmente a Berlín. Sería otro escenario para socializar con algunos grandes de la época y después, o con quienes formó una comunidad de conversación y debate para el resto de la vida. Para nuestra actualidad, es interesante recordar que conoció a Leo Strauss, el mentado “maestro” de los llamados “neo-conservadores”, quien la cortejó, pero no despertó las simpatías por sus ideas de parte de Hannah; habría cierta rivalidad que se reprodujo después en EE.UU. Con Waldemar Gurian, otro judío conservador emigrado a EE.UU., quien mantuvo amistad de toda la vida con Hannah. Escuchó y criticó a Karl Mannheim, el influyente sociólogo de la cultura, por el reduccionismo económico-social que en último término hace de “las ideas”; para ella, las ideas poseen un valor en sí mismas y se pueden crear con independencia de la circunstancia material. De aquí partiría la amistad con el teólogo protestante Paul Tillich, asimismo una suerte de “socialista cristiano”, relación que se mantendría después en EE.UU.

Además cosechó a su primer marido, Günther Stern, un judío de su mismo ambiente, aunque de “mejor” familia, en cuanto sus padres habían sido pioneros en el desarrollo de la psicología. Un aspirante a filósofo y poeta, Stern se situaba en el entorno de la “Escuela de Frankfurt”, de Adorno y Horkheimer, de tanta resonancia en el siglo. Trabajó por un tiempo como libretista de Bertolt Brecht, otro de los amores poéticos de Hannah, quien daría, a nuestro juicio, una visión un tanto edulcorada del significado político del dramaturgo¹⁰.

¹⁰ En el capítulo sobre Brecht en *Hombres en Tiempo de Oscuridad* (1968). El libro está dedicado a muchas de las figuras que aquí aparecen.

El shock político de 1933 y la emigración

Ninguna de estas actividades había revelado una intención específicamente política en Hannah Arendt. Pero la subida de Hitler al poder el 30 de enero de 1933 cambió drásticamente las cosas. Günther Stern huyó a París. Hannah sacó de sí un destello de activista, y cobijó a perseguidos políticos, en su mayoría comunistas. Hannah y su madre son detenidas brevemente por la Gestapo, todavía relativamente inocua. Fue suficiente. Despertó en ella no sólo una mayor identificación con el ser judía; también un rechazo a lo que pasaba en Alemania con una intensidad que antes no había demostrado.

Huye a París a través de Praga y Ginebra. Comenzará su dura vida de exiliada, con ayuda restringida de las organizaciones judías. Pero es una etapa muy rica en la continuidad de su educación política y teórica, envuelta en la “praxis”. En París, Stern le presenta un vasto círculo de amistades, al mismo Brecht, a Arnold Zweig (no confundir con Stefan) y a Walter Benjamin, con el que simpatizará desde el primer momento. Ellos nos parecerán ahora luminarias del siglo XX; en ese entonces sin embargo debían luchar duramente por el pan de cada día, y vivían un tanto aislados de la atmósfera intelectual francesa de los treinta. Con todo, alternó con Raymond Aron, Alexandre Koyré, Jean Wahl y Alexandre Kojève, todos ellos de conocida trayectoria más adelante. Conoció a Sartre, pero no lograron entenderse ni tratar mucho. Aunque pudo trabajar gracias a la influencia de las organizaciones judías, no dejaba de haber diferencias entre los judíos franceses, sus “patrones” y benefactores, y los refugiados; los primeros creían que los segundos fortalecerían el antisemitismo francés, nada de pequeño. Además, en un rasgo que la acompañaría de por vida, Hannah Arendt tenía mucho que criticar a los líderes políticos de los judíos, que consideraba muy alejados de los judíos concretos; después repetirá lo mismo en los años que llevaron a la formación de Israel, y más adelante al Estado de Israel. Esto tiene que ver no tanto con sus ideas políticas, teorías, sino con su sensibilidad política. Se debe añadir que Hannah Arendt siempre estuvo más versada y apasionada en la historia clásica antes que en la cultura judía; su interés por el sionismo fue fundamentalmente político y vital, dadas las condiciones de los treinta y cuarenta.

París le dio otra experiencia formadora y duradera a Hannah, su segundo marido, Heinrich Blücher (1899-1970). Venía del mundo de los intelectuales comunistas. Autodidacta, se originó en esa síntesis intelectual y política que se desarrolla en torno a la izquierda radical del siglo XX. Su comunismo, o marxismo, se iría morigerando con el tiempo, en lo cual contri-

buyó la misma Hannah Arendt. Por lo demás, se había sumado a las filas del Partido Comunista de Alemania, el célebre KPD, antes de que éste estuviera totalmente dominado por el *ethos* de subordinación a Moscú. Las purgas de los años treinta, la masacre de casi todos los dirigentes comunistas que habían llevado a cabo la revolución, terminó por desilusionarlo, si bien permaneció dentro del radio de acción de lo que se podría llamar la izquierda. Al revés de tantos ex comunistas de su generación, no llegó a ser un militante anticomunista.

El gran escape

La catástrofe se precipitó. Aunque Francia y los franceses no fueran particularmente entusiastas con los inmigrantes, era la tierra europea que más generosamente los acogía, lo que en general no se recuerda. De pronto todo cambió, para peor. Primero, Hannah y Heinrich fueron internados, como “extranjeros enemigos”. El sistema burocrático todavía entendía a la guerra exclusivamente como conflicto entre estados nacionales. Cual huracán no anunciado, irrumpió la derrota, sorpresiva para todos. Luego estarían bajo la amenaza de las leyes y en general del espíritu antisemita de mucha autoridad de Vichy, que mostraron que el tema del Holocausto no era algo puramente alemán (esto estaba muy claro para Hannah). Por un pelo pudieron escapar a EE.UU. en mayo de 1941, al llegarles a tiempo una visa de entrada a este país, aunque la madre tuvo que viajar después que la pareja. Ésta había logrado salir de Alemania en 1939, y vivió en Francia vendiendo monedas de oro que había cosido como botones de su ropa.

Fue un momento rico en experiencias trágicas, también rico en aprendizaje. No le gustó encontrarse de esa manera “con la historia mundial”, la *Weltgeschichte*. Muchas reflexiones sobre el “totalitarismo” nacieron aquí. En los meses en que vivió al sur de París, aguardando angustiosamente su visa, aprovechó de sumergirse en Proust y Clausewitz, una combinación provista de ironía. No podía ignorar el tratamiento del antisemitismo en *A la Busca del Tiempo Perdido* ni el “fenómeno guerra”. Lo trágico era omnipresente. Incluyó la experiencia del suicidio de su amigo Walter Benjamin, que no pudo resistir el temor a ser extraditado en la frontera franco-española en septiembre de 1940. Era un momento de extrema vulnerabilidad, en que las dos policías secretas más poderosas y carentes de escrúpulos de Europa, la Gestapo y la NKVD soviética, cooperaban fraternalmente en el intercambio de prisioneros. Hannah Arendt lleva a EE.UU. algunos valiosos manuscritos de Benjamin, entre ellos aquel que contiene “Sobre el Concep-

to de Historia”, donde efectúa un ajuste de cuentas con el marxismo, experiencia producto, es posible, del Pacto Nazi-Soviético.

La experiencia norteamericana

Estados Unidos era una nueva fase. Seguía siendo una apátrida, ya que había salido ilegalmente de Alemania. Se instala con la ayuda de organizaciones judías de inmigrantes. Frente a la leyenda, no se crea que eran ni tan poderosas ni que eran demasiado ricas en recursos. Tenía 25 dólares en el bolsillo al arribar, y recibió un estipendio mensual de 70 dólares de parte de una organización sionista de ayuda para refugiados. Hannah pudo encontrar trabajo ciertamente gracias sus conexiones, pero ayudada por su gran capacidad intelectual. Aprendió inglés a punta de voluntad y esfuerzo, y comenzó a leer ávidamente historia y la teoría política de los norteamericanos, hasta llegar a ser una de sus ilustres comentadoras. En 1946 le escribió a Jaspers su opinión entre perpleja y admirativa hacia el fenómeno norteamericano: “La contradicción fundamental de este país es la libertad política junto a una servidumbre social”¹¹. En líneas generales, Hannah Arendt mantuvo esta interpretación de EE.UU. en el curso de su vida. Quizás no aquilató bien que ella misma pudo ser parte del gran movimiento crítico de la sociedad occidental, y de EE.UU., en particular, porque este país fue el último refugio contra el totalitarismo en el siglo XX. Como todos los refugios, también comparte los rasgos de *Leviatán*, del poder. Mas, ¿comparado con qué?

Inició su vida en EE.UU., integrándose al mundo intelectual neoyorquino, y en general tan característico de la costa Este. Posee la impronta, en primer lugar, de lo que ella llamaba “la tribu”, los refugiados alemanes, principalmente judíos, de quienes se ha hablado, y aquellos de ese origen que encontró allí. Está caracterizado también por la identificación con el liberalismo norteamericano, de connotación “progresista”, de “izquierda”, aunque estará perdido aquel que quiera interpretar estas nociones con las categorías europeas o, lo que sucede en esta larga y angosta faja, con categorías chilenas. Baste decir que al interior de esta corriente existió un fuerte sentimiento de identificación con un decidido anticomunismo, del que no fue partícipe Hannah Arendt, pero que a la vez no le era completamente ajeno. Su reflexión sobre el totalitarismo es uno de los elementos más contundentes

¹¹ Cit. en Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World* (1984, original 1982), p. 166.

tes de su inserción en el pensamiento político, pero no se agota ni mucho menos en esto. La relación con el fenómeno norteamericano estuvo dada por su intensa participación intelectual en defensa de su idea de “república” y del espacio público, casi el epítome de su pensamiento, para que el país se mantuviera fiel a los principios democráticos.

Finalmente, Hannah Arendt se vio vinculada a toda la discusión y debate intelectual que acompañó al nacimiento del Estado de Israel. Participó en algunas publicaciones sionistas moderadas, especialmente en la revista *Aufbau*, creación de emigrados judío-alemanes y que aparecía en alemán. Su posición, al igual que frente a las revoluciones (la alemana de 1919, la húngara de 1956, la de París de mayo de 1968, la portuguesa de 1974), no careció de un elemento utópico, en el sentido de negarse a ver la realidad como ley de probabilidades (¿qué es lo más probable que suceda?). Se oponía a la creación del Estado de Israel, siendo partidaria de la formación de una federación árabe-judía en el marco de una especie de Commonwealth dirigida desde Inglaterra. ¿Quién cree que en ello hubiera alguna verosimilitud? Pero Hannah no estaba sola en el mundo judío en los años que precedieron a la creación del Estado de Israel. Después le encantaría ser crítica de muchos aspectos de Israel, y no se sentía ciudadana de ese Estado. No es que no sintiera alguna lealtad a la nueva patria judía, ya que a raíz de la “Guerra de los Seis Días” en 1967 manifestó estar orgullosa de lo que podían lograr los hijos del pueblo judío.

Mas su relación con el mundo judío, y especialmente con Israel, quedó teñida por las ideas desarrolladas en su *Eichmann en Jerusalén* (1963), y la ola de recriminaciones que cayeron sobre Hannah. Al menos, aquí probó lo amplio —y vago— que puede ser aquello del “típico intelectual judío”, aunque el ambiente de Nueva York en el que se movió es muy propio de los judíos como intelectuales. De gran importancia sería su vínculo con Robert Silvers y su revista influyente y de gran calidad, *The New York Review of Books*, que tiene todavía algo que ver con lo que queda de ese mundo de intelectuales judíos de izquierda.

Por último, está su relación con el mundo académico norteamericano. Sería un prototipo de la profesora universitaria. Primero, aparte de las organizaciones judías de ayuda, en las que colaboró, estaba la New School for Social Research, la derivación de la “Escuela de Frankfurt”, llevada primero a Amsterdam, y como derrotero final Nueva York. Pero también la Universidad de Columbia, después de la publicación de *Los Orígenes del Totalitarismo*, que consolidó su presencia académica. Hasta el final de su vida, Hannah Arendt fue no solamente pensadora, sino que profesora de vocación, muy dedicada a sus alumnos.

Ayudó a esto la actividad docente de Heinrich Blücher. A éste le había sido difícil lograr una inserción laboral en EE.UU., y era Hannah la que aportaba la principal fuente de ingreso. En 1951 Blücher recibió una oferta de Bard College para dictar uno de sus cursos básicos (Common Course). El programa que ofreció, un desarrollo de las ideas que se podrían llamar “humanistas” a lo largo de la historia, teniendo como centro a la filosofía, fue todo un antídoto para la tendencia predominante de los filósofos de la zona del Este, de dedicarse a las teorías analíticas. Aquí hubo más que compensación en su relación con Hannah. Hizo clases hasta su muerte, acaecida en 1970, por problemas cardíacos no aminorados ciertamente por ser fumador adicto. Lo mismo sucedía con Hannah, la que ante los consejos médicos, respondía que no le interesaba vivir sin poder fumar. La pensadora luego identificaría su carrera con las principales universidades de la costa Este. Viviendo de los sucesivos *grants*, de las conferencias, invitaciones y distinciones, en EE.UU. y en Europa, su vida material fue haciéndose cada vez más desahogada. El curso que dictaba Heinrich, y su propia carrera como profesor reconocido, llegaría a ser un caso más raro y casi imposible en la era de los “papers” y de las acreditaciones según “revistas científicas”.

Su departamento o casa en Nueva York y alrededores, o sus veraneos en Maine, o en Suiza o en Italia, eran cada vez más frecuentes. Llegó a ser plenamente parte de la elite cosmopolita que se mueve entre la costa Este y Europa Occidental. Eran verdaderas peregrinaciones las que efectuaba a Basilea, a visitar a su padre sustituto, Karl Jaspers, que en desagrado con Alemania, se había trasladado a Suiza, en un gesto no carente de controversias en la República Federal; o sus visitas a Freiburg, a Martin Heidegger, que le confiesa que siempre escribió pensando en ella, serían parte de un ritual permanente.

Su núcleo de amistad es bastante grande, y casi siempre constante. En un momento, estaba entre ellas Hermann Broch, el autor de *Muerte de Virgilio*. Su muerte prematura en 1951 la dejará con una herida abierta. La otra gran amistad fue la escritora Mary McCarthy, uno de los tantos *enfant terribles* de los cuales es tan prolífico el mundo intelectual y artístico norteamericano. Compartían una especie de radicalismo antiestablisment y la crítica tanto al macartismo (de Joseph McCarthy a comienzos de los 1950), a los republicanos como Nixon, a la guerra de Vietnam.

En Hannah este sentimiento se da con matices de búsqueda de la medida, mientras que en Mary su posición de crítica la llevó a exaltar acríticamente al enemigo, especialmente la dictadura totalitaria de Vietnam del Norte. Hannah Arendt y su círculo tenían simpatías o se entusiasmaron con

Adlai Stevenson, el candidato demócrata contra Eisenhower en 1952 y 1956, y que lo intenta nuevamente, pero es derrotado en 1960 en la Convención Demócrata por JFK, por quien en cambio Hannah Arendt no mostró mucho entusiasmo. Aunque algunas expresiones, tomadas aisladamente, podrían pensar en que Hannah Arendt era una especie de izquierdista europea, las simpatías por Stevenson dejan ver mejor el carácter de su posición dentro de la política norteamericana.

Las ideas de Heinrich Blücher habían manifestado una continua transformación. Al comienzo no estaba del todo contra la participación norteamericana en el apoyo al régimen de Saigón, al menos en los tiempos de Kennedy. Después Heinrich y Hannah se fueron sintiendo cada vez más extraños en la atmósfera de EE.UU., y hasta pensaron en emigrar nuevamente, en autosugestión algo desmesurada, ya que también respondía a una extendida y creciente “cultura de la protesta” en EE.UU., que no dejaba de representar a su vez parte del alma norteamericana. En 1973, a juzgar por su correspondencia con Mary McCarthy, apoyaba financieramente a organizaciones clandestinas que sacaban gente de Chile. Mary estaba en abierta simpatía con sectores de la extrema izquierda chilena, aunque no existe evidencia de juicio por parte de Hannah Arendt.

No se crea que todo era un puro “sufrir los tiempos”. Toda esta vida entre los 1950 y los 1970 estaba henchida de una rica actividad social e intelectual, muy fumada y sin ningún asco por el consumo mesurado de vino, sin los extremos norteamericanos del alcoholismo y de la abstinencia; y fumando intensamente, aunque ya en los últimos años se aproximaba la ola puritana de su restricción. Al ser una autora célebre, arribó el desahogo económico. Muchos viajes a Europa, destacando los que efectuaban como pareja con Mary McCarthy y el último marido de ésta, James West, especialmente cuando recorrían Sicilia, que llegó a ser una pasión de ambas. Activa en la polémica, con no pocos críticos, también ayudaba a diversas causas, desde los refugiados españoles por la guerra civil, hasta los jóvenes rebeldes del 68 francés, ya que había sido amiga de los padres judío-alemanes de Daniel Cohn-Bendit, líder de ese mayo.

Sus últimos años transcurren como desenlace de la vida trágica de cualquier ser humano. Vienen las pérdidas gota a gota, pero con el estruendo de lo definitivo. Primero la de Karl Jaspers en 1969, con lo que desaparece una verdadera ancla de su vida, por más que el filósofo de Basilea haya experimentado un paulatino apagamiento. En 1970 sufre la más cercana y decisiva, la de Heinrich Blücher, de un ataque al corazón, el último de una serie. En su ceremonia fúnebre Hannah ordena un breve ritual judío, aunque

Heinrich no lo era. En 1973 la afecta más de lo que podía suponerse la muerte de Auden.

También la deja apesadumbrada cuando visita a Heidegger. “Estuve en Friburgo y volví a casa muy deprimida. Súbitamente, Heidegger se ha puesto viejísimo, está muy cambiado con respecto al año pasado, muy sordo, lejano, inabordable, como nunca antes lo había visto. Desde hace semanas estoy rodeada de personas viejas que de pronto se han vuelto muy viejas”¹². En mayo de 1974 sufre un serio ataque al corazón. Se recupera y luego vuelve al ritmo de su vida de antes. Pero hay signos de decadencia física a una edad que hoy nos aparece como llena de actividad. En sus cartas se revela el temor a la violencia que parecía sumergir a la ciudad de Nueva York. No sale tranquila a la calle, y teme los accidentes físicos. Eran pistas muy tenues. En la tarde del 4 de diciembre de 1975 invitó a cenar a una pareja joven del mundo intelectual judío, para hablar sobre temas relacionados con la publicación de la obra de un historiador judío fallecido en 1960. Después de cenar, al prepararse para tomar café, cayó muerta bruscamente de un infarto cardíaco. En la ceremonia fúnebre hablaron Mary McCarthy y Hans Jonas.

Itinerario de la obra

Aquí se considerarán los libros o las colecciones de ensayos publicadas como libros. Aparte de la tesis doctoral de 1929, lo primero que apareció de Hannah Arendt fue precisamente publicado en Alemania en 1948, *Seis Ensayos*, que en 1976 tendrá una edición definitiva como *La Tradición Oculta. Ocho Ensayos*. Es una reflexión sobre los judíos y el pueblo judío después del Holocausto, aunque no emplea este término, sino que el de “exterminio”; tampoco habla, por cierto, desde lo que es de rigor decir ahora. En este sentido, su reacción es más fresca, por decirlo así, para tomar el pulso a una toma de posición que ve en el Holocausto el gran símbolo de la historia, pero que no hace del pueblo alemán algo diabólico. “De esta manera es imposible para nosotros los judíos no espetar ante un alemán con que nos encontramos: ¿qué hiciste en los 12 años entre 1933 y 1945?”¹³. No se crea que el libro es una colección de letanías acerca de los alemanes, sino que es una exploración tanto de los alemanes como, sobre todo, de la condición y autoconciencia de los judíos en el mundo moderno.

¹² En Brightman, Carol ed.: *Entre Amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*, p. 447.

¹³ *Ibid.*, p. 9.

En 1951 publica la obra por la que es más conocida, y que será ampliamente reproducida en la selección, *Los Orígenes del Totalitarismo*. La historia de este libro casi se confunde con la propia historia intelectual de Hannah a partir de 1933, aunque comenzó a escribirlo en 1945, en medio de una increíble actividad en diversos frentes, las clases, la actividad publicística, el trabajo en asociaciones judías. Se trata de esos libros que muchos escritores arrancan casi a la fuerza ante la adversidad del destino, con el rostro de la falta de tiempo. Quizás no es verdadero escritor el que no ha superado este combate.

Los Orígenes es un libro vasto, y al comienzo abrumador para todo lector potencial. En español es usualmente editado en tres volúmenes. El último es el que más propiamente trata acerca del concepto de “totalitarismo”. Como sólo analiza los antecedentes del nazismo, los dos primeros tratan sobre el desarrollo del “imperialismo” y del “antisemitismo” respectivamente, del siglo XIX al XX. La autora precisa que no se trata de encontrar en elementos del pasado la dinámica del desarrollo final. Justamente, se revela contra la idea de las filosofías de la historia del siglo XIX, de mirar el presente como una fase de desarrollo de un plan que se cumpliría ineluctablemente en el futuro. Se trata de estudios que en gran medida habían sido publicados en revistas antes, incluso antes de 1946. Están llenos de observaciones agudas y de incitaciones para el historiador de las ideas y de la política, y nuestra selección escogerá algunas de sus páginas.

Desde luego que los historiadores profesionales, como los críticos de la pensadora, le han echado en cara que no siempre se trata de observaciones sostenibles a la luz de la investigación histórica, incluso que no revisó todo lo publicado al momento de escribir. Es la eterna pugna entre el que llega a la historia lleno de ideas para extraer conclusiones, en este caso de alto vuelo; y el profesional que avanza a paso necesariamente cansino de la investigación y de la propuesta de nuevas hipótesis con una mínima base empírica. Algunas de sus pinceladas, como las de la turba (“mob”); o sobre el desarrollo del antisemitismo; sobre la personalidad y el papel de Benjamin Disraeli; o sobre la comprensión de Proust de estos fenómenos, delinean con claridad la profundidad y sensibilidad de verdadera escritora de Hannah Arendt.

Es la tercera parte del libro la que la hizo famosa y también discutida en su aporte a la teoría política, que se llama “totalitarismo”. Aquí llega a una cumbre la empresa intelectual de dar un fundamento filosófico al fenómeno político, entendiendo a éste en su historicidad radical:

Una ideología es muy literalmente lo que su nombre indica: la lógica de una idea (...) La ideología trata del curso de los

acontecimientos como si tuvieran la misma “ley” que la exposición lógica de su “idea”. Las ideologías pretenden conocer el misterio de todo el proceso histórico —los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro— merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas. Las ideologías nunca se hallan interesadas en el milagro de la existencia. Son históricas, se preocupan del devenir y del perecer, de la elevación y de la caída de las culturas, incluso si tratan de explicar la Historia por alguna “ley de la Naturaleza”¹⁴.

¿Cómo llegó a este núcleo? En el origen de *Los Orígenes* está la idea de explicar el nazismo, como “mal absoluto”, expresión esta última muy de moda en nuestros días. “Cuando lo imposible llegó a ser posible”, lo define Hannah Arendt. “En su esfuerzo por probar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto, sin saberlo, que hay crímenes que los hombres no pueden ni castigar ni perdonar”¹⁵. Como rápidamente podrá adivinar el lector, no se trata sólo del nazismo, sino que también del sistema comunista. A ambos les sería inherente el terror como manera de hacer caer al ser humano no sólo en el aislamiento, sino en un estar arrojado donde ni siquiera tiene conciencia de sí. En este sentido, los campos de concentración, entendidos como campos de exterminio, les eran inherentes a ambos sistemas.

La tesis recibiría muchas críticas en los años sesenta. La discusión sobre el término “totalitario” se confunde con la historia intelectual de la Guerra Fría. Cayó en desuso, sobre todo para los biempensantes, desde los sesenta hasta los ochenta. Habría y hay una reticencia a poner al nazismo y al comunismo soviético en el mismo nivel, esencialmente porque una parte de la *crème* de los artistas e intelectuales del siglo les dio su bendición a los sistemas marxistas, o a la esperanza que anidaba en ellos. Fue el origen de lo que pasaría a llamarse “políticamente correcto”. El término “totalitarismo” sería resucitado por voces de los mismos sistemas marxistas, para rechazarlos, culminando con el propio Gorbachov en la todavía Unión Soviética. Se retomó el concepto para definir una esencia común de los sistemas de movilización de masas y de control y de la sociedad que se presentaron como la “fase siguiente” a la democracia moderna o, quizás, liberal.

Es cierto que existían muchas diferencias entre el fascismo y el marxismo como sistemas, y que algunos de los parecidos son más bien formales. Se ha dicho mucho, y con bastante razón, que el comunismo constituye

¹⁴ *Los Orígenes del Totalitarismo* (p. 569).

¹⁵ *Ibid.* (p. 459).

la culminación de un proceso revolucionario; y el nazismo tenía bastante carácter de contrarrevolución.

Además de está la dificultad de aplicar a la historia definiciones que tienen un alto contenido filosófico, por su carácter general. Mas, como tipo ideal, “totalitarismo” sigue siendo un concepto que ayuda a entender un intento radical de la voluntad política por transformar la sociedad y el ser humano en un solo movimiento¹⁶. El concepto apunta a que, a pesar de las diferencias, los parecidos formales también conforman un sustrato muy análogo de los regímenes.

En 1958 Hannah Arendt publicó *La Condición Humana*, una obra con menos ribetes sensacionalistas, pero no menos perdurable que *Los Orígenes*. Es su primera obra más estrictamente filosófica, aunque su intención es llevarla a la filosofía política. Entrega al mismo tiempo una interpretación de la historia. En un rasgo heideggeriano, identifica a la esencia de la política como “vita activa”; de ahí que la política es “acción”. Y la acción sólo es posible cuando los hombres están provistos de palabra, lo que es imposible cuando están aislados. Aquí reside la esencia de la política, como acción entre seres iguales, al menos en lo que a la palabra se refiere. El libro es al mismo tiempo un testimonio de un pensamiento “decadentista”; es decir, la historia de la política después de los griegos estaría bajo la sombra de un metro que no se ha podido repetir. Aunque también muestra la idea de que existe algo así como la “historia moderna”, desde el siglo XVI hasta alrededor del 1900. De ahí en adelante, los hechos pavorosos del siglo XX indican hacia otra fase del *eón* histórico. La riqueza de la obra hace de este libro un compendio profundo del pensamiento general de Hannah Arendt.

Le sigue *Entre el Pasado y el Futuro. Seis Ejercicios sobre la Reflexión Política* (1961)¹⁷. Ahonda en temas de filosofía de la historia, asumiendo una interpretación de la misma que tiene toques de Heidegger, como de su propia posición política, más marcadamente “democrática”, por aludir a una diferencia. Enuncia con gran fuerza literaria, para un público más amplio, los temas de *La Condición Humana*, la libertad, la distinción entre autoridad y poder, la relación entre el fin y los medios. Como en toda su obra, estas líneas demuestran en ella a una pensadora política de raíces básicamente históricas, en el sentido de que su escritura está tanto enraizada en la historia intelectual del siglo, entre los años 1910 y los 1960 como en la experiencia directa de la era de las guerras mundiales y de la Guerra Fría:

¹⁶ Sobre esto, Fernandois, Joaquín: *La Noción de Totalitarismo* (1979).

¹⁷ En una segunda edición, de 1968, le agregó dos ensayos, y por ello el subtítulo pasó a ser *Ocho Ensayos*, que es la edición de la que se citará aquí.

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 complejidades 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 advirtiera cierta vez Malraux, “el papel que en otra época desempeñó la vida eterna: salva a quienes la hacen”¹⁸.

En 1963 publica el libro más controvertido en lo político, *Eichmann en Jerusalén. O la Banalidad del Mal*. La historia se originó cuando Hannah decide asistir al juicio de Adolf Eichmann, un burócrata intermedio de la SS, pero que tuvo a su cargo la organización del traslado de los judíos europeos hasta los campos de exterminio, que se había fugado después de la guerra a Argentina, de donde lo secuestró el Mossad, y fue juzgado en Israel y ejecutado en 1962. Era una tuerca de un engranaje, pero una tuerca significativa en más de un sentido. Hannah Arendt escribió desde Tel-Aviv para el *New Yorker*, y después apareció como libro. De sus ideas hay que referirse a dos esenciales. La primera, algo controversial, pero de un gran atisbo, es precisamente lo de la “banalidad del mal”.

El “mal absoluto” no nace necesariamente o en su totalidad de mentes desquiciadas, sino que se anida en los seres comunes y corrientes, tal cual era el mismo Eichmann. Incluso, el exterminio de grandes masas humanas puede ser una decisión independiente de los propósitos; el antisemitismo de Eichmann pudo no existir, pero él hubiera podido enviar a la muerte a millones. Aquí radica la “banalidad del mal”. Es muy difícil para una visión racional y liberal, el asomarse a esta verdad paradójica y quizás terrible que ofrece la pensadora. Esto se combina con el tema de la “culpabilidad colectiva”, que aunque rechazada por Hannah Arendt, el asentimiento pasivo de los funcionarios alemanes ante las órdenes del régimen nazi ha pasado a animar ese tipo de interpretaciones.

La gran controversia que emergió desde el campo judío, en Israel, en Europa y en Estados Unidos, se refiere a otras de las ideas desarrolladas. Se trataba de la “complicidad” de los consejos de ancianos judíos en el desarrollo del Holocausto. Eran organizaciones, a veces nombradas por los na-

¹⁸ “La Brecha entre el Pasado y el Futuro”, en *Entre el Pasado y el Futuro* (2003 [1961, 1968]) p. 21.

zis, para facilitar la tarea de ubicar a los judíos, identificarlos y trasladarlos cuando lo consideraran conveniente. Esto fue así, sólo que de allí a aludir a la idea de “complicidad” hay una distancia sideral. Los consejos estaban sometidos al clásico “dilema del prisionero”, la angustiada pregunta de qué vale más la pena, si colaborar o resistir. A veces es lo uno; a veces es lo otro.

Ahora, más de 60 años después, tiene poca gracia “adivinar” retrospectivamente que el Holocausto iba a suceder como política deliberada, y que el Tercer Reich perdería la guerra. ¿Habrá que decir que entonces no se podía predecir? Quizás Hannah Arendt, en su afán por mostrar la complejidad del comportamiento humano, no tuvo la sensibilidad suficiente para describir la situación de seres humanos llevados a la total impotencia. Además no se puede aislar la polémica que surgió de las críticas de la autora al nacionalismo del Estado de Israel, críticas de las que el libro era parte. Las acusaciones de “antisemitismo” que tuvo que soportar, no muestran más que otro rostro de la ortodoxia al respecto. En todo caso, demuestra la libertad espiritual de la que podía hacer gala esta pensadora, aunque en éste como en otros casos, cualquiera de nosotros no pueda siempre compartir sus juicios respecto de la historia concreta del siglo XX.

Ese mismo año 1963 presenció otra etapa del desarrollo del pensamiento político de Hannah Arendt, con la publicación de *Sobre la Revolución*; también es un testimonio de cómo introduce en sus reflexiones a EE.UU., su patria de adopción. La obra revela en toda su belleza de la escritura su amor y escepticismo por la revolución:

Sin la Revolución americana, quizá nunca nos hubiéramos dado cuenta de que el problema de un absoluto se presenta inevitablemente en toda revolución, es decir, que es inherente a todo fenómeno revolucionario. Si nos hubiésemos circunscrito únicamente a las grandes revoluciones europeas, posiblemente nos habría impresionado tanto un material histórico que parecía probar la existencia de una relación causal entre monarquía absoluta y dictaduras despóticas, que habríamos llegado a la conclusión de que el problema de un absoluto en la esfera política era únicamente consecuencia de una herencia histórica desgraciada, del carácter absurdo de la monarquía absoluta, la cual había puesto un absoluto, la persona del príncipe en el cuerpo político, un absoluto para el cual las revoluciones trababan en vano y equivocadamente de buscar un sustituto¹⁹.

¹⁹ Hannah Arendt, *Sobre la Revolución* (1967), p. 168.

Su simpatía espontánea por las revoluciones, por el momento de alegría y organización como natural que se daba en el primer instante, que ella muchas veces caracterizaba como “rebelión”, no se oscurecía con el desenlace trágico en el plano ético. En ese horizonte, la virtud de la “revolución americana”, es decir, “norte-americana”, consiste en que finalizó en un orden constitucional, en una revolución que asume un sistema nuevo, constitucional. Por constitución, Hannah Arendt entiende en primer lugar la república, un espacio público, concepto clave en la pensadora. Su libro tuvo una recepción mixta, pero fue muy leído en los años sesenta en el ambiente de revolución cultural; afirmado pero también rechazado desde una perspectiva intelectual simpatizante de la revolución, por lo que consideraban una perspectiva conservadora de Hannah Arendt. Pero es precisamente la ambigüedad creativa uno de los elementos más decisivos que hacen de ella una pensadora interesante.

Los años sesenta vieron en Hannah Arendt a lo que se podría llamar una “intelectual comprometida” en la escena pública, pero sin ostentar las indolencias de espíritu y servilismo a los tiempos tan común en esa especie. Dos hechos resumen este período, la guerra de Vietnam y el escándalo Watergate, que derribó al Presidente Nixon. Desde el día del asesinato de John Kennedy, el 22 de noviembre de 1963, Hannah Arendt sentía que algo estaba mal o muy mal en EE.UU. Su posición se puede ver en *Crisis de la República* (1969), que reúne ensayos publicados antes separadamente sobre esos temas candentes. Expresan la visión pesimista acerca de la política norteamericana que la autora sostenía por esos años. Uno de los ensayos, “Sobre la Violencia”, viene a ser una interpretación de las revoluciones y del empleo de la violencia en el siglo XX; también es una apología de lo que se ha llamado “movilización no violenta”. No tiene presente sólo a la protesta contra la guerra de Vietnam, sino que a mayo de 1968 en París.

Otro de los ensayos, “La Mentira en Política”, aunque no podamos estar de acuerdo con algunas de sus inflexiones, constituye un lúcido análisis de la relación entre el poder y el lenguaje de la política. Desde luego, tiene muchas implicancias al momento de escribir estas líneas. “La elaboración de imágenes como política global —no la conquista del mundo sino tan solo la victoria en la batalla ‘por ganar la mente del pueblo’— es evidentemente algo nuevo en el gran arsenal de humanas locuras que registra la Historia”²⁰.

En esta misma época, en 1968, había publicado uno de sus libros más hermosos y de un fondo ricamente complejo, *Hombres en Tiempos de Oscu-*

²⁰ “La Mentira en Política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono”, en *Crisis de la República* (1998).

ridad. Son una serie de retratos que combinan la “vida y obra” de grandes hombres y mujeres del siglo XX, con la excepción de Lessing. Se trata de francas apologías de gran nivel. Muy citadas son las de Brecht y Walter Benjamin. En la de este último, como con todo pensador que súbitamente se ha puesto de moda, como una suerte de marxista “revisionista”, o algo por el estilo, la autora en cambio apunta en una dirección muy diferente. Hay que añadir la originalidad que hace sobre un autor hoy olvidado, Waldemar Gurian. También, se adentra en el extraño hermetismo de su amigo, Hermann Broch, y la admiración espiritual por Juan XXIII. Toda la fuerza poética de la escritura de Hannah Arendt, que muchas veces le juega en contra en temas que en ocasiones necesitarían un trato más sistemático, enriquecen en cambio estos soberbios retratos.

Se reproduce un texto, que no por repetido pierde su fuerza y su extraña belleza, del capítulo dedicado a Benjamin:

Y este pensamiento, alimentado por el presente, trabaja con los “fragmentos de pensamiento” que puede arrebatar al pasado y reunir sobre sí mismo. Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlas a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas sufren “una transformación marina” y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como “fragmentos de pensamiento”, como algo “rico y extraño” y tal vez también como eternos *Urphänomene* (fenómenos originarios)²¹.

Esta descripción alada se podría aplicar a la escritura de nuestra pensadora.

Por último, está *La Vida del Espíritu*²², aparecida póstumamente en 1978, según se ha dicho. La discípula de Heidegger quería responder inte-

²¹ *Hombres en Tiempos de Oscuridad* (2001), p. 212s.

²² “Geist” en alemán, y “mind” en inglés. Es decir, la traducción literal sería “vida de la mente”.

lectualmente a los yerros del maestro. En esta obra, si bien celebra el retiro del mundo que constituye el pensamiento, la autora intenta desarrollar una explicación que pueda vincular el pensamiento con la acción. Las dos partes que alcanzó a redactar, “el pensamiento” y “la voluntad”, serían incomprendibles sin el tercero, “el juicio”, en el sentido de capacidad de juzgar discursivamente. En Hannah Arendt, la verdadera acción política, para ser fiel a su origen en Grecia, no debe alejarse del pensar, cuya última destilación está en el criterio (“judgement”) político de quienes conversan, y por ello requieren de un “espacio público”, y de ahí que puedan “actuar” como seres provistos de palabra.

Esta reseña no agota la obra de Hannah Arendt. Debe agregarse *De la Historia a la Acción*, de 1995, una colección de escritos sueltos; y una recolección inédita, póstuma desde luego, *¿Qué es la Política?*, de 1993, un excelente resumen de lo central de su pensamiento político, redactados en los 1950. Los dos libros han tenido amplia difusión en castellano.

Sinopsis, problemas, legado

Por una parte, esta introducción no pretende constituir un estudio acabado ni mucho menos del pensamiento de la autora; por su propósito, aquí sólo se quiere entregar algunos elementos para entender sus categorías y su respuesta. Existe a estas alturas una copiosa literatura que se ha dedicado al análisis de la pensadora. Por otra parte, un resumen de sus ideas conlleva todo el riesgo que se asume cuando se trata de sistematizar a una autora que no es sistemática por excelencia. Incluso, como se la ha criticado no poco en el mundo anglo-sajón, su estilo se presta a confusiones y a veces parece que se trata de un auténtico “pensamiento poético”, como el de su amigo Hermann Broch, aunque claro está, lejos del hermetismo algo exagerado del autor de *Muerte de Virgilio*.

Se ha calificado a su filosofía como “amor al mundo”. En realidad, para Hannah Arendt, la carencia de mundo viene a ser un obstáculo definitivo para la política²³. Sólo donde existe amor al mundo, los seres humanos pueden iniciarse en el negocio de la política. De otra manera, algo de lo que se burlaba mucho, el hombre no tendría más alternativa que refugiarse en su interioridad. En la concepción antropológica de Hannah Arendt, esto conduce a una existencia amputada, frustrada, indigna. El totalitarismo constituyó el fenómeno de estar “abandonado”, una suerte de enajenación, que

²³ Para este breve resumen, nos ayudamos de Vollrath, Ernst: “Hannah Arendt”, pp. 13-32.

separa por medio de un muro infranqueable a los seres humanos entre sí; por ello el universo concentracionario era la esencia de lo “no político”. Lo mismo se refiere al peligro del desarrollo del “trabajo” y de la producción, que llevado más allá de su referencia específicamente humana, pierde la posibilidad de la “acción”.

Si no existe política, en el sentido expresado por la autora, se impide el “hacer”, la “acción”, que nace de la palabra, de ejercer la facultad del habla para discutir entre iguales y llegar a un tipo de criterio (“judgement”). El primer paso que conduce a la acción, es el pensar. La política consiste en primer lugar en el vínculo entre el pensamiento y la acción, no como causa y efecto. Esto reduciría la dignidad y virtualidad del pensamiento. Como cimiento de la acción, y de concebir su necesidad, está la realidad de que hay una “pluralidad de hombres”, que el ser humano es uno y a la vez está en pluralidad. La conciencia de esto lo impele, si quiere seguir siendo humano, y experimentar una plenitud, a emerger de su “interioridad” y, filosóficamente, se transforma en una suerte de conversador, en el sentido de *con-versador* —versarse mutuamente—, con sus congéneres acerca de lo común a ellos. Esto crea el “espacio público” en el que fundamenta la “república”.

Ésta crece desde el “hacer” conjunto y espontáneo de los seres humanos. No vive un solo hombre en la superficie del planeta, sino que muchos hombres. La pluralidad de ellos es la base sobre la que se cimienta la política, que es ese vivir en común sin que se pierda la individualidad, y que la persona siga como tal. La política es el único camino. La libertad no se puede experimentar consigo mismo, sino en el circular con otros seres humanos, en una colectividad que no es “colectivista”. Para aproximarse a este ideal, se debe desarrollar un talento especial, aquel del “criterio político”, como se podría traducir a “judgement”, o “Urteilkraft”, de inspiración explícitamente kantiana, aunque existe una síntesis con la tradición política norteamericana. Es la cualidad que permite la perduración de la pluralidad y la existencia misma de la política.

Este pensamiento ha sido sometido a críticas rigurosas; algunas de ellas, de abierto desdén. Desde luego, no se trata de un pensamiento no problemático, por decir lo menos²⁴. Su orientación hacia Grecia puede ser mirada como una típica muestra de un embelesamiento “griego” propio de la

²⁴ Esta Introducción no pretende ser un estudio de la obra. En todo caso, como aproximación al estudio de la autora, se puede recomendar en castellano, una obra de fácil acceso, Birulés, Fina, compiladora: *Hannah Arendt. El Orgullo de Pensar* (Barcelona: Gedisa, 2000). Para el significado como interpretación de la historia de su obra, Nolte, Ernst: *Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert. Von Max Weber bis Hans Jonas* (1991), pp. 428-434.

cultura moderna, y con mayor e irracional fuerza por la Alemania del siglo XIX, de la que Heidegger y Hannah Arendt serían sus últimos productos. Es una visión crítica extrema, ya que es difícil negar de que a pesar de que los griegos podían tener el “ocio” como presupuesto de su ocupación política, gracias al trabajo esclavo (tesis no del todo fácil de comprobar más allá de manera irrefutable), en ese entonces la esclavitud era común en casi todas las sociedades de la Tierra. Lo nuevo y el paradigma que emerge en Grecia, es el pensar y la creación de un nuevo tipo de orden político.

Queda en pie, a nuestro juicio, un problema con la aproximación de Hannah Arendt, el carácter altamente “ideal” de su teoría política. Ser político demanda el logro de un estado de tan altas exigencias, que resulta fácil, como muchas veces lo destaca nuestra autora, en testimonio exaltado, considerar a casi toda realidad como insuficiencia, salvo ciertos momentos iniciales de los grandes sismos políticos, como la Revolución Francesa, la Revolución Rusa, la Revolución en Hungría (1956) o Portugal (1974). Aquí se juzga y, usualmente, se condena una realidad según un “concepto éticamente ideal”, que ninguna realidad histórica puede mostrar con cierta permanencia en el tiempo, o que simplemente no se ha dado o dará en la historia real.

En este sentido, al momento de adoptarse como horizonte para la acción, las ideas de Hannah Arendt han recibido censuras por estar dirigidas a una elite muy exigente. Sería un pensamiento elitista, y es difícil poder refutar con nitidez esta censura. A lo más, el pensamiento de la autora podría ser ampliado a una “minoría creadora”, siguiendo la terminología de Arnold Toynbee.

La confusión y falta de limpidez, a pesar de lo inspirada y poética de su prosa, ha sido otra fuente de desconfianza, u ocasión para arrojar dardos envenenados contra la autora. A ello se añade otra crítica más consistente: que Hannah Arendt no refleja fielmente a los autores que cita y sobre los cuales construye su andamiaje, que no ha revisado de una manera cabal la literatura y los debates en torno a cada uno de ellos. Esto, al parecer, habría sido el caso especialmente en las cumbres, como Aristóteles, Maquiavelo, Kant. En realidad, tenía algo de los diletantes, pero aquellos de genio, que tienen una idea poderosa, donde el pensar y el arte se funden de una manera creativa, aunque puede pasar a llevar el sentido y la filología más verosímil del texto citado, como crear confusiones en torno al verdadero sentido de lo que quería expresar. Lo que es insoportable en la presunción mediocre, a veces se perdona con manga ancha en el autor inspirado.

En los juicios concretos, junto a su independencia de criterio, se filtra un aire de irrealidad, de utopía en el sentido peyorativo de la palabra.

Los momentos de “verdad” de la acción política, como decíamos, eran los instantes inaugurales de las grandes revoluciones. Después ellas serían “traicionadas”. ¿No será que su transformación, generalmente en despotismo sanguinario, estaba inscrita en su mismo origen, aunque haya estado lejos de la intención de muchos de los revolucionarios de la primera hora? Es cierto que incluye a la revolución húngara de 1956, que devino en un claro carácter antimarxista, y por ello debe ser puesta en una categoría diferente a la tradición revolucionaria francesa (1789), rusa (1917) y alemana (1918/1919), aunque esta última haya sido bastante menguada al final de cuentas. Esta exigencia de la autora puede incrementar la crítica de “elitismo” que deambula en torno a sus ideas. Algunas de sus censuras a la creación del Estado de Israel iban acompañadas de propuestas de crear una federación judío-árabe bajo un mandato del “Commonwealth” británico. Contemplamos sorprendidos esta idea. Mas su admiración va por el caso de EE.UU., donde es más que cuestionable que haya existido una “revolución norteamericana” (American Revolution); en cambio, sí hubo una extraordinaria creación política por parte de una minoría creadora.

Debemos tener cautela ante la pensadora que musitaba suaves ironías sobre la “interioridad” y defendía la recreación del “espacio público” como una meta de lo humano, en la “acción”. Es uno de sus grandes aportes, mas sin olvidar que para que no se reduzca a un colectivismo, por el que la autora experimenta aversión completa, debe tener como contrapartida la existencia de la vida privada, la que es inimaginable sin la vivencia del ideal de la “interioridad” como refugio inapelable en los momentos de grave peligro. Es la “interioridad” la que hace que lo privado no sea puro individuo, puro grupo autosuficiente, autárquico. A contrapelo, la crisis de lo público no permitiría la existencia de lo “privado” en el sentido occidental y moderno del término. Especialmente en nuestro país se ha proclamado en estas últimas décadas la primacía de los derechos de la vida privada; pero sin el contrapeso de la referencia al espacio público, pierden sentido como realidad.

Por otra parte, se debe anotar que las lecturas más específicamente políticas de su obra, en el sentido de “política práctica”, no agotan a esta última ni mucho menos. Así sucede siempre con un gran filósofo; sus actuaciones políticas no constituyen guía de mayor relevancia para entender su obra, ni siquiera para afirmar que ésta puede calificarse de “filosofía política”. Hannah Arendt ha causado perplejidad en izquierda y derecha. En muchos sentidos se alineó con políticas de izquierda, y está ese toque más que central de su obra, de la “creación” política que podría emerger de un acto revolucionario.

Fue “liberal” (en inglés), es decir, de “izquierda”, destacando las comillas, en cuestiones políticas norteamericanas. Su radical separación del “trabajo” del mundo de la “acción”, o sea, de la política, la aleja mucho de la izquierda concreta. La izquierda de la época de la Guerra Fría, en general siempre rechazó el empleo del concepto de “totalitarismo”. Después de la Guerra Fría, lo que se puede llamar izquierda liberal, para distinguirla de aquella “post-marxista”, ha tomado sus ideas para levantar una suerte de persuasión política “republicana”, que se distinguiera de lo que profusa pero ambiguamente se llama “neoliberalismo”²⁵. Mas, también desde una perspectiva “post-marxista” se la puede citar, como desde una conservadora. Si la miramos como cita de apoyo a una posición definida y definitiva, se nos escapará la riqueza de la pensadora.

La fuente de su plenitud se revela si se apunta a otra dirección. Dentro de las varias vetas de apertura a la verdad que nos puede entregar, existe una muy apropiada a nuestra época, aquella del “malestar con la política”, de la desafección con lo público. La pensadora que puso el acento en la recreación del “espacio público” no pretendía crear una guía infalible para la acción “práctica”. Al poner la palabra filosófica en el pensamiento político, y delinear la “acción” como la meta suprema de la realización humana, no negaba el abismo (cima y sima) espiritual. Su pensamiento pretende colocar un elevado estadio de lo humano en la perspectiva de las preguntas fundamentales. Su idea de la política no es funcional, sino que es un horizonte de la función, para cuando los hombres, al momento de preguntarse por el sentido de su “estar ahí”, de su “hacer” y de su “trabajar”, puedan juiciosamente saber entregar una explicación y palabras inspiradas.

Lo que hace el pensamiento político no es sólo analizar el comportamiento de los Estados y los “grandes hombres (o mujeres)”, sino que el del ser humano en general. Así, en Hannah Arendt, el “totalitarismo” no se reduce a la aparición histórica de determinadas realidades finitas (la URSS, Alemania nazi). Se debe entender, por ejemplo, que el totalitarismo perfecciona lo que en potencia está en toda comunidad política, en cuanto entidad de poder, lo que reside en cualquier grupo humano. El hacer de la política se constituye tanto en orientación al manipular el poder, que bajo las categorías de la autora *no* es “política”, como en lo constitutivamente humano apenas salimos de nuestras instituciones naturales, como la familia, la tribu.

²⁵ Sobre ejemplos recientes del debate acerca de qué es lo republicano, Godoy, Óscar: “Republicanism, Liberalism and Democracy”, en *Estudios Públicos*, 99, invierno de 2005. Thomas, Keith: “Politics: Looking for Liberty”, *The New York Review of Books*, 26 de mayo de 2005. Incidentalmente, sobre “neoliberalismo”, Ghersi, Enrique: “El Mito del Neoliberalismo”, *Estudios Públicos*, 95, invierno de 2004.

La “acción” así entendida, quizás lo habría dicho la autora, es lo que les permite transitar de individuos a alcanzar la condición de individualidades. De esta manera, la “acción” no es algo remoto a hombres y mujeres temerosos o distantes del “Poder”, sino que es justamente lo que les da sentido y hasta los puede salvar en la más corriente de las cotidianidades. Miradas así las ideas de Hannah Arendt, podemos ver a su pensamiento como una respuesta para las incertidumbres públicas de nuestro tiempo. Treinta años después de su fallecimiento, sus obras nos siguen acompañando y son parte de la bitácora de la época.

II. SELECCIÓN DE ESCRITOS DE HANNAH ARENDT

Propósito de la Selección

Toda recomendación de lectura, que es lo que se hace aquí, no puede carecer de un cierto rasgo de arbitrariedad. También de una frustración por parte de quién la efectúa, por lo mucho y demasiado que se deja fuera. Forzados a escoger, debemos entregar los criterios.

Se ha dividido la Selección en tres partes. En una primera, sin necesariamente respetar el orden cronológico del desarrollo de la escritura de Hannah Arendt, se ha intentado entregar un cuadro sistemático de su definición de la “política” y de sus principales problemas. Esta parte, por decirlo así, es más “abstracta”. En una segunda parte, se han escogido textos que pertenecen, a grandes rasgos, a un rango de preocupaciones más o menos permanentes de la autora una vez alcanzada su madurez en los años 1950. Tratan esencialmente sobre “totalitarismo”, “espacio público”, la “violencia” y la “revolución”, claves de su preocupación.

En una tercera parte, más miscelánea, el lector podrá aproximarse a sus juicios más concretos sobre su interpretación de la historia; amores y desamores, en su carta a Jaspers o en su homenaje crítico a Heidegger; un breve retazo de su numerosa correspondencia con Mary McCarthy, que revela la atmósfera de los 1960; uno de sus retratos histórico-políticos, con Disraeli; tres ejemplos de la preocupación y pasión de Heidegger por la autora. Todo ello contribuye a la comprensión de la pensadora de la política del siglo XX y de nuestro tiempo.

II.1. CONSISTENCIA DE LA POLÍTICA

El prejuicio contra la política y lo que la política es hoy de hecho*

En nuestro tiempo, si se quiere hablar sobre política, debe empezarse por los prejuicios que todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella. Estos prejuicios, que nos son comunes a todos, representan por sí mismos algo político en el sentido más amplio de la palabra: no tienen su origen en la arrogancia de los intelectuales ni son debidos al cinismo de aquellos que han vivido demasiado y han comprendido demasiado poco. No podemos ignorarlos porque forman parte de nosotros mismos y no podemos acallarlos porque apelan a realidades innegables y reflejan fielmente la situación efectiva en la actualidad y sus aspectos políticos. Pero estos prejuicios no son juicios. Muestran que hemos ido a parar a una situación en que políticamente no sabemos —o todavía no sabemos— como movernos. El peligro es que lo político desaparezca absolutamente. Pero los prejuicios se anticipan, van demasiado lejos, confunden con política aquello que acabaría con la política y presentan lo que sería una catástrofe como si perteneciera a la naturaleza del asunto y fuera, por lo tanto, inevitable. “Tras los prejuicios contra la política se encuentran hoy día, es decir, desde la invención de la bomba atómica, el temor de que la humanidad provoque su desaparición a causa de la política y de los medios de violencia puestos a su disposición, y —unida estrechamente a dicho temor— la esperanza de que la humanidad sera razonable y se deshará de la política antes que de sí misma (mediante un gobierno mundial que disuelva el estado en una maquinaria administrativa, que resuelva los conflictos políticos burocráticamente y que sustituya los ejércitos por cuerpos policiales). Ahora bien, esta esperanza es de todo punto utópica si por política se entiende —cosa que generalmente ocurre— una relación entre dominadores y dominados. Bajo este punto de vista, en lugar de una abolición de lo político obtendríamos una forma despótica de dominación ampliada hasta lo monstruoso, en la cual el abismo entre dominadores y dominados tomaría unas proporciones tan gigantescas que ni siquiera serían posibles las rebeliones, ni mucho menos que los dominados controlasen de alguna manera a los dominadores. Tal carácter despótico no se altera por el hecho de que en este régimen mundial no pueda señalarse a ninguna persona, a nin-

* Hannah Arendt, *¿Qué es la Política?*, traducción de Rosa Sala Carbó (Barcelona: Ediciones Paidós, 1997; original alemán, 1993), Introducción a la Política I, Fragmento 2A, pp. 49-51.

gún déspota, ya que la dominación burocrática, la dominación a través del anonimato de las oficinas, no es menos despótica porque “nadie” la ejerza. Al contrario, es todavía más temible, pues no hay nadie que pueda hablar con este Nadie ni protestar ante él. Pero si entendemos por político un ámbito del mundo en que los hombres son primariamente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían, entonces la esperanza no es en absoluto utópica. Eliminar a los hombres en tanto que activos es algo que ha ocurrido con frecuencia en la historia, sólo que no a escala mundial —bien sea en la forma (para nosotros extraña y pasada de moda) de la tiranía, en la que la voluntad de un solo hombre exigía vía libre, bien sea en la forma del totalitarismo moderno, en el que se pretende liberar “fuerzas históricas” y procesos impersonales y presuntamente superiores con el fin de esclavizar a los hombres—. Lo propiamente apolítico [*unpolitisch*] —en sentido fuerte— de esta forma de dominación es la dinámica que ha desencadenado y que le es peculiar: todo y todos los que hasta ayer pasaban por “grandes” hoy pueden —e incluso deben— ser abandonados al olvido si el movimiento quiere conservar su ímpetu. En este sentido, no contribuye precisamente a tranquilizarnos constatar que en las democracias de masas tanto la impotencia de la gente como el proceso del consumo y el olvido se han impuesto subrepticamente, sin terror e incluso espontáneamente —si bien dichos fenómenos se limitan en el mundo libre donde no impera el terror, estrictamente a lo político y [lo] económico—.

Sin embargo, los prejuicios contra la política, la idea de que la política interior es una sarta fraudulenta y engañosa de intereses e ideologías mezquinos, mientras que la exterior fluctúa entre la propaganda vacía y la cruda violencia son considerablemente más antiguos que la invención de instrumentos con los que poder destruir toda vida orgánica sobre la Tierra. Por lo que concierne a la política interior, estos prejuicios son al menos tan antiguos —algo más de un centenar de años— como la democracia parlamentaria, la cual pretendía representar, por primera vez en la historia moderna, al pueblo (aunque éste nunca se lo haya creído). En cuanto a la política exterior, su nacimiento se dio en las primeras décadas de la expansión imperialista a fines del siglo pasado, cuando los estados nacionales, no en nombre de la nación sino a causa de sus intereses económicos nacionales, empezaron a extender la dominación europea por toda la tierra. Pero lo que hoy da su tono peculiar al prejuicio contra la política es: la huida hacia la impotencia, el deseo desesperado de no tener que actuar eran entonces todavía prejuicio y prerrogativa de una clase social restringida que opinaba como Lord Acton que el poder corrompe y la posesión del poder absoluto

corrompe absolutamente¹. Que esta condena del poder se correspondía completamente con los deseos todavía inarticulados de las masas no lo vio nadie tan claramente como Nietzsche en su intento de rehabilitarlo —aunque él, de acuerdo con el sentir de la época, también confundió, o identificó, el poder [*Macht*], que un único individuo nunca puede detentar porque surge de la actuación conjunta de muchos, con la violencia [*Gewalt*], de la que si puede apoderarse uno solo—.

¿Qué es la autoridad?

¿Qué es la libertad?

Verdad y política

(Estos textos están disponibles solamente en la versión impresa de *Estudios Públicos* debido a que no se cuenta con la autorización para reproducirlos en línea)

¹ John Emerich Edward Dalberg Acton en una carta a Mandell Creighton, 5 de abril de 1997: “Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely”. En: *íd.*, *Essay on Freedom and Power*, selecc. e introd. por Gertrude Himmelfarb, Glencoe, III., Free Press, 1948, pág. 364. (Todas las notas sin asterisco han sido redactadas por U. Ludz a partir de las que ya se encontraban en el manuscrito y de algunos materiales del legado arendtiano. [N. del t.])

¿Qué es la política?*

Agosto de 1950

1. La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado *al* hombre [*Mensch*], *los* hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana. Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre *del* hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si sólo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos, no han encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿Qué es la política? Peor todavía: para todo pensamiento científico sólo hay *el* hombre —tanto en la biología o la psicología como en la filosofía y la teología, así como para la zoología sólo hay *el* león. Los leones serían una cuestión que sólo concerniría a los leones.

En todos los grandes pensadores —incluido Platón— es llamativa la diferencia de rango entre sus filosofías políticas y el resto de su obra. La política nunca alcanza la misma profundidad. La ausencia de profundidad de sentido no es otra cosa que la falta de sentido para la profundidad en la que la política está anclada.

2. La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias. En la medida en que se construyen cuerpos políticos sobre la familia y se los entiende a imagen de ésta, se considera que los parentescos pueden, por un lado, unir a los más diversos y, por otro, permitir que figuras similares a individuos se distingan las unas de las otras.

En esta forma de organización, efectivamente, tanto se disuelve la variedad originaria, como se destruye la igualdad esencial de todos los hombres. En ambos casos, la ruina de la política resulta del desarrollo de cuerpos políticos a partir de la familia. Con esto ya se da a entender lo que en la imagen de la Sagrada Familia es simbólico, la opinión de que Dios ha creado no tanto al hombre como a la familia.

3. Cuando se ve en la familia más que la participación, esto es, la participación activa, en la pluralidad, se empieza a jugar a ser Dios, es decir, a hacer como si *naturaliter* se pudiera escapar del principio de la diversidad. En vez de engendrar a un hombre, se intenta, a imagen fiel de sí mismo, crear *al* hombre.

* Hannah Arendt, *¿Qué es la Política?*, traducción de Rosa Sala Carbó (Barcelona: Ediciones Paidós, 1997; original alemán, 1993), Primera parte, “Qué es la política”, Fragmento 1, pp. 45-47.

Desde un punto de vista práctico-político, sin embargo, la familia adquiere su arraigado significado por el hecho de que el mundo está organizado de tal modo que en él no hay ningún refugio para el individuo, para el más diverso. Las familias se fundan como albergue y fortificación en un mundo inhóspito y extraño en el que uno desea establecer parentescos. Este deseo conduce a la perversión fundamental de lo político, porque, a través de la introducción del concepto de parentesco, suprime, o más bien pierde, la cualidad fundamental de la pluralidad.

4. *El hombre*, tal como filosofía y teología lo entienden, sólo existe —o se realiza— en la política con los mismos derechos que los más diversos se garantizan. En esta garantía voluntaria y en la concesión de una exigencia de igualdad jurídica, se reconoce que la pluralidad de los hombres, que deben su pluralidad únicamente a sí mismos, tiene que agradecer su existencia a la creación *del* hombre.

5. La filosofía tiene dos buenos motivos para no encontrar nunca el lugar donde surge la política. El primero es:

a) *Zoon politikon*: como si hubiera en *el* hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; *el* hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes.

b) La representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber sido creado el hombre. A partir de aquí, ciertamente, sólo pueda haber *el* hombre, *los* hombres son una repetición más o menos afortunada del mismo. El hombre creado a semejanza de la soledad de Dios es la base del hobbesiano *state of nature as a war of all against all*. Es la guerra de uno contra todos los otros, que son odiados porque existen sin sentido —sin sentido para el hombre creado a imagen de la soledad de Dios.

La solución de Occidente a esta imposibilidad de la política dentro del mito occidental de la creación es la transformación de la política en historia o su sustitución por ésta. A través de la representación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en *un* individuo humano que también se denomina humanidad. De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política.

6. Es tan difícil darse cuenta de que debemos ser realmente libres en un territorio delimitado, es decir, ni empujados por nosotros mismos ni dependientes de material dado alguno. Sólo hay libertad en el particular ámbito del *entre* de la política. Ante esta libertad nos refugiarnos en la “necesidad” de la historia. Una absurdidad espantosa.

7. Podría ser que la misión de la política fuera elaborar un mundo tan transparente para la verdad como la creación de Dios. En el sentido del mito judeo-cristiano esto significaría: *el* hombre, creado a imagen de Dios, ha recibido una fuerza generadora para organizar *al* hombre a semejanza de la creación divina. Esto probablemente es un disparate. Pero sería la única demostración y justificación posible de la idea de una ley natural.

En la absoluta diversidad de todos los hombres entre sí, que es mayor que la diversidad relativa de pueblos, naciones o razas; en la pluralidad, está contenida la creación *del* hombre por Dios. Ahí, sin embargo, la política no tiene nada que hacer. Pues la política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos.

[...]

II.2. TOTALITARISMO, ESFERA PÚBLICA, REVOLUCIÓN Y VIOLENCIA

Las perplejidades de los derechos del hombre*

La Declaración de los Derechos del Hombre a finales del siglo XVIII fue un momento decisivo en la Historia. Significaba nada más ni nada menos que a partir de entonces la fuente de la Ley debería hallarse en el Hombre y no en los mandamientos de Dios o en las costumbres de la Historia. Independiente de los privilegios que la Historia había conferido a ciertos estratos de la sociedad o a ciertas naciones, la declaración señalaba la emancipación del hombre de toda tutela y anunciaba que había llegado a su mayoría de edad.

Más allá de esto existía otra implicación de la que los formuladores de la declaración sólo fueron conscientes a medias. La proclamación de los derechos humanos tenía que significar también una protección muy necesitada en la nueva era, en la que los individuos ya no estaban afianzados en los territorios en los que habían nacido o seguros de su igualdad ante Dios como cristianos. En otras palabras, en la nueva sociedad secularizada y emancipada, los hombres ya no estaban seguros de esos derechos humanos y sociales que hasta entonces se habían hallado al margen del orden político y no garantizados por el Gobierno o la Constitución, sino por fuer-

* Hannah Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana (Madrid: Taurus, 1998; original inglés, 1951), Parte 2, cap. 9, II, pp. 368-382.

zas sociales, espirituales y religiosas. Por eso, a lo largo del siglo XIX, la opinión general era que los derechos humanos habían de ser invocados allí donde los individuos necesitaban protección contra la nueva soberanía del Estado y la nueva arbitrariedad de la sociedad.

Como los Derechos del Hombre eran proclamados “inalienables”, irreducibles e indeductibles de otros derechos o leyes, no se invocaba a autoridad alguna para su establecimiento; el Hombre en sí mismo era su fuente tanto como su objetivo último. Además, no se estimaba necesaria ninguna ley especial para protegerlos, porque se suponía que todas las leyes se basaban en ellos. El Hombre aparecía como el único soberano en cuestiones de la ley de la misma manera que el pueblo era proclamado como el único soberano en cuestiones de Gobierno. La soberanía del pueblo (diferente de la del príncipe) no era proclamada por la gracia de Dios, sino en nombre del Hombre; así es que parecía natural que los derechos “inalienables” del hombre hallaran su garantía y se convirtieran en parte inalienable del derecho del pueblo al autogobierno soberano.

En otras palabras, apenas apareció el hombre como un ser completamente emancipado y completamente aislado, que llevaba su dignidad dentro de sí mismo, sin referencia a ningún orden circundante y más amplio, cuando desapareció otra vez como miembro de un pueblo. Desde el comienzo, la paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano “abstracto” que parecía no existir en parte alguna, porque incluso los salvajes vivían dentro de algún tipo de orden social. Si una comunidad tribal o “atrasada” no disfrutaba de derechos humanos, era obviamente porque como conjunto no había alcanzado todavía esa fase de civilización, la fase de soberanía popular y nacional, sino que era oprimida por déspotas extranjeros o nativos. Toda la cuestión de los derechos humanos se vio por ello rápida e inextricablemente mezclada con la cuestión de la emancipación nacional; sólo la soberanía emancipada del pueblo, del propio pueblo de cada uno, parecía ser capaz de garantizarlos. Como la Humanidad, desde la Revolución francesa, era concebida a imagen de una familia de naciones, gradualmente se hizo evidente en sí mismo que el pueblo, y no el individuo, era la imagen del hombre.

La completa implicación de esta identificación de los derechos del hombre con los derechos de los pueblos en el sistema de la Nación-Estado europea surgió a la luz sólo cuando aparecieron repentinamente un creciente número de personas y de pueblos cuyos derechos elementales se hallaban tan escasamente salvaguardados por el funcionamiento ordinario de las Naciones-Estados en el centro de Europa como lo habrían sido en el corazón de África. Los Derechos del Hombre, después de todo, habían sido

definidos como “inalienables” porque se suponía que eran independientes de todos los Gobiernos; pero resultó que en el momento en que los seres humanos carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos. O cuando, como en el caso de las minorías, un organismo internacional se arrogaba una autoridad no gubernamental, su fracaso era evidente aun antes de que se hubieran llevado a cabo totalmente sus medidas. No sólo los Gobiernos se mostraban opuestos más o menos abiertamente a esta usurpación de su soberanía, sino que las mismas nacionalidades implicadas no reconocían una garantía no nacional, desconfiaban de todo lo que no fuera un claro apoyo a sus derechos “nacionales” (en oposición a sus simples derechos “lingüísticos, religiosos y étnicos”) y preferían, o bien, como los alemanes y los húngaros, volverse en busca de la protección de la madre patria “nacional”, o como los judíos, hacia algún tipo de solidaridad interterritorial¹.

Los apátridas estaban tan convencidos como las minorías de que la pérdida de los derechos nacionales se identificaba con la pérdida de los derechos humanos como de que aquéllos garantizaban a éstos. Cuanto más eran excluidos del Derecho en cualquier forma, más tendían a buscar una reintegración en lo nacional, en su propia comunidad nacional. Los refugiados fueron sólo los primeros en insistir en su nacionalidad y en defenderse contra los intentos de unirles con otros apátridas. Desde entonces ni un solo grupo de refugiados o de personas desplazadas ha dejado jamás de desarrollar una furiosa y violenta conciencia de grupo y de clamar por sus derechos como —y sólo como— polacos o judíos, alemanes, etc.

Aun peor que el hecho de que todas las sociedades constituidas para la protección de los Derechos del Hombre, todos los intentos para llegar a una nueva Carta de los derechos humanos, estuvieran patrocinados por figuras marginales, por unos pocos juristas internacionales sin expe-

¹ Patéticos ejemplos de esta confianza exclusiva en los derechos nacionales fueron el consentimiento, antes de la segunda guerra mundial, de casi el 75 por 100 de la minoría alemana en el Tirol italiano para dejar sus hogares y reinstalarse en Alemania, la repatriación voluntaria de un enclave alemán en Eslovenia que allí existía desde el siglo XIV e, inmediatamente después del final de la guerra, la unánime negativa de los refugiados judíos de un campo de personas desplazadas en Italia a aceptar la oferta de nacionalización en masa formulada por el Gobierno italiano. Frente a la experiencia de los pueblos europeos entre las dos guerras mundiales, constituiría un grave error interpretar esta conducta simplemente como otro ejemplo del sentimiento nacionalista fanático; esas personas ya no se sentían seguras de sus derechos elementales si no estaban protegidas por un Gobierno al que pertenecían por su nacimiento. Véase Eugene M. Kulisher, *The Displacement of Population in Europe*, Montreal, International Labor Office, 1943.

riencia política o por filántropos profesionales apoyados por inciertos sentimientos de idealistas profesionales. Los grupos que constituyeron, las declaraciones que formularon, mostraban una incómoda semejanza en su lenguaje y composición con las sociedades para la prevención contra la crueldad con los animales. Ningún político, ninguna figura política de importancia alguna, podía posiblemente tomarles en serio; y ninguno de los partidos radicales de Europa consideró necesario incorporar a su programa ninguna nueva declaración de los derechos humanos. Ni antes ni después de la segunda guerra mundial invocaron las mismas víctimas estos derechos fundamentales, que de forma tan evidente les eran negados, en sus muchos intentos de hallar una salida al laberinto de alambradas al que les habían empujado los acontecimientos. Al contrario, las víctimas compartían el desdén y la indiferencia de las potencias por cualquier intento de las sociedades marginales por exigir una aplicación de los derechos humanos en un sentido elemental o general.

El fracaso de todas las personas responsables en hacer frente a la calamidad de un cuerpo siempre creciente de personas forzadas a vivir al margen del alcance de cualquier ley tangible con la proclamación de una nueva Carta de derechos, no fue ciertamente debido a mala voluntad. Jamás habían sido antes tema político práctico los Derechos del Hombre, solemnemente proclamados por las Revoluciones francesa y americana como nuevo fundamento de las sociedades civilizadas. Durante el siglo XIX estos derechos fueron invocados de una forma más bien superficial para defender a los individuos contra el creciente poder del Estado y para mitigar la nueva inseguridad social provocada por la revolución industrial. Entonces el significado de los derechos humanos adquirió una nueva connotación: se convirtieron en el *slogan* habitual de los protectores de los menos privilegiados, en un tipo de ley adicional, de un derecho de excepción para aquellos que no tenían nada mejor a lo que recurrir.

La razón por la que el concepto de los derechos humanos fue tratado como una especie de hijastro por el pensamiento político del siglo XIX y por la que ningún partido liberal o radical del siglo XX, incluso cuando surgió una urgente necesidad de exigir la aplicación de los derechos humanos, consideró conveniente incluirlos en su programa, parece obvia: los derechos civiles —es decir, los diversos derechos de los ciudadanos en diferentes países— eran estimados como encarnación y expresión en forma de leyes tangibles de los eternos Derechos del Hombre, que por sí mismos eran considerados independientes de la ciudadanía y de la nacionalidad. Todos los seres humanos eran ciudadanos de algún tipo de comunidad política; si las leyes de su país no atendían a las exigencias de los Derechos

del Hombre, se esperaba que fueran cambiadas, por la legislación en los países democráticos o mediante la acción revolucionaria en los despóticos.

Los Derechos del Hombre, supuestamente inalienables, demostraron ser inaplicables —incluso en países cuyas Constituciones estaban basadas en ellos— allí donde había personas que no parecían ser ciudadanas de un Estado soberano. A este hecho, suficientemente preocupante en sí mismo, debe añadirse la confusión creada por los muchos intentos recientes para elaborar una nueva Carta de los derechos humanos, intentos que han demostrado que nadie parece ser capaz de definir con alguna seguridad cómo son tales derechos, diferenciados de los derechos del ciudadano. Aunque todo el mundo parece dispuesto a aceptar que la condición de estas personas consiste precisamente en su falta de los Derechos del Hombre, nadie parece saber qué derechos han perdido cuando pierden esos derechos humanos.

La primera pérdida que sufrieron los fuera de la ley fue la pérdida de sus hogares, y esto significaba la pérdida de todo el entramado social en el que habían nacido y en el que habían establecido para sí mismos un lugar diferenciado en el mundo. Esta calamidad distaba de carecer de precedentes; en la larga memoria de la Historia, las migraciones forzadas de individuos o de grupos de personas, por razones políticas o económicas, parecen sucesos cotidianos. Lo que carece de precedentes no es la pérdida de un hogar, sino la imposibilidad de hallar uno nuevo. Repentinamente ya no había un lugar en la Tierra al que pudieran ir los emigrantes sin encontrar las más severas restricciones, ningún país al que pudieran asimilarse, ningún territorio en el que pudieran hallar una nueva comunidad propia. Esto, además, no tenía nada que ver con ningún problema material de superpoblación. Era un problema, no de espacio, sino de organización política. Nadie había sido consciente de que la Humanidad, considerada por tanto tiempo bajo la imagen de una familia de naciones, había alcanzado una fase en la que todo el que era arrojado de una de estas comunidades cerradas y estrechamente organizadas, se hallaba al mismo tiempo arrojado de la familia de naciones².

La segunda pérdida que sufrieron los fuera de la ley fue la pérdida de la protección del Gobierno, y esto no implicaba solamente la pérdida del

² Las escasas posibilidades de reintegración abiertas a los nuevos emigrantes se hallaban principalmente basadas en su nacionalidad: los refugiados españoles, por ejemplo, fueron bien acogidos hasta cierto grado en Méjico. A comienzos de la década de los 20, los Estados Unidos adoptaron un sistema de cuotas según el cual cada nacionalidad ya representada en el país recibía, por así decirlo, el derecho a acoger a cierto número de antiguos compatriotas en proporción a su volumen numérico dentro de la población total.

status legal en su propio país, sino en todos. Los Tratados de reciprocidad y los acuerdos internacionales habían tejido una red en torno de la Tierra que permitía al ciudadano de cada país llevar su *status* legal a cualquier parte (así, por ejemplo, un ciudadano alemán, bajo el régimen nazi, podía no ser capaz de contraer un matrimonio mixto en el extranjero, en razón de las Leyes de Nüremberg). Sin embargo, cualquiera que no se viera comprendido en esa red, se hallaba al mismo tiempo fuera de la legalidad (así, durante la última guerra, los apátridas estuvieron invariablemente en peor posición que los extranjeros enemigos que todavía seguían indirectamente protegidos por sus Gobiernos a través de los acuerdos internacionales).

En sí misma, la pérdida de la protección del Gobierno tiene tantos precedentes como la pérdida del hogar. Los países civilizados ofrecían el derecho de asilo a aquellos que, por razones políticas, habían sido perseguidos por sus Gobiernos, y esta práctica, aunque nunca oficialmente incorporada a Constitución alguna, había funcionado bastante bien a través del siglo XIX e incluso en nuestro siglo. El mal surgió cuando se vio que las nuevas categorías de perseguidos eran demasiado numerosas para que se les atendiera mediante una práctica no oficial destinada a casos excepcionales. Además, la mayoría difícilmente podía estar calificada para el derecho de asilo, que implícitamente suponía convicciones políticas o religiosas que no estuvieran fuera de la ley en el país de refugio. Los nuevos refugiados eran perseguidos, no por lo que habían hecho o pensado, sino porque eran de una forma incambiable: nacidos dentro del tipo inadecuado de raza o del tipo inadecuado de clase o alistados por el tipo inadecuado de Gobierno, como en el caso del Ejército republicano español³.

Cuanto más aumentaba el número de los fuera de la ley, mayor se tornaba la tentación de conceder menos atención a los hechos de los Gobiernos perseguidores que al *status* de los perseguidos. Y el primer hecho deslumbrante fue que estas personas, aunque perseguidas bajo algún pretexto político, ya no eran, como habían sido los perseguidos a lo largo de la Historia, un compromiso y una imagen vergonzosa para los perseguidores; el hecho de que no fueran considerados y de que difícilmente pretendieran ser enemigos activos (los pocos millares de ciudadanos soviéticos que vo-

³ Durante la última guerra se vio muy bien cuán peligroso puede significar el ser inocente desde el punto de vista del Gobierno perseguidor cuando el Gobierno americano ofreció asilo a todos aquellos refugiados alemanes amenazados con la extradición por el armisticio germano-francés. La condición era, desde luego, que el solicitante pudiera demostrar haber hecho algo contra el régimen nazi. La proporción de refugiados de Alemania que pudieron cumplir esta condición fue muy pequeña, y resulta curioso que no fuesen quienes se hallaban en más grave peligro.

luntariamente abandonaron la Rusia soviética tras la segunda guerra mundial y hallaron asilo en los países democráticos, dañaron más al prestigio de la Unión Soviética que los millones de refugiados de la década de los 20, que pertenecían a la clase inadecuada), sino que eran y parecían ser nada más que seres humanos cuya misma inocencia —desde cualquier punto de vista y especialmente desde el del Gobierno perseguidor— era su mayor desgracia. La inocencia, en el sentido de completa falta de responsabilidad, era la marca de su estado de fuera de la ley, tanto como la sanción de la pérdida de su *status* político.

Sólo en apariencia por eso afectaba al destino del auténtico refugiado político la necesidad de un reforzamiento de los derechos humanos. Los refugiados políticos, necesariamente pocos en número, todavía disfrutaban del derecho de asilo en muchos países, y este derecho actúa, de una forma irregular, como sustitutivo genuino de la ley nacional.

Uno de los sorprendentes aspectos de nuestra experiencia con los apátridas que se benefician legalmente de la realización de un delito ha sido el hecho de que parezca más fácil privar de la legalidad a una persona completamente inocente que a alguien que haya cometido un delito. La famosa frase de Anatole France: “Si me acusan de robar las torres de Notre Dame, sólo me resta huir del país”, ha asumido una horrible realidad. Los juristas están tan acostumbrados a pensar en la ley en términos de castigo, que nos priva desde luego siempre de ciertos derechos, que les puede resultar aún más difícil que al profano el reconocer que la privación de la legalidad, es decir, de todos los derechos, ya no tiene relación alguna con delitos específicos.

Esta situación ilustra las numerosas perplejidades inherentes al concepto de los derechos humanos. Sea como fuere su definición (vida, libertad y prosecución de la felicidad, según la fórmula americana, o, como igualdad ante la ley, libertad, protección para la propiedad y soberanía nacional, según la francesa); sea como fuere como se pueda intentar mejorar una ambigua formulación como la prosecución de la felicidad o una anticuada como el no calificado derecho a la propiedad, la situación real de aquellos a quienes el siglo XX ha empujado fuera del redil de la ley, muestra que estos son derechos del ciudadano cuya pérdida no acarrea un estado de absoluta existencia fuera de la ley. El soldado, durante la guerra, se ve privado del derecho a la vida; el delincuente, de su derecho a la libertad; todos los ciudadanos, durante una emergencia, de su derecho a la prosecución de la felicidad; pero nadie afirmaría que en cualquiera de estos casos ha tenido lugar una pérdida de los derechos humanos. Estos derechos, por otra parte, pueden ser garantizados (aunque difícilmente disfrutados) incluso bajo las condiciones de una ilegalidad fundamental.

La calamidad de los fuera de la ley no estriba en que se hallen privados de la vida, de la libertad y de la prosecución de la felicidad, o de la igualdad ante la ley y de la libertad de opinión —fórmulas que fueron concebidas para resolver problemas *dentro* de comunidades dadas—, sino que ya no pertenecen a comunidad alguna. Su condición no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos. No es que sean oprimidos, sino que nadie desea incluso oprimirles. Sólo en la última fase de un proceso más bien largo queda amenazado su derecho a la vida; sólo si permanecen siendo perfectamente “superfluos”, si no hay nadie que los “reclame”, pueden hallarse sus vidas en peligro. Incluso los nazis comenzaron su exterminio de los judíos privándoles de todo *status* legal (el *status* de ciudadanía de segunda clase) y aislándoles del mundo de los vivos mediante su hacinamiento en *ghettos* y en campos de concentración; y antes de enviarles a las cámaras de gas habían tanteado cuidadosamente el terreno y descubierto a su satisfacción que ningún país reclamaría a estas personas. El hecho es que antes de que se amenazara el derecho a la vida se había creado una condición de completa ilegalidad.

Lo mismo es cierto hasta un grado irónico respecto del derecho a la libertad que a veces es considerado como la verdadera esencia de los derechos humanos. No se trata aquí de que los que se encuentren fuera de la ley puedan tener más libertad de movimientos que un delincuente legalmente encarcelado o de que disfruten de mayor libertad de opinión en los campos de internamiento que la que tendrían en cualquier despotismo corriente, por no mencionar a un país totalitario⁴. Pero ni la seguridad física —estando alimentados por algún organismo benéfico estatal o privado— ni la libertad de opinión alteran en lo más mínimo su situación fundamental de fuera de la ley. La prolongación de sus vidas es debida a la caridad y no al derecho, porque no existe ley alguna que pueda obligar a las naciones a alimentarles; su libertad de movimientos, si la tienen, no les da el derecho de residencia, del que disfruta corrientemente incluso el delincuente encarcelado; y su libertad de opinión es la libertad del loco, porque nada de lo que piense puede importar a nadie.

Estos últimos puntos son cruciales. La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un

⁴ Incluso bajo las condiciones del terror totalitario, los campos de concentración han sido a veces el único lugar en el que han seguido existiendo vestigios de libertad de pensamiento y de discusión. Véase *Les Jours de notre mort*, de David Rousset, París, 1947, *passim*. Por lo que se refiere a la libertad de discusión, en Buchenwald y *The Russian Enigma*, de Anton Ciliga, Londres, 1940, p. 200, respecto de las “islas de libertad” y “la libertad de la mente” que existían en algunos de los lugares soviéticos de internamiento.

lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones. Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos de los ciudadanos, se halla en juego cuando la pertenencia a la comunidad en la que uno ha nacido ya no es algo corriente y la no pertenencia deja de ser una cuestión voluntaria, o cuando uno es colocado en una situación en la que, a menos de que cometa un delito, el trato que reciba de los otros no depende de lo que haga o de lo que no haga. Este estado extremo, y nada más, es la situación de las personas privadas de derechos humanos. Se hallan privados, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión. Los privilegios en algunos casos, las injusticias en la mayoría de estos, los acontecimientos favorables y desfavorables, les sobrevienen como accidentes y sin ninguna relación con lo que hagan, hicieron o puedan hacer.

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar “civilizado” en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo. Sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del *status* político con la expulsión de la Humanidad.

Antes de esto, lo que llamamos hoy un “derecho humano” hubiera sido considerado como una característica general de la condición humana que ningún tirano podía arrebatarse. Su pérdida significa la pérdida de la relevancia de la palabra (y el hombre, desde Aristóteles, ha sido definido como un ser que domina el poder de la palabra y del pensamiento) y la pérdida de toda relación humana (y el hombre, también desde la época de Aristóteles, ha sido considerado como el “animal político”, el que por definición vive en una comunidad), la pérdida, en otras palabras, de algunas de las más esenciales características de la vida humana. Ésta era, hasta cierto punto, la condición de los esclavos, a quienes por eso Aristóteles no incluyó entre los seres humanos. La ofensa fundamental de la esclavitud contra los derechos humanos no estribaba en que significara una privación de la libertad (que puede suceder en muchas otras ocasiones), sino en que excluyera a una cierta categoría de personas incluso de la posibilidad de luchar

por la libertad —una lucha posible bajo la tiranía e incluso bajo las desesperadas condiciones del terror moderno (pero no bajo las condiciones de la vida del campo de concentración)—. El crimen de la esclavitud contra la Humanidad no comenzó cuando un pueblo derrotó y esclavizó a sus enemigos (aunque, desde luego, esto era suficientemente malo), sino cuando la esclavitud se convirtió en una institución en la que algunos hombres “nacían” libres y otros “nacían” esclavos, cuando se olvidaba que era el hombre quien había privado a sus semejantes de la libertad y cuando la sanción por este crimen era atribuida a la Naturaleza. Sin embargo, a la luz de los recientes acontecimientos, es posible decir que incluso los esclavos todavía pertenecían a algún tipo de comunidad humana; su trabajo era necesitado, utilizado y explotado, y esto les mantenía dentro de la Humanidad. Ser un esclavo significaba, después de todo, poseer un carácter distintivo, un lugar en la sociedad —más que la abstracta desnudez de ser humano y nada más que humano—. La calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos. El Hombre, así, puede perder todos los llamados Derechos del Hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad.

El derecho que corresponde a esta pérdida y que no fue siquiera mencionado nunca entre los derechos humanos no pudo ser expresado entre las categorías del siglo XVIII porque éstas suponen que los derechos proceden directamente de la “naturaleza” del hombre —y por ello apenas importa relativamente si la naturaleza es concebida en términos de ley natural o en términos de un ser criado a la imagen de Dios, si concierne a los derechos “naturales” o a los mandamientos divinos—. El factor decisivo es que estos derechos y la dignidad humana que confieren tendrían que seguir siendo válidos aunque sólo existiera un ser humano en la Tierra; son independientes de la pluralidad humana y han de seguir siendo válidos aunque el correspondiente ser humano sea expulsado de la comunidad humana.

Cuando fueron proclamados por vez primera los Derechos del Hombre eran considerados como independientes de la Historia y de los privilegios que la Historia había conferido a ciertos estratos de la sociedad. La nueva independencia constituyó la recientemente descubierta dignidad del hombre. Desde el comienzo, esta nueva dignidad fue de una naturaleza más bien ambigua. Los derechos históricos fueron reemplazados por los derechos naturales, la “Naturaleza” ocupó el lugar de la Historia y se supuso tácitamente que la Naturaleza resultaba menos extraña que la Historia a la

esencia del hombre. El mismo lenguaje de la Declaración de Independencia, al igual que el de la *Déclaration des Droits de l'Homme* —“inalienables”, “otorgados por su nacimiento”, “verdades evidentes por sí mismas”—, implica la creencia en un tipo de “naturaleza” humana que estaría sujeta a las mismas leyes de crecimiento que las del individuo y de la que podrían deducirse derechos y leyes. Hoy estamos quizá mejor calificados para juzgar exactamente lo que vale esta naturaleza “humana”; en cualquier caso, nos ha mostrado potencialidades que no eran conocidas ni siquiera sospechadas por la filosofía y la religión occidentales, que durante más de tres mil años definieron y redefinieron esta “naturaleza”. Pero no es solamente el aspecto humano de esa naturaleza el que nos ha resultado discutible. Desde que el hombre aprendió a dominarla hasta tal punto de que la destrucción de toda la vida orgánica de la Tierra con instrumentos fabricados por el hombre se ha tornado concebible y técnicamente posible, se ha alienado de la Naturaleza. Desde que un más profundo conocimiento de los procesos naturales introdujo serias dudas acerca de la existencia de leyes naturales, la misma Naturaleza asumió un aspecto siniestro. ¿Cómo cabría deducir leyes y derechos de un Universo que aparentemente no conoce ni una ni otra categoría?

El hombre del siglo XX ha llegado a emanciparse de la Naturaleza hasta el mismo grado que el hombre del siglo XVIII se emancipó de la Historia. La Historia y la Naturaleza se han tornado igualmente extrañas a nosotros, principalmente en el sentido de que la esencia del hombre ya no puede ser comprendida en términos de una u otra categoría. Por otra parte, la Humanidad, que en el siglo XVIII, en la terminología kantiana, no era más que una idea ordenadora, se ha convertido hoy en un hecho ineludible. Esta nueva situación, en la que la “Humanidad” ha asumido efectivamente el papel atribuido antaño a la Naturaleza o a la Historia, significa en este contexto que el derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la Humanidad tendría que ser garantizado por la misma Humanidad. No es en absoluto seguro que ello pueda ser posible. Porque, contra los intentos humanitarios mejor intencionados de obtener de las organizaciones internacionales nuevas declaraciones de los derechos humanos, tendría que comprenderse que esta idea trasciende la idea actual de la ley internacional que todavía opera en términos de acuerdos recíprocos y de Tratados entre Estados soberanos; y, por el momento, no existe una esfera que se halle por encima de las naciones. Además, este dilema no podría ser en manera alguna eliminado mediante el establecimiento de un “Gobierno mundial”. Semejante Gobierno se halla, desde luego, dentro del terreno de las posibilidades, pero cabe sospechar que, en realidad, podría diferir considerablemente de la versión promovida por las organizaciones idealistas. Los

crímenes contra los derechos humanos, que se han convertido en una especialidad de los regímenes totalitarios, pueden ser siempre justificados por el pretexto que lo justo equivale a lo bueno o útil para el conjunto diferenciado de sus partes. (El lema de Hitler de que “justo es lo que es bueno para el pueblo alemán” es sólo la fórmula vulgarizada de una concepción de la ley que puede encontrarse en todas partes y que en la práctica sólo será ineficaz mientras que pervivan en las constituciones tradiciones más antiguas.) Una concepción de la ley que identifique lo que es justo con la noción de lo que es útil —para el individuo, para la familia, para el pueblo o para una mayoría— llega a ser inevitable una vez que pierden su autoridad las medidas absolutas y trascendentes de la religión o de la ley de la Naturaleza. Y este predicamento no queda en manera alguna resuelto aunque la unidad a la que se aplique “lo útil para” sea tan amplia como la misma Humanidad. Porque resulta completamente concebible, y se halla incluso dentro del terreno de las posibilidades políticas prácticas, que un buen día una Humanidad muy organizada y mecanizada llegue a la conclusión totalmente democrática —es decir, por una decisión mayoritaria— de que para la Humanidad en conjunto sería mejor proceder a la liquidación de algunas de sus partes. Aquí, en el problema de la realidad de hecho, nos enfrentamos con una de las más antiguas perplejidades de la filosofía política, que pudo permanecer inadvertida sólo mientras una teología cristiana estable proporcionó el marco de todos los problemas políticos y filosóficos, pero que hace largo tiempo obligó a decir a Platón: “No es el hombre, sino Dios, quien debe ser la medida de todas las cosas.”

Estos hechos y reflexiones ofrecen lo que parece ser una irónica, amarga y tardía confirmación de los famosos argumentos con los que Edmund Burke se opuso a la Declaración de los Derechos del Hombre. Parecen remachar su afirmación de que los derechos humanos eran una “abstracción”, de que resultaba mucho más práctico apoyarse en la “herencia vinculante” de los derechos que uno transmite a sus propios hijos como la misma vida y reclamar los derechos propios como “derechos de un inglés” más que como derechos inalienables del hombre⁵. Según Burke, los derechos de que disfrutamos proceden “de dentro de la nación”, de forma tal que no se necesitan como fuente de la ley ni la ley natural, ni los mandamientos divinos, ni ningún concepto de la Humanidad, tal como el de la “raza humana” de Robespierre⁶.

⁵ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 1790, editado por E. J. Payne, Everyman's Library.

⁶ Robespierre, *Speeches*, 1927. Discurso del 24 de abril de 1793.

La solidez pragmática del concepto de Burke parece hallarse más allá de toda duda a la luz de nuestras múltiples experiencias. Porque no sólo la pérdida de los derechos nacionales entrañó en todos los casos la pérdida de los derechos humanos; la restauración de los derechos humanos, como lo prueba el reciente caso del Estado de Israel, sólo ha sido lograda hasta ahora a través de la restauración o del establecimiento de los derechos nacionales. La concepción de los derechos humanos, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas —excepto las que seguían siendo humanas. El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano. Y a la vista de las condiciones políticas objetivas es difícil señalar cómo podrían haber contribuido a hallar una solución al problema los conceptos del hombre en que se habían basado los derechos humanos —que está creado a la imagen de Dios (en la fórmula americana), o que es el representante de la Humanidad, o que alberga dentro de sí mismo las sagradas exigencias de la ley natural (en la fórmula francesa).

Los supervivientes de los campos de exterminio, los encerrados en los campos de concentración y de internamiento, e incluso los apátridas relativamente afortunados podrían ver sin los argumentos de Burke que la abstracta desnudez de ser nada más que humanos era su mayor peligro. Por obra de ello eran considerados como salvajes y, temerosos de acabar por ser considerados como bestias, insistieron en su nacionalidad, el último signo de su antigua ciudadanía, como el único vestigio de su relación con la Humanidad. Su desconfianza hacia los derechos naturales, su preferencia por los derechos nacionales, proceden precisamente de su comprensión de que los derechos naturales son concedidos incluso a los salvajes. Burke había temido ya que los derechos naturales “inalienables” confirmarían sólo el derecho del “salvaje desnudo”⁷ y por eso reducirían a las naciones civilizadas al estado de salvajismo. Porque únicamente los salvajes no tienen algo a lo que recurrir que no sea el hecho mínimo de su origen humano, las personas se aferran aún más desesperadamente a su nacionalidad cuando han perdido los derechos y la protección que tal nacionalidad les daba. Sólo su pasado con su “herencia vinculante” parece confirmar el hecho de que todavía pertenecen al mundo civilizado.

Si un ser humano pierde su *status* político, según las implicaciones de los derechos innatos e inalienables del hombre, llegaría exactamente a la

⁷ Introducción de Payne a Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790).

situación para la que están concebidas las declaraciones de semejantes derechos generales. En la realidad, el caso es necesariamente opuesto. Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante. Esta es una de las razones por las que resulta mucho más difícil destruir la personalidad legal de un delincuente, la de un hombre que ha asumido la responsabilidad de un acto cuyas consecuencias determinan ahora su destino, que la de aquel a quien se le han denegado todas las responsabilidades humanas comunes.

Por ello los argumentos de Burke cobran un significado suplementario si examinamos únicamente la condición general humana de aquellos que han sido expulsados de todas las comunidades políticas. Al margen del trato que han recibido, con independencia de las libertades o de la opresión, de la justicia o de la injusticia, han perdido todas aquellas partes del mundo y todos aquellos aspectos de la existencia humana que son resultado de nuestro trabajo común, producto del artificio humano. Si la tragedia de las tribus salvajes es que viven en una naturaleza inalterada que no pueden dominar, de cuya abundancia o frugalidad dependen para ganarse la vida, que viven y mueren sin dejar ningún rastro, sin haber contribuido en nada a un mundo común, entonces esas personas fuera de la ley resultan arrojadas a un estado de naturaleza peculiar. Desde luego, no son bárbaros; algunos, además, pertenecen a los estratos más cultos de sus países respectivos; pero, en un mundo que ha liquidado casi por completo el salvajismo, aparecen como las primeras señales de una posible regresión de la civilización.

Cuanto más desarrollada está una civilización, más evolucionado el mundo que ha producido y más a gusto se sienten los hombres dentro del artificio humano, más hostiles se sentirán respecto de todo lo que no han producido, de todo lo que es simplemente y que misteriosamente se les ha otorgado. El ser humano que ha perdido su lugar en una comunidad, su *status* político en la lucha de su época y la personalidad legal que hace de sus acciones y de parte de su destino un conjunto consistente, queda abandonado con aquellas cualidades que normalmente sólo pueden destacar en la esfera de la vida privada y que deben permanecer indiferenciadas, simplemente existentes, en todas las cuestiones de carácter público. Esta simple existencia, es decir, todo lo que nos es misteriosamente otorgado por el nacimiento y que incluye la forma de nuestros cuerpos y el talento de nuestras mentes, sólo puede referirse adecuadamente a los imprevisibles azares de la amistad y de la simpatía, o a la enorme e incalculable gracia del amor, como dijo Agustín: *Volo ut sis* (“Quiero que seas”), sin ser capaz de dar una razón particular para semejante afirmación suprema e insuperable.

Desde los griegos sabemos que una vida política muy evolucionada alberga una enraizada suspicacia hacia esta esfera privada, una profunda hostilidad contra el inquietante milagro contenido en el hecho de que cada uno de nosotros esté hecho como es —singular, único, incambiable—. Toda esta esfera de lo simplemente otorgado, relegada a la vida privada en la sociedad civilizada, constituye una amenaza permanente a la esfera pública porque la esfera pública está tan consecuentemente basada en la ley de la igualdad como la esfera privada está basada en la ley de la diferencia y de la diferenciación universales. La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de la justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales.

Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar en un mundo común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y sólo con sus iguales. El fondo oscuro de lo simplemente otorgado, el fondo constituido por nuestra naturaleza incambiable y única, penetra en la escena política como un extraño que en sus diferencias totalmente obvias nos recuerda las limitaciones de la actividad humana, que son idénticas a las limitaciones de la igualdad humana. La razón por la que las comunidades políticas muy desarrolladas, tales como las antiguas Ciudades-Estados o las modernas Naciones-Estados, insistieron tan a menudo en la homogeneidad étnica era la de que esperaban eliminar en cuanto fuera posible aquellas diferencias y diferenciaciones naturales y omnipresentes que por sí mismas provocan un odio, una desconfianza y una discriminación latentes porque denotan demasiado claramente la existencia de aquellas esferas en las que los hombres no pueden actuar y que no pueden cambiar a voluntad, es decir, las limitaciones del artificio humano. El “extranjero” es un símbolo pavoroso del hecho de la individualidad como tal, y denota aquellos terrenos a los que el hombre no puede cambiar y en los que no puede actuar y a los que, por eso, tiende claramente a destruir. Si un negro en una comunidad blanca es considerado nada más que un negro, pierde, junto con su derecho a la igualdad, esa libertad de acción que es específicamente humana; todas sus acciones son ahora explicadas como consecuencias “necesarias” de algunas cualidades “negras”; se ha convertido en un espécimen de una especie animal llamada hombre. En gran parte sucede lo mismo con aquellos que han perdido todas las cualidades políticas distintivas y se han convertido en seres humanos y en nada más que seres humanos. Es indu-

dable que allí donde la vida pública y su ley de igualdad se imponen por completo, allí donde una civilización logra eliminar o reducir al mínimo el oscuro fondo de la diferencia, esa misma vida pública concluirá en una completa petrificación, será castigada, por así decirlo, por haber olvidado que el hombre es sólo el dueño y no el creador del mundo.

El mayor peligro derivado de la existencia de personas obligadas a vivir al margen del mundo corriente es el de que, en medio de la civilización, son devueltas a lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación. Carecen de esa tremenda igualación de diferencias que surge del hecho de ser ciudadanos de alguna comunidad y, como ya no se les permite tomar parte en el artificio humano, comienzan a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal. La paradoja implicada en la pérdida de los derechos humanos es que semejante pérdida coincide con el instante en el que una persona se convierte en un ser humano en general —sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el que identificarse y especificarse— y diferente en general, representando exclusivamente su propia individualidad absolutamente única, que, privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre éste, pierde todo su significado.

El peligro de la existencia de tales personas es doble: en primer lugar, y más obviamente, su número siempre creciente amenaza nuestra vida política, nuestro artificio humano, el mundo que es resultado de nuestro esfuerzo común y coordinado, de la misma manera, o quizá aún más atterradoramente, que los elementos salvajes de la Naturaleza amenazaron una vez la existencia de las ciudades y de los campos constituidos por el hombre. Ya no es probable que surja para cualquier civilización ese peligro mortal desde el exterior. La Naturaleza ha sido dominada y ya no hay bárbaros que amenacen con destruir lo que no pueden comprender, como los mongoles amenazaron a Europa durante siglos. Incluso la aparición de Gobiernos totalitarios es un fenómeno interior, no exterior, a nuestra civilización. El peligro estriba en que una civilización global e interrelacionada universalmente pueda producir bárbaros en su propio medio, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes⁸.

⁸ Esta moderna expulsión de la Humanidad tiene consecuencias mucho más radicales que la antigua costumbre medieval de la proscripción. La proscripción, desde luego “el más temido destino que podía infligir la ley primitiva”, colocando la vida de la persona proscrita a merced de cualquiera con quien se topara, desapareció con el establecimiento de un sistema efectivo de aplicación de la ley y fue finalmente sustituido

Ideología y terror de una nueva forma de gobierno*

En los capítulos precedentes hemos recalcado repetidas veces que no son solamente más drásticos los medios de dominación total, sino que el totalitarismo difiere esencialmente de otras formas de opresión política que nos son conocidas, como el despotismo, la tiranía y la dictadura. Allí donde se alzó el poder desarrolló instituciones políticas enteramente nuevas y destruyó todas las tradiciones sociales, legales y políticas del país. Sea cual fuera la tradición específicamente nacional o la fuente espiritual específica de su ideología, el Gobierno totalitario siempre transformó a las clases en masas, suplantó el sistema de partidos no por la dictadura de un partido, sino por un movimiento de masas, desplazó el centro del poder del Ejército a la Policía y estableció una política exterior abiertamente encaminada a la dominación mundial. Los Gobiernos totalitarios conocidos se han desarrollado a partir de un sistema unipartidista; allí donde estos sistemas se tomaron verdaderamente totalitarios comenzaron a operar según un sistema de valores tan radicalmente diferente de todos los demás que ninguna de nuestras categorías tradicionales legales, morales o utilitarias conforme al sentido común pueden ya ayudarnos a entendernos con ellos, o a juzgar o predecir el curso de sus acciones.

Si es cierto que pueden hallarse elementos de totalitarismo remontándose en la Historia y analizando las implicaciones políticas de lo que habitualmente denominamos la crisis de nuestro siglo, entonces es inevitable la conclusión de que esta crisis no es una simple amenaza del exterior, no simplemente el resultado de una agresiva política exterior, bien de Alemania, o de Rusia, y que no desaparecerá con la muerte de Stalin más de lo que desapareció con la caída de la Alemania nazi. Puede ser incluso que

por los tratados de extradición entre las naciones. Fue primariamente un sucedáneo de una fuerza de policía, concebido para obligar a someterse a los delincuentes.

La Alta Edad Media pareció ser plenamente consciente del peligro implicado en la "muerte civil". En el Bajo Imperio Romano la excomunión significaba la muerte eclesiástica, pero dejaba a una persona que había perdido su condición de miembro de la Iglesia una completa libertad en todos los demás aspectos. La muerte eclesiástica y la civil se tornaron idénticas sólo en la época merovingia, y entonces la excomunión "en su práctica general (estuvo) reducida a una pérdida o suspensión temporales de los derechos de la afiliación, que podían ser recobrados". Véanse los artículos "Outlawry" y "Excommunication" de la *Encyclopedia of Social Sciences*. Y también el artículo "Friedlosigkeit" en el *Schweizer Lexikon*.

* Hannah Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana (Madrid: Taurus, 1998; original en inglés, 1951), Parte 3, capítulo 13, pp. 559-580.

los verdaderos predicamentos de nuestro tiempo asuman su forma auténtica —aunque no necesariamente la más cruel— sólo cuando el totalitarismo se haya convertido en algo del pasado.

Es en la línea de tales reflexiones donde cabe suscitar la cuestión de si el Gobierno totalitario, nacido de esta crisis y al mismo tiempo más claro y único síntoma inequívoco, es simplemente un arreglo temporal que toma sus métodos de intimidación, sus medios de organización y sus instrumentos de violencia del bien conocido arsenal político de la tiranía, el despotismo y las dictaduras, y debe su existencia sólo al fallo deplorable, pero quizás accidental, de las fuerzas políticas tradicionales —liberal o conservadora, nacional o socialista, republicana o monárquica, autoritaria o democrática. O si, por el contrario, existe algo tal como la *naturaleza* del Gobierno totalitario, si posee su propia esencia y puede ser comparado con otras formas de Gobierno y definido como ellas, que el pensamiento occidental ha conocido y reconocido desde los tiempos de la filosofía antigua. Si esto es cierto, entonces las formas enteramente nuevas y sin precedentes de la organización totalitaria y su curso de acción deben descansar en una de las pocas experiencias básicas que los hombres pueden tener allí donde viven juntos y se hallan ocupados por los asuntos públicos. Si existe una experiencia básica que halla su expresión política en la dominación totalitaria, entonces, a la vista de la novedad de la forma totalitaria de Gobierno, debe ser esta una experiencia que, por la razón que fuere, nunca ha servido anteriormente para la fundación de un cuerpo político y cuyo talante general —aunque pueda resultar familiar en cualquier otro aspecto— nunca ha penetrado y dirigido el tratamiento de los asuntos públicos.

Si consideramos esto en términos de la historia de las ideas, parece extremadamente improbable. Porque las formas de gobierno bajo las que los hombres viven han sido muy pocas; fueron tempranamente descubiertas, clasificadas por los griegos, y han demostrado ser extraordinariamente longevas. Si aplicamos estos descubrimientos, cuya idea fundamental, a pesar de las muchas variaciones, no cambió en los dos mil quinientos años que separan a Platón de Kant, sentimos inmediatamente la tentación de interpretar el totalitarismo como una forma moderna de tiranía, es decir, como un Gobierno ilegal en el que el poder es manejado por un solo hombre. Poder arbitrario, irrestringido por la ley, manejado en interés del gobernante y hostil a los intereses de los gobernados, por un lado; el temor como principio de la acción, es decir, el temor del dominador al pueblo y el temor del pueblo al dominador, por otro lado, han sido las características de la tiranía a lo largo de nuestra tradición.

En lugar de decir que el Gobierno totalitario carece de precedentes, podríamos decir también que ha explotado la alternativa misma sobre la que se han basado en filosofía política todas las definiciones de la esencia de los Gobiernos, es decir, la alternativa entre el Gobierno legal y el ilegal, entre el poder arbitrario y el legítimo. Nunca se ha puesto en tela de juicio que el Gobierno legal y el poder legítimo, por una parte, y la ilegalidad y el poder arbitrario, por otra, se correspondían y eran inseparables. Sin embargo, la dominación totalitaria nos enfrenta con un tipo de Gobierno completamente diferente. Es cierto que desafía todas las leyes positivas, incluso hasta el extremo de desafiar aquellas que él mismo ha establecido (como en el caso de la Constitución soviética de 1936, por citar sólo el ejemplo más sobresaliente) o de no preocuparse de abolirlas (como en el caso de la Constitución de Weimar, que el Gobierno nazi jamás revocó). Pero no opera sin la guía de la ley ni es arbitrario porque afirma que obedece estrictamente a aquellas leyes de la Naturaleza o de la Historia de las que supuestamente proceden todas las leyes positivas.

Ésta es la monstruosa y sin embargo aparentemente incontestable reivindicación de la dominación totalitaria, que, lejos de ser “ilegal”, se remonta a las fuentes de la autoridad de las que las leyes positivas reciben su legitimación última, que, lejos de ser arbitraria, es más obediente a esas fuerzas suprahumanas de lo que cualquier Gobierno lo fue antes y que, lejos de manejar su poder en interés de un solo hombre, está completamente dispuesta a sacrificar los vitales intereses inmediatos de cualquiera a la ejecución de lo que considera ser la ley de la Historia o la ley de la Naturaleza. Su desafío a las leyes positivas afirma ser una forma más elevada de legitimidad, dado que, inspirada por las mismas fuentes, puede dejar a un lado esa insignificante legalidad. La ilegalidad totalitaria pretende haber hallado un camino para establecer la justicia en la Tierra —algo que reconocidamente jamás podría alcanzar la legalidad de la ley positiva—. La discrepancia entre la legalidad y la justicia jamás puede ser salvada, porque las normas de lo justo y lo injusto en las que la ley positiva traduce su propia fuente de autoridad —“ley natural” que gobierna a todo el Universo o ley divina revelada en la historia humana, o costumbres y tradiciones que expresan la ley común a los sentimientos de todos los hombres— son necesariamente generales y deben ser válidas para un incontable e imprevisible número de casos, de forma tal que cada caso individual concreto con su irrepetible grupo de circunstancias se escapa a esas normas de alguna manera.

La ilegalidad totalitaria, desafiando la legitimidad y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en la Tierra, ejecuta la ley de la

Historia o de la Naturaleza sin traducirla en normas de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual. Aplica directamente la ley a la Humanidad sin preocuparse del comportamiento de los hombres. Se espera que la ley de la Naturaleza o la ley de la Historia, si son adecuadamente ejecutadas, produzcan a la Humanidad como su producto final; y esta esperanza alienta tras la reivindicación de dominación global por parte de todos los Gobiernos totalitarios. La política totalitaria afirma transformar a la especie humana en una portadora activa e infalible de una ley, a la que de otra manera los seres humanos sólo estarían sometidos pasivamente y de mala gana. Si es cierto que el lazo entre los países totalitarios y el mundo civilizado quedó roto a través de los monstruosos crímenes de los regímenes totalitarios, también es cierto que esta criminalidad no fue debida a la simple agresividad, a la insensibilidad, a la guerra y a la traición, sino a una consciente ruptura de ese *consensus iuris* que, según Cicerón, constituye a un “pueblo” y que, como ley internacional, ha constituido en los tiempos modernos al mundo civilizado en tanto que siga siendo piedra fundamental de las relaciones internacionales incluso bajo las condiciones bélicas. Tanto el juicio moral como el castigo legal presuponen este asentimiento básico; el criminal puede ser juzgado justamente sólo porque participa en el *consensus iuris*, e incluso la ley revelada por Dios puede funcionar en los hombres sólo cuando la escuchan y la aceptan.

En este punto surge a la luz la diferencia fundamental entre el concepto totalitario de la ley y todos los otros conceptos. La política totalitaria no reemplaza a un grupo de leyes por otro, no establece su propio *consensus iuris*, no crea, mediante una revolución, una nueva forma de legalidad. Su desafío a todo, incluso a sus propias leyes positivas, implica que cree que puede imponerse sin ningún *consensus iuris* y que, sin embargo, no se resigna al estado tiránico de ilegalidad, arbitrariedad y temor. Puede imponerse sin el *consensus iuris*, porque promete liberar a la realización de la ley de toda acción y voluntad humana; y promete la justicia en la Tierra porque promete hacer de la Humanidad misma la encarnación de la ley.

Esta identificación del hombre y de la ley, que parece cancelar la discrepancia entre la legalidad y la justicia que ha asediado al pensamiento legal desde los tiempos antiguos, no tiene nada en común con la *lumen naturale* o la voz de la conciencia, por las que se supone que la Naturaleza o la Divinidad, como fuentes de autoridad para el *ius naturale* o los mandamientos de Dios históricamente revelados, anuncian su autoridad al mismo hombre. Todo esto jamás hizo del hombre encarnación ambulante de la ley, sino que, al contrario, siguió diferenciándose de él como la autoridad que exigía asentimiento y obediencia. La Naturaleza o la Divinidad, como fuen-

tes de autoridad para las leyes positivas, eran consideradas permanentes y eternas; las leyes positivas eran cambiantes y cambiables según las circunstancias, pero poseían una relativa permanencia en comparación con las acciones humanas mucho más rápidamente cambiantes; y derivaban esta permanencia de la eterna presencia de su fuente de autoridad. Por eso, las leyes positivas son primariamente concebidas para funcionar como factores estabilizadores de los cambiantes movimientos de los hombres.

En la interpretación del totalitarismo, todas las leyes se convierten en leyes de movimiento. Cuando los nazis hablaban sobre la ley de la Naturaleza o cuando los bolcheviques hablan sobre la ley de la Historia, ni la Naturaleza ni la Historia son ya la fuente estabilizadora de la autoridad para las acciones de los hombres mortales; son movimientos en sí mismas. Subyacente a la creencia de los nazis en las leyes raciales como expresión de la ley de la Naturaleza en el hombre, se halla la idea darwiniana del hombre como producto de una evolución natural que no se detiene necesariamente en la especie actual de seres humanos, de la misma manera que la creencia de los bolcheviques en la lucha de clases como expresión de la ley de la Historia se basa en la noción marxista de la sociedad como producto de un gigantesco movimiento histórico que corre según su propia ley de desplazamiento hasta el fin de los tiempos históricos, cuando llegará a abolirse por sí mismo.

La diferencia entre el enfoque histórico de Marx y el enfoque naturalista de Darwin ha sido frecuentemente señalada, usual y certeramente, en favor de Marx. Esto nos ha llevado a olvidar el gran interés positivo que tuvo Marx por las teorías de Darwin; Engels no pudo concebir mejor elogio para los logros investigadores de Marx que el de llamarle el “Darwin de la Historia”¹. Si se consideran, no los auténticos logros, sino las filosofías básicas de ambos hombres, resulta que, en definitiva, el movimiento de la Naturaleza y el movimiento de la Historia son uno y el mismo. La introducción de Darwin al concepto de la evolución en la Naturaleza, su insistencia en que, al menos en el campo de la Biología, el movimiento natural no es circular, sino unilineal, desplazándose en una dirección indefinidamente progresiva, significa en realidad que la Naturaleza, como si dijéramos, está siendo arrastrada en la Historia, que a la vida natural se la considera históri-

¹ En su elogio fúnebre de Marx, Engels dijo: “De la misma manera que Darwin descubrió la ley de la evolución de la vida orgánica, así Marx descubrió la ley de la evolución de la historia humana.” Un comentario similar se halla en la introducción de Engels a la edición del *Manifiesto comunista* en 1890, y en su presentación de *Ursprung der Familie...* menciona una vez más la “teoría de la evolución de Darwin” y la “teoría de la plusvalía de Marx” paralelamente.

ca. La ley “natural” de la supervivencia de los más aptos es, pues, una ley histórica, y tanto puede ser utilizada por el racismo como por la ley marxista de las clases más progresivas. La lucha de clases de Marx, por otra parte, como fuerza impulsora de la Historia es sólo la expresión exterior de la evolución de las fuerzas productivas, que a su vez tienen su origen en el “poder de trabajo” de los hombres. El trabajo, según Marx, no es una fuerza histórica, sino una fuerza natural —biológica— liberada a través del “metabolismo del hombre con la Naturaleza”, por la que conserva su vida individual y reproduce la especie². Engels advirtió muy claramente la afinidad entre las concepciones básicas de los dos hombres, porque comprendió el papel decisivo que desempeñaba en ambas teorías el concepto de la evolución. El tremendo cambio intelectual que tuvo lugar a mediados del siglo pasado consistió en la negativa a ver o a aceptar nada “como es” y en la consecuente interpretación de todo como base de una evolución ulterior. Es relativamente secundario el que la fuerza impulsora de esta evolución pueda denominarse Naturaleza o Historia. En estas ideologías, el término mismo de “ley” cambia de significado: de expresar el marco de estabilidad dentro del cual pueden tener lugar las acciones y los movimientos humanos, se convierte en expresión del movimiento mismo.

Las políticas totalitarias que procedieron a seguir las recetas de las ideologías han desenmascarado la verdadera naturaleza de estos movimientos en cuanto han mostrado claramente que no podía existir final para este proceso. Si la ley de la Naturaleza consiste en eliminar a todo lo que resulta perjudicial y es incapaz de vivir, sería el mismo final de la Naturaleza el hecho de que no pudieran hallarse nuevas categorías de elementos perjudiciales e incapaces de vivir. Si es ley de la Historia el que en la lucha de clases “desaparezcan” ciertas clases, significaría el final de la historia humana el hecho de que no se formaran nuevas clases rudimentarias que a su vez pudieran “desaparecer” a manos de los dominadores totalitarios. En otras palabras, la ley de matar, por la que los movimientos totalitarios se apoderan y ejercen el poder, seguiría siendo ley del movimiento aunque lograran someter a su dominación a toda la Humanidad.

Por Gobierno legal entendemos un cuerpo político en el que se necesitan leyes positivas para traducir y realizar el inmutable *ius naturale* o los mandamientos eternos de Dios en normas de lo justo y lo injusto. Sólo en estas normas, en el cuerpo de leyes positivas de cada país, pueden lograr

² Por lo que se refiere al concepto del trabajo en Marx como “una eterna necesidad impuesta por la Naturaleza, sin la cual no puede existir metabolismo entre el hombre y la Naturaleza, y por ello no puede existir vida”, véase *El capital*, vol. I, parte I, caps. 1 y 5. El pasaje citado es del cap. 1, sección 2.

su realidad política el *ius naturale* o los mandamientos de Dios. En el cuerpo político del Gobierno totalitario este lugar de las leyes positivas queda ocupado por el terror total, que es concebido para traducir a la realidad la ley del movimiento de la Historia o de la Naturaleza. De la misma manera que las leyes positivas, aunque definen transgresiones, son independientes de ellas —la ausencia de delitos en cualquier sociedad no torna superfluas a las leyes, sino que, al contrario, significa su más perfecta dominación—, así el terror en el Gobierno totalitario ha dejado de ser un simple medio para la supresión de la oposición, aunque es también utilizado para semejantes fines. El terror se convierte en total cuando se torna independiente de toda oposición; domina de forma suprema cuando ya nadie se alza en su camino. Si la legalidad es la esencia del Gobierno no tiránico y la ilegalidad es la esencia de la tiranía, entonces el terror es la esencia de la dominación totalitaria.

El terror es la realización de la ley del movimiento; su objetivo principal es hacer posible que la fuerza de la Naturaleza o la Historia corra libremente a través de la Humanidad sin tropezar con ninguna acción espontánea. Como tal, el terror trata de “estabilizar” a los hombres para liberar a las fuerzas de la Naturaleza o de la Historia. Es este movimiento el que singulariza a los enemigos de la Humanidad contra los cuales se permite desencadenarse al terror, y no puede permitirse que ninguna acción u oposición libres puedan obstaculizar la eliminación del “enemigo objetivo” de la Historia o de la Naturaleza, de la clase o de la raza. La culpa y la inocencia se convierten en nociones sin sentido; “culpable” es quien se alza en el camino del proceso natural o histórico que ha formulado ya un juicio sobre las “razas inferiores”, sobre los “individuos incapaces de vivir”, sobre las “clases moribundas y los pueblos decadentes”. El terror ejecuta estos juicios, y ante su tribunal todos los implicados son subjetivamente inocentes; los asesinados, porque ellos nada hicieron contra el sistema, y los asesinos, porque realmente no asesinan, sino ejecutan una sentencia de muerte pronunciada por algún tribunal superior. Los mismos dominadores no afirman ser justos o sabios, sino sólo que ejecutan un movimiento conforme a su ley inherente. El terror es legalidad si la ley es la ley del movimiento de alguna fuerza supranatural, la Naturaleza o la Historia.

El terror, como ejecución de una ley de un movimiento cuyo objetivo último no es el bienestar de los hombres o el interés de un solo hombre, sino la fabricación de la Humanidad, elimina a los individuos en favor de la especie, sacrifica a las “partes” en favor del “todo”. La fuerza supranatural de la Naturaleza o de la Historia tiene su propio comienzo y su propio final,

de forma tal que sólo puede ser obstaculizada por el nuevo comienzo y el final individual que suponen realmente la vida de cada individuo.

En el Gobierno constitucional las leyes positivas están concebidas para erigir fronteras y establecer canales de comunicación entre hombres cuya comunidad resulta constantemente amenazada por los nuevos hombres que nacen dentro de ella. Con cada nuevo nacimiento nace un nuevo comienzo, surge a la existencia potencialmente un nuevo mundo. La estabilidad de las leyes corresponde al constante movimiento de todos los asuntos humanos, un movimiento que nunca puede tener final mientras que los hombres nazcan y mueran. Las leyes cercan a cada nuevo comienzo y al mismo tiempo aseguran su libertad de movimientos, la potencialidad de algo enteramente nuevo e imprevisible; las fronteras de las leyes positivas son para la existencia política del hombre lo que la memoria es para su existencia histórica: garantizan la preexistencia de un mundo común, la realidad de una continuidad que trasciende al espacio de vida individual de cada generación, absorbe todos los nuevos orígenes y se nutre de ellos.

El terror total es tan fácilmente confundido como síntoma de un Gobierno tiránico porque el Gobierno totalitario, en sus fases iniciales, debe comportarse como una tiranía y arrasar las fronteras alzadas por la ley hecha por el hombre. Pero el terror total no deja tras de sí una arbitraria ilegalidad y no destruye en beneficio de alguna voluntad arbitraria o del poder despótico de un hombre contra todos y menos aún en provecho de una guerra de todos contra todos. Reemplaza a las fronteras y los canales de comunicación entre individuos con un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en Un Hombre de dimensiones gigantescas. Abolir las barreras de las leyes entre los hombres —como hace la tiranía— significa arrebatarse el libre albedrío y destruir la libertad como una realidad política viva; porque el espacio entre los hombres, tal como se halla delimitado por las leyes, es el espacio vivo de la libertad. El terror total utiliza este antiguo instrumento de la tiranía, pero destruye también al mismo tiempo ese desierto de ilegalidad e ilimitado del miedo y la sospecha que deja tras de sí la tiranía. Este desierto, en realidad, no es un espacio vivo de libertad, pero todavía proporciona algún espacio para los movimientos inducidos por el miedo y las acciones penetradas de sospechas de sus habitantes.

Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía parece como una garantía de libertad en cuanto que todavía supone algún tipo de espacio. El Gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebatada las

libertades; tampoco ha logrado, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad. Destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio.

El terror total, la esencia del Gobierno totalitario, no existe ni a favor ni en contra de los hombres. Se supone que proporciona a las fuerzas de la Naturaleza o de la Historia un instrumento incomparable para acelerar su movimiento. Este movimiento, actuando según su propia ley, no puede a la larga ser obstaculizado; eventualmente, su fuerza siempre demostrará ser más poderosa que las más potentes fuerzas engendradas por las acciones y la voluntad de los hombres. Pero puede ser retrasada y es casi inevitablemente retrasada por la libertad del hombre, que ni siquiera pueden negar los gobernantes totalitarios, porque esta libertad —por irrelevante y arbitraria que puedan juzgarla— se identifica con el hecho de que los hombres hayan nacido y que por eso cada uno de ellos *es* un nuevo comienzo, comienza de nuevo, en un sentido, el mundo. Desde el punto de vista totalitario, el hecho de que los hombres nazcan y mueran sólo puede ser considerado como una molesta interferencia en fuerzas más elevadas. Por eso, el terror, como siervo obediente del movimiento histórico o natural, tiene que eliminar del proceso no sólo la libertad en cualquier sentido específico, sino la misma fuente de la libertad que procede del hecho del nacimiento del hombre y reside en su capacidad de lograr un nuevo comienzo. En el anillo férreo del terror, que destruye la pluralidad de los hombres y hace de ellos El Único que actuará infaliblemente como si el mismo fuese parte del curso de la Historia o del de la Naturaleza, se ha hallado un recurso no sólo para liberar las fuerzas históricas y naturales, sino para acelerarlas hasta una velocidad que jamás alcanzarían por sí mismas. Prácticamente hablando, esto significa que el terror ejecuta en el acto las sentencias de muerte que se supone ha pronunciado la Naturaleza sobre razas o individuos que son “incapaces de vivir”, o la Historia sobre las “clases moribundas”, sin aguardar al proceso más lento y menos eficiente de la Naturaleza o de la Historia mismas.

En este concepto, donde la esencia del mismo Gobierno se ha tornado movimiento, un antiguo problema del pensamiento político parece haber hallado una solución semejante a la ya señalada para la discrepancia entre la legalidad y la justicia. Si se define como legalidad a la esencia del Gobierno y si se entiende que las leyes son las fuerzas estabilizadoras en los asuntos públicos de los hombres (como, desde luego, ha sido siempre desde que Platón invocaba a Zeus, el dios de las fronteras, en sus leyes), entonces surge el problema del cuerpo político y las acciones de sus ciudadanos. La legalidad impone limitaciones a las acciones, pero no las inspira; la grande-

za, pero también la perplejidad de las leyes en las sociedades libres estriba en que dicen lo que uno no debe hacer, pero no lo que debe hacer. El movimiento necesario de un cuerpo político nunca puede ser hallado en su esencia, aunque sólo sea porque esta esencia —de nuevo desde Platón— ha sido definida con una visión de su permanencia. La duración parecía ser una de las más seguras medidas de la bondad de un Gobierno. Sigue siendo todavía para Montesquieu la prueba suprema de la maldad de la tiranía el hecho de que sólo las tiranías puedan ser destruidas desde dentro, que declinen por sí mismas, mientras que todos los demás Gobiernos son destruidos a través de circunstancias exteriores. Por eso, lo que la definición de un Gobierno siempre necesitaba era lo que Montesquieu denomina un “principio de acción” que, diferente en cada forma de gobierno, inspiraría al Gobierno y a los ciudadanos en su actividad pública y serviría como un criterio, más allá de la medida simplemente negativa de la legalidad, para juzgar toda acción en los asuntos públicos. Tales principios y criterios orientadores de la acción son, según Montesquieu, el honor en la monarquía, la virtud en una república y el temor en una tiranía.

En un perfecto Gobierno totalitario, donde todos los hombres se han convertido en Un Hombre, donde toda acción apunta a la aceleración del movimiento de la Naturaleza o de la Historia, donde cada acto singular es la ejecución de una sentencia de muerte que la Naturaleza o la Historia ya han decretado, es decir, bajo condiciones donde cabe apoyarse completamente en el terror para mantener al movimiento en marcha constante, no se precisaría en absoluto ningún principio de acción separado de su esencia. Sin embargo, mientras que la dominación totalitaria no haya conquistado la Tierra y convertido con su férreo anillo del terror a cada hombre individual en una parte de la Humanidad, el terror en su doble función como esencia del Gobierno y como principio, no de acción, sino de movimiento, no puede ser completamente realizado. De la misma manera que la legalidad en el Gobierno constitucional es insuficiente para inspirar y guiar las acciones de los hombres, así el terror en el Gobierno totalitario no es suficiente para inspirar y guiar el comportamiento humano.

Mientras que bajo las condiciones presentes la dominación totalitaria todavía comparte con otras formas de gobierno la necesidad de una guía para el comportamiento de sus ciudadanos en los asuntos públicos, no necesita e incluso no podría utilizar un principio de acción estrictamente hablando, dado que eliminará precisamente la capacidad de los hombres para actuar. Bajo las condiciones del terror total ni siquiera el temor puede ser ya necesitado como indicador de la forma de comportarse, porque el terror escoge sus víctimas sin referencia a acciones o pensamientos indivi-

duales, exclusivamente de acuerdo con la necesidad objetiva de los procesos naturales o históricos. Bajo las condiciones totalitarias, el temor se halla probablemente más difundido que antes; pero el temor ha perdido su utilidad práctica cuando las acciones guiadas por él no pueden ya contribuir a evitar los peligros que el hombre teme. Lo mismo cabe decir respecto de la simpatía o del apoyo al régimen, porque el terror total no sólo selecciona a sus víctimas según normas objetivas; escoge a ejecutores con tan completo desdén como sea posible por las convicciones y simpatías del candidato. La eliminación consistente de la convicción como motivo para la acción se convirtió en cosa corriente desde las grandes purgas en la Unión Soviética y en los países satélites. El propósito de la educación totalitaria nunca ha sido infundir convicciones, sino destruir la capacidad para formar alguna. La introducción de los criterios puramente objetivos en el sistema selectivo de las unidades de las SS fue la gran invención organizadora de Himmler; seleccionaba a los candidatos por fotografías, según criterios puramente raciales. La misma Naturaleza era la que decidía no sólo quién tenía que ser eliminado, sino también quién tenía que ser preparado como ejecutor.

Ningún principio orientador del comportamiento, tomado del terreno de la acción humana, tal como la virtud, el honor, el miedo, es necesario o puede ser útil para poner en marcha un cuerpo político que ya no utiliza el terror como medio de intimidación, sino cuya esencia *es* el terror. En su lugar ha introducido en los asuntos públicos un principio enteramente nuevo que hace caso omiso de la voluntad humana para la acción y atrae a la ansiosa necesidad de alguna percepción de la ley del movimiento según la cual funciona el terror y de la cual, por eso, dependen todos los destinos privados.

Los habitantes de un país totalitario son arrojados y se ven cogidos en el proceso de la Naturaleza o de la Historia con objeto de acelerar su movimiento; como tales, sólo pueden ser ejecutores o víctimas de su ley inherente. El proceso puede decidir que los que hoy eliminan a razas o a individuos, o a los miembros de las clases moribundas y de los pueblos decadentes, serán mañana los que deben ser sacrificados. Lo que la dominación totalitaria necesita para guiar el comportamiento de sus súbditos es una preparación que les haga igualmente aptos para el papel de ejecutor como para el papel de víctima. Esta doble preparación, sustitutivo de un principio de acción, es la ideología.

Las ideologías —ismos que para satisfacción de sus seguidores pueden explicarlo todo y cualquier hecho, deduciéndolo de una sola premisa— son un fenómeno muy reciente, y durante muchas décadas desempe-

ñaron un papel desdeñable en la vida política. Sólo con el conocimiento de su naturaleza podemos descubrir en ellas ciertos elementos que las han hecho tan inquietantemente útiles para la dominación totalitaria. Las grandes potencialidades políticas de las ideologías no fueron descubiertas antes de Hitler y de Stalin.

Las ideologías son conocidas por su carácter científico: combinan el enfoque científico con resultados de relevancia filosófica y pretenden ser filosofía científica. La palabra “ideología” parece implicar que una idea puede convertirse en objeto de una ciencia de la misma manera que los animales son el objeto de la zoología, y que el sufijo *-logía* en ideología, como en zoología, no indica más que las *logoi*, las declaraciones científicas sobre el tema. Si esto fuera cierto, una ideología sería, desde luego, una pseudociencia y una pseudofilosofía, transgrediendo al mismo tiempo las limitaciones de la ciencia y las limitaciones de la filosofía. El deísmo, por ejemplo, sería entonces la ideología que trata de la idea de Dios, de la que se ocupa la filosofía, a la manera científica de la teología, para la que Dios es una realidad revelada. (Una teología que no esté basada en la Revelación como una realidad dada, sino que trate a Dios como a una idea, sería tan absurda como una zoología que no estuviera segura de la existencia física y tangible de los animales.) Sin embargo, sabemos que ésta es sólo una parte de la verdad. El deísmo, aunque niega la revelación divina, no formula simplemente declaraciones “científicas” sobre un Dios que es solamente una “idea”, sino que utiliza la idea de Dios para explicar el curso del mundo. Las “ideas” de los ismos —raza en el racismo, Dios en el deísmo, etc.— nunca constituyen el objeto de las ideologías, y el sufijo *-logía* jamás denota simplemente un cuerpo de declaraciones “científicas”.

Una ideología es muy literalmente lo que su nombre indica: la lógica de una idea. Su objeto es la Historia, a la que es aplicada la “idea”; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de algo que *es*, sino el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio. La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma “ley” que la exposición lógica de su “idea”. Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico —los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro— merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas.

Las ideologías nunca se hallan interesadas en el milagro de la existencia. Son históricas, se preocupan del devenir y del perecer, de la elevación y de la caída de las culturas, incluso si tratan de explicar la Historia por alguna “ley de la Naturaleza”. La palabra “raza” en el racismo no significa una genuina curiosidad por las razas humanas como campo de exploración

científica, sino que es la “idea” por la que se explica el movimiento de la Historia como un proceso consecuente.

La “idea” de una ideología no es ni la esencia eterna de Platón captada por los ojos de la mente, ni el principio regulador de la razón de Kant, sino que se ha convertido en un instrumento de explicación. Para una ideología, la Historia no aparece a la luz de una idea (lo que implicaría que la Historia puede ser contemplada *sub specie* de alguna eternidad ideal que en sí misma está más allá del movimiento histórico), sino como algo que puede ser calculado por ella. Lo que hace encajar a la “idea” en su nuevo papel es su propia “lógica”, es decir, un movimiento que es consecuencia de la misma “idea” y no necesita de ningún factor exterior para ponerse en marcha. El racismo es la creencia de que existe un movimiento inherente a la misma idea de raza, de la misma manera que el deísmo es la creencia de que hay un movimiento inherente a la misma noción de Dios.

Se supone que el movimiento de la Historia y el proceso lógico de esta noción se corresponden entre sí, de forma que, pase lo que pase, todo sucede según la lógica de una “idea”. Sin embargo, el único movimiento posible en el terreno de la lógica es el proceso de deducción a partir de una premisa. La lógica dialéctica, con su proceso de tesis, antítesis y síntesis, que a su vez se torna en tesis del siguiente movimiento dialéctico, no es diferente en principio, una vez que es utilizada por una ideología; la primera tesis se convierte en premisa, y su ventaja para la explicación ideológica es que este recurso dialéctico puede prescindir de las contradicciones de hecho como fases de un movimiento idéntico y consecuente.

Tan pronto como la lógica, como un movimiento del pensamiento —y no como un necesario control del pensamiento—, es aplicada a una idea, esta idea se transforma en una premisa. Las explicaciones ideológicas del mundo realizaron esta operación mucho antes de que llegara a resultar tan eminentemente fructífera para el razonamiento totalitario. La coacción puramente negativa de la lógica, es decir, la prohibición de contradicciones, se convirtió en “productiva”, de forma que pudo ser iniciada e impuesta a la mente toda una línea de pensamiento, extrayendo conclusiones a la manera de simple argumentación. Este proceso argumentativo no podía ser interrumpido ni por una nueva idea (que habría sido otra premisa con un diferente grupo de consecuencias) ni por una nueva experiencia. Las ideologías suponen siempre que basta una idea para explicar todo en el desarrollo de la premisa y que ninguna experiencia puede enseñar nada, porque todo se halla comprendido en este proceso consistente de deducción lógica. El peligro de cambiar la necesaria inseguridad del pensamiento filosófico por la explicación total de una ideología y de su *Weltanschauung* no es tanto el

riesgo de caer en alguna suposición, habitualmente vulgar y siempre no crítica, como el de cambiar la libertad inherente a la capacidad de pensar del hombre por la camisa de fuerza de la lógica, con la que el hombre puede forzarse a sí mismo tan violentamente como si fuera forzado por algún poder exterior.

Las *Weltanschauungen* e ideologías del siglo XIX no son en sí mismas totalitarias, y aunque el racismo y el comunismo se convirtieran en las ideologías decisivas del siglo XX, no eran, en principio, “más totalitarias” que las demás; si llegaron a serlo fue porque los elementos empíricos sobre los que se hallaban originariamente basadas —la lucha entre las razas por la dominación mundial y la lucha entre las clases por el poder político en los respectivos países— resultaron ser políticamente más importantes que los de las demás ideologías. En este sentido, la victoria ideológica del racismo y del comunismo sobre todos los demás ismos fue decidida antes de que los movimientos totalitarios se apoderaran precisamente de estas ideologías. Por otra parte, todas las ideologías contienen elementos totalitarios, pero estos sólo se encuentran desarrollados completamente por los movimientos totalitarios y ello crea la impresión engañosa de que sólo el racismo y el comunismo son totalitarios en su carácter. La verdad es, más bien, que la verdadera naturaleza de todas las ideologías estaba revelada sólo en el papel que la ideología desempeña en el aparato de dominación totalitaria. Vistos desde este aspecto, aparecen tres elementos específicamente totalitarios que son peculiares a todo el pensamiento ideológico.

En primer lugar, en su reivindicación de una explicación total, las ideologías tienen tendencia a explicar no lo que es, sino lo que ha llegado a ser, lo que ha nacido y ha pasado. En todos los casos se ocupan exclusivamente de los elementos en movimiento, es decir, de la Historia en el sentido habitual de la palabra. Las ideologías se hallan siempre orientadas hacia la Historia, incluso cuando, como en el caso del racismo, partieron aparentemente de la premisa de la Naturaleza; aquí la Naturaleza sirve simplemente para explicar cuestiones históricas y para reducirlas a cuestiones de la Naturaleza. La reivindicación de explicación total promete explicar todo el acontecer histórico, la explicación total del pasado, el conocimiento total del presente y la fiable predicción del futuro. En segundo lugar, en esta capacidad, el pensamiento ideológico se torna independiente de toda experiencia de la que no puede aprender nada nuevo incluso si se refiere a algo que acaba de suceder. Por eso, el pensamiento ideológico se torna emancipado de la realidad que percibimos con nuestros cinco sentidos e insiste en una realidad “más verdadera”, oculta tras todas las cosas perceptibles, dominándolas desde este escondrijo y requiriendo un sexto sentido que nos

permite ser conscientes de ella. Este sexto sentido es precisamente proporcionado por la ideología, ese especial adoctrinamiento ideológico que es enseñado por las instituciones docentes establecidas exclusivamente con esta finalidad, la de preparar a los “soldados políticos” en las *Ordensburgen* de los nazis o en las escuelas de la Komintern o la Kominform. La propaganda del movimiento totalitario también sirve para emancipar al pensamiento de la experiencia y de la realidad; siempre se esfuerza por inyectar un significado secreto en cada acontecimiento público y tangible y para sospechar la existencia de una intención secreta tras cada acto político público. Una vez que los movimientos han llegado al poder, proceden a modificar la realidad conforme a sus afirmaciones ideológicas. El concepto de enemistad es reemplazado por el de conspiración, y ello produce una mentalidad en la que la realidad —enemistad real o amistad real— ya no es experimentada y comprendida en sus propios términos, sino que se asume automáticamente que significa algo más.

En tercer lugar, como las ideologías no tienen poder para transformar la realidad, logran esta emancipación del pensamiento de la experiencia a través de ciertos métodos de demostración. El pensamiento ideológico ordena los hechos en un procedimiento absolutamente lógico que comienza en una premisa axiomáticamente aceptada, deduciendo todo a partir de ahí; es decir, procede con una consistencia que no existe en parte alguna en el terreno de la realidad. La deducción puede proceder lógica o dialécticamente; en cualquier caso supone un proceso consistente de argumentación que, porque lo considera en términos de un proceso, se supone ser capaz de comprender el movimiento de los procesos suprahumanos naturales o históricos. La comprensión se logra imitando mentalmente, bien lógica o bien dialécticamente, las leyes de los movimientos “científicamente” establecidos, con los que se integra a través del proceso de imitación. La argumentación, siempre un tipo de deducción lógica, corresponde a los dos ya mencionados elementos de las ideologías —el elemento de movimiento y el de emancipación de la realidad y de la experiencia—, primero, porque su pensamiento sobre el movimiento no procede de la experiencia, sino que es autogenerado, y segundo, porque transforma el único y exclusivo punto que es tomado y aceptado de la realidad experimentada en una premisa axiomática, dejando a partir de entonces el subsiguiente proceso de argumentación completamente inafectado por cualquier experiencia ulterior. Una vez establecida su premisa, su punto de partida, la experiencia ya no se injiere en el pensamiento ideológico, ni puede ser éste modificado por la realidad.

El recurso por el que ambos gobernantes totalitarios acostumbraban a transformar sus respectivas ideologías en armas con las que cada uno de sus súbditos se obligaba a marchar al paso del movimiento del terror era engañosamente simple y nada conspicuo: tomaban en serio a los muertos. Se jactaba uno de su supremo don del “frío razonamiento” (Hitler), y el otro de su “implacable dialéctica”, y procedían a empujar a las implicaciones ideológicas hacia extremos de consistencia lógica que, para el observador, parecía estúpidamente “primitiva” y absurda: una “clase moribunda” estaba constituida por personas condenadas a muerte; las razas que son “incapaces de vivir” tenían que ser exterminadas. Cualquiera que aceptase que existían cosas tales como las “clases moribundas” y no extrajera la consecuencia de matar a sus miembros, o que el derecho a la vida tenía algo que ver con la raza, y no extrajera la consecuencia de matar a las “razas incapaces”, era simplemente un estúpido o un cobarde. Esta estricta lógica como guía para una acción penetra toda la estructura de los movimientos y de los Gobiernos totalitarios. Obra exclusiva de Hitler y de Stalin es el hecho de que, aunque no añadieran un solo nuevo pensamiento a las ideas y los *slogans* de la propaganda de sus movimientos, sólo por esta razón deben ser considerados ideólogos de la mayor importancia.

Lo que distinguía a estos nuevos ideólogos totalitarios de sus predecesores estribaba en que ya no era primariamente la “idea” de la ideología —la lucha de clases y la explotación de los trabajadores o la lucha de razas y el cuidado por los pueblos germánicos— lo que les atraía, sino el proceso lógico que podía desarrollarse a partir de ahí. Según Stalin, no eran la idea ni la oratoria, sino “la irresistible fuerza de la lógica” de Lenin la que se imponía abrumadoramente a sus audiencias. Se descubrió que el poder, que Marx creyó que nacía cuando la idea se apoderaba de las masas, no residía en la misma idea, sino en el proceso lógico que “como un poderoso tentáculo se apodera de uno por todos lados como una garra y ante el cual uno carece de fuerza para apartarse; es preciso rendirse o aceptar mentalmente una profunda derrota”³. Sólo cuando se hallaba en juego la realización de los objetivos ideológicos, la sociedad sin clases o la raza de señores, podía mostrarse esta fuerza por sí misma. En el proceso de realización la sustancia original sobre la que se hallan basadas las ideologías mientras que tienen que atraer a las masas —la explotación de los trabajadores o las aspiraciones nacionales de Alemania— se pierde gradualmente como si fuese devo-

³ Discurso de Stalin del 28 de enero de 1924; cita de Lenin, *Selected Works*, vol. I, p. 33, Moscú, 1947. Es interesante advertir que la “lógica” de Stalin figura entre las pocas cualidades que Kruschev le alaba en su devastador discurso ante el XX Congreso del Partido.

rada por el mismo proceso: de perfecto acuerdo con el “frío razonamiento” y la “irresistible fuerza de la lógica”, los trabajadores perdieron bajo la dominación bolchevique incluso aquellos derechos que les habían sido otorgados bajo la opresión zarista, y el pueblo alemán padeció un género de guerra en la que no se prestó la más ligera atención a los requerimientos mínimos para la supervivencia de la nación alemana. Corresponde a la naturaleza de las políticas ideológicas —y no es simplemente una traición cometida en beneficio del interés propio o del deseo del poder— el hecho de que el verdadero contenido de la ideología (la clase trabajadora o los pueblos germánicos) que originariamente determinó la “idea” (la lucha de clases como ley de la Historia o la lucha de razas como ley de la Naturaleza) sea devorado por la lógica con la que es realizada la “idea”.

La preparación de las víctimas y de los ejecutores que requiere el totalitarismo en lugar del principio de la acción de Montesquieu no es la misma ideología —el racismo o el materialismo dialéctico—, sino su lógica inherente. El argumento más persuasivo al respecto, un argumento del que tanto Hitler como Stalin se sentían muy orgullosos, es: “Usted no puede decir A, sin decir B y C y etcétera”, hasta llegar al final del alfabeto homicida. Aquí parece hallar su fuente la fuerza coactiva de la lógica; surgen de nuestro propio temor a contradecirnos. Hasta el punto de que la purga bolchevique logró que sus víctimas confesaran crímenes que jamás habían cometido, descansa en ese temor básico y arguye de la siguiente manera: “Todos estamos de acuerdo en la premisa de que la Historia es una lucha de clases y en el papel del partido en su dirección. Usted sabe por eso que, históricamente hablando, el partido siempre tiene razón.” (En palabras de Trotsky: “Podemos tener razón con y por el partido, porque la Historia no ha proporcionado otro camino para tener razón.”) En este momento histórico, es decir, de acuerdo con la ley de la Historia, van a ser cometidos ciertos crímenes que el partido, conociendo la ley de la Historia, tiene que castigar. Para estos crímenes, el partido necesita criminales; puede que el partido, aunque conozca los crímenes, no conozca completamente a los criminales. Más importante que hallarse seguro acerca de los criminales es castigar los crímenes, porque sin tal castigo la Historia no progresará, sino que puede verse incluso obstaculizada en su curso. Por eso, usted, o bien ha cometido los crímenes, o ha sido designado por el partido para desempeñar el papel de criminal; en cualquier caso, usted se ha convertido objetivamente en un enemigo del partido. Si usted no confiesa, deja de ayudar a la Historia a través del partido y se convierte en un enemigo real —la fuerza coactiva del argumento es: Si usted se niega, se contradice a sí mismo, y a través de esta contradicción convierte a toda su vida en algo carente de significado; la A

que usted dice que domina toda su vida a través de las consecuencias de B y C que lógicamente engendra—.

Los dominadores totalitarios se apoyan en el apremio con el que podemos obligarnos a nosotros mismos para obtener la movilización limitada de personas que todavía necesitan; este apremio íntimo es la tiranía de la lógica, a la que nada se resiste si no es la gran capacidad de los hombres para empezar algo nuevo. La tiranía de la lógica comienza con la sumisión de la mente a la lógica como un proceso inacabable en el que el hombre se apoya para engendrar sus pensamientos. Mediante esta sumisión entrega su libertad íntima como entrega su libertad de movimientos cuando se inclina ante una tiranía externa. La libertad, como capacidad interna de un hombre, se identifica con la capacidad de comenzar, de la misma manera que la libertad como realidad política se identifica con un espacio de desplazamiento entre los hombres. Sobre el comienzo, ninguna lógica, ninguna deducción convincente pueden tener poder alguno, porque su cadena presupone, en la forma de una premisa, el comienzo. Como se necesita el terror para evitar que con el nacimiento de cada nuevo ser humano surja un nuevo comienzo y alce su voz en el mundo, así la fuerza coactiva de la lógica es movilizada para evitar que nadie comience a pensar —que como la más libre y la más pura de todas las actividades humanas, es lo verdaderamente opuesto al proceso obligatorio de deducción—. El Gobierno totalitario puede sentirse seguro sólo en la medida en que pueda movilizar la propia fuerza de voluntad del hombre para obligarle a ese gigantesco movimiento de la Historia o de la Naturaleza que supuestamente utiliza a la Humanidad como su material y que no conoce ni nacimiento ni muerte.

La coacción del terror total, por un lado, que, con su anillo de hierro, presiona a las masas de hombres aislados y las mantiene en un mundo que se ha convertido en un desierto para ellos, y la fuerza autocoactiva de la deducción lógica, por otro, que prepara a cada individuo en su aislamiento solitario contra todos los demás, se corresponde mutuamente y se necesita mutuamente para mantener constantemente en marcha el movimiento gobernado por el terror. De la misma manera que el terror, incluso en su forma pretotalitaria y simplemente tiránica, arruina todas las relaciones entre los hombres, así la autocoacción del pensamiento ideológico arruina todas las relaciones con la realidad. La preparación ha tenido éxito cuando los hombres pierden el contacto con sus semejantes tanto como con la realidad que existe en torno de ellos; porque, junto con estos contactos, los hombres pierden la capacidad tanto para la experiencia como para el pensamiento. El objeto ideal de la dominación totalitaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existen la distinción

entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad empírica) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento).

La cuestión que hemos suscitado al comienzo de estas consideraciones y a la que ahora volvemos es la de qué género de experiencia básica en la vida en común de los hombres penetra una forma de gobierno cuya esencia es el terror y cuyo principio de acción es la lógica del pensamiento ideológico. Es obvio que semejante combinación nunca fue usada anteriormente en las variadas formas de dominación política. Pero la experiencia básica sobre la que descansa debe ser humana y conocida de los hombres en cuanto que hasta éste, el más “original” de todos los cuerpos políticos, ha sido concebido por hombres y de alguna forma responde a las necesidades de los hombres.

Se ha observado frecuentemente que el terror puede dominar de forma absoluta sólo a hombres aislados y que, por eso, una de las preocupaciones primarias del comienzo de todos los Gobiernos tiránicos consiste en lograr el aislamiento. El aislamiento puede ser el comienzo del terror; es ciertamente su más fértil terreno; y siempre su resultado. Este aislamiento es, como si dijéramos, pretotalitario. Su característica es la impotencia en cuanto que el poder siempre procede de hombres que actúan juntos, “actuando concertadamente” (Burke); por definición, los hombres aislados carecen de poder.

El aislamiento y la impotencia, es decir, la incapacidad fundamental para actuar, son siempre característicos de las tiranías. Los contactos políticos entre los hombres quedan cortados en el Gobierno tiránico y frustradas las capacidades humanas para la acción y para el poder. Pero no todos los contactos entre los hombres quedan rotos ni destruidas todas las capacidades humanas. Toda la esfera de la vida privada, con las capacidades para la experiencia, la fabricación y el pensamiento, quedan intactas. Sabemos que el anillo de hierro del terror total no deja espacio para semejante vida privada y que la autoacción de la lógica totalitaria destruye la capacidad del hombre para la experiencia y el pensamiento tan seguramente como su capacidad para la acción.

Lo que llamamos aislamiento en la vida política se llama soledad en la esfera de las relaciones sociales. El aislamiento y la soledad no son lo mismo. Yo puedo estar aislado: es decir, hallarme en una situación en la que no pueda actuar porque no hay nadie que actúe conmigo, sin estar solo; y puedo estar solo: es decir, en una situación en la que yo, como persona, me siento abandonado de toda compañía humana, sin hallarme aislado. El aislamiento es ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando

es destruida la esfera política de sus vidas, donde actúan juntamente en la prosecución de un interés común. Sin embargo, el aislamiento, aunque destructor del poder y de la capacidad para la acción, no sólo deja intactas todas las llamadas actividades productoras del hombre, sino que incluso se requiere para éstas. El hombre, en cuanto *homo faber*, tiende a aislarse con su obra, es decir, a abandonar temporalmente el terreno de la política. La fabricación (*poiesis*, la elaboración de cosas), como diferenciada de la acción (*praxis*), por una parte, y del puro trabajo, por otra, es realizada siempre en un cierto aislamiento de las preocupaciones comunes, tanto si el resultado es una muestra de pericia manual como una obra de arte. En el aislamiento, el hombre permanece en contacto con el mundo como artífice humano; sólo cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana, que es la capacidad de añadir algo propio al mundo común, el aislamiento se torna inmediatamente insoportable. Esto puede suceder en un mundo cuyos principales valores sean dictados por el trabajo, es decir, donde todas las actividades humanas hayan sido transformadas en trabajo. Bajo semejantes condiciones sólo queda el puro esfuerzo del trabajo, que es el esfuerzo por mantenerse vivo, y se halla rota la relación con el mundo como artificio humano. El hombre aislado, que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es abandonado también por el mundo. Ya no es reconocido como un *homo faber*, sino tratado como un *animal laborans* cuyo necesario “metabolismo con la Naturaleza” no preocupa a nadie. Entonces el aislamiento se torna soledad. La tiranía basada en el aislamiento deja generalmente intactas las capacidades productoras del hombre; una tiranía sobre “trabajadores”, sin embargo, como, por ejemplo, la dominación sobre los esclavos en la antigüedad, sería automáticamente una dominación sobre hombres solitarios y no solamente aislados y tendería a ser totalitaria.

Mientras que el aislamiento corresponde sólo al terreno político de la vida, la soledad corresponde a la vida humana en conjunto. Los Gobiernos totalitarios, como todas las tiranías, no podrían ciertamente existir sin destruir el terreno público de la vida, es decir, sin destruir, aislando a los hombres, sus capacidades políticas. Pero la dominación totalitaria como forma de gobierno resulta nueva en cuanto que no se contenta con este aislamiento y destruye también la vida privada. Se basa ella misma en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre.

La soledad, el terreno propio del terror, la esencia del Gobierno totalitario, y para la ideología o la lógica, la preparación de ejecutores y víctimas, está estrechamente relacionada con el desarraigamiento y la superfluidad, que han sido el azote de las masas modernas desde el comienzo de la revo-

lución industrial y que se agudizaron con el auge del imperialismo a finales del siglo pasado y la ruptura de las instituciones políticas y de las tradiciones sociales en nuestro propio tiempo. Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. El desarraigamiento puede ser la condición preliminar de la superfluidad, de la misma manera que el aislamiento puede ser (aunque no lo sea forzosamente) la condición preliminar de la soledad. Considerada en sí misma, sin consideración a sus recientes causas históricas y a su nuevo papel en política, la soledad es al mismo tiempo contraria a los requerimientos básicos de la condición humana y una de las experiencias fundamentales de cada vida humana. Incluso la experiencia del mundo material y sensualmente dado depende de este hallarse en contacto con otros hombres, de nuestro sentido *común*, que regula y controla todos los demás sentidos y sin el cual cada uno de nosotros quedaría encerrado en su propia particularidad de datos sensibles que en sí mismos son inestables y traicioneros. Sólo porque tenemos sentido común, es decir, sólo porque la Tierra no está habitada por un hombre, sino por los hombres, podemos confiar en nuestra inmediata experiencia sensible. Sin embargo, hemos de recordarnos a nosotros mismos que un día dejaremos este mundo común, que seguirá como antes y para cuya continuidad resultamos superfluos, si es que queremos comprender la soledad, la experiencia de ser abandonados por todo y por todos.

La soledad no es la vida solitaria. La vida solitaria requiere estar solo, mientras que la soledad se revela más agudamente en compañía de los demás. Aparte de algunas erradas observaciones (usualmente enmarcadas en un estilo paradójico como la afirmación de Catón, citada por Cicerón, *De Re Publica*, I, 17: *Nunquam minus solum esse quam cum solus esset*, “Nunca estaba menos solo que cuando estaba solo”, o, más bien, “Nunca estuvo menos solitario que cuando llevaba una vida solitaria”), parece que Epicteto, el esclavo emancipado, filósofo de origen griego, fue el primero en distinguir entre la soledad y la vida solitaria. Su descubrimiento, en cierta manera, fue accidental; lo que le interesaba principalmente no era la vida solitaria ni la soledad, sino estar solos (*monos*) en el sentido de independencia absoluta. Como Epicteto le ve (*Dissertationes*, libro, III, capítulo 13), el hombre retraído (*eremos*) se encuentra rodeado por otros con los que no puede establecer contacto o a cuya hostilidad está expuesto. El hombre solitario, por el contrario, está solo, y por eso “puede estar unido consigo mismo”, dado que los hombres tienen la capacidad de “hablar con ellos mismos”. En la vida solitaria, en otras palabras, yo soy “por mí mismo”, junto con mi yo, y por eso somos dos en uno, mientras que en la soledad yo

soy realmente uno, abandonado de todos los demás. Todo pensamiento, estrictamente hablando, es elaborado en la vida solitaria entre yo y mi yo mismo; pero este diálogo de dos en uno no pierde contacto con el mundo de mis semejantes, porque está representado en el yo con el que dialogo. El problema de la vida solitaria es que este dos en uno necesita de los demás para convertirse en uno de nuevo: un individuo incambiable cuya identidad no puede ser confundida con la de ningún otro. Para la confirmación de mi identidad, yo dependo enteramente de otras personas; y esta gran gracia salvadora de la compañía para los hombres solitarios es la que les convierte de nuevo en un “conjunto”, les salva del diálogo del pensamiento en el que uno permanece siempre equívoco y restaura la identidad que les hace hablar con la voz singular de una persona incambiable.

La vida solitaria puede convertirse en soledad; esto sucede cuando yo mismo soy abandonado por mi propio yo. Los hombres solitarios siempre han experimentado el peligro de la soledad cuando ya no pueden hallar la gracia redentora de la compañía para salvarles de la dualidad, del equívoco y de la duda. Históricamente, parece como si este peligro sólo en el siglo XIX se hubiera tornado lo suficientemente grande como para ser advertido por los demás y señalado por la Historia. Se reveló claramente por sí mismo cuando los filósofos, sólo para quienes la vida solitaria es un estilo de vida y una condición de trabajo, ya no se contentaron con el hecho de que la “filosofía es solamente para unos pocos” y comenzaron a insistir en que nadie les “comprendía”. Característica al respecto es la anécdota de Hegel en su lecho de muerte, que difícilmente hubiera podido decirse de cualquier otro gran filósofo anterior: “Nadie me ha entendido, excepto uno; y él también me entendió mal.” De la misma manera, siempre existe la posibilidad de que un hombre retraído se encuentre a sí mismo y comience el diálogo pensante de la soledad. Esto es lo que, al parecer, sucedió a Nietzsche en Sils Maria cuando concibió *Zarathustra*. En dos poemas (“Sils Maria” y “Aus hohen Bergem”) habla de su vacía espera y del anhelo expectante del solitario hasta que de repente: *um Mittag war's, da wurde Bins zu Zwei... / Nun feiern wir, vereinten Siegs gewiss, / das Fest der Feste; / Freund Zarathustra kam, der Gast der Gäste!* (“Era mediodía, cuando uno se convirtió en Dos.../ seguros de la victoria, unidos celebramos la fiesta de las fiestas; / llegó el amigo Zarathustra, el invitado de los invitados”).

Lo que torna tan insoportable la soledad es la pérdida del propio yo, que puede realizarse en la vida solitaria, pero que sólo puede quedar confirmado en su identidad en la fiable compañía de mis iguales. En esta situación el hombre pierde la confianza en sí mismo como compañero de sus pensamientos y esa elemental confianza en el mundo que se necesita para realizar

experiencias. El yo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia, se pierden al mismo tiempo.

La única capacidad de la mente humana que no precisa ni del yo ni del otro ni del mundo para funcionar con seguridad y que es independiente de la experiencia como lo es del pensamiento es la capacidad de razonamiento lógico cuya premisa es lo evidente por sí mismo. Las normas elementales de la evidencia convincente, la verdad de que dos y dos son cuatro, no pueden ser pervertidas ni siquiera por las condiciones de la soledad absoluta. Esta es la única “verdad” fidedigna en la que pueden apoyarse los seres humanos una vez que han perdido su garantía mutua, el sentido común, lo que los hombres necesitan para experimentar y vivir y conocer su camino en un mundo común. Pero esta “verdad” se halla vacía, o más bien no es una verdad en absoluto, porque no revela nada (definir la consistencia como verdad, tal como hacen algunos modernos lógicos, significa negar la existencia de la verdad). Por eso, bajo las condiciones de la soledad, lo evidente por sí mismo ya no es simplemente un medio del intelecto y comienza a ser productivo, a desarrollar sus propias líneas de “pensamiento”. Que el proceso de pensamiento caracterizado por la estricta lógica de lo evidente por sí mismo, del que aparentemente no hay escape, tiene alguna conexión con la soledad, fue ya advertido por Lutero (cuyas experiencias en los fenómenos de la vida solitaria y de la soledad probablemente no han sido superados por nadie, y quien una vez se atrevió a decir que “tiene que haber un Dios, porque el hombre necesita un ser en quien pueda confiar”) en un comentario poco conocido sobre las palabras de la Biblia “no es bueno que el hombre esté solo”: Un hombre solitario, dice Lutero, “siempre deduce una cosa de otra y piensa en todo hasta llegar a lo peor”⁴. El famoso extremismo de los movimientos totalitarios, lejos de tener nada que ver con el verdadero radicalismo, consiste, desde luego, en este “pensar en todo hasta llegar a lo peor”, en este proceso deductivo que siempre llega a las peores conclusiones posibles.

Lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad, antaño una experiencia liminal habitualmente sufrida en ciertas condiciones sociales marginales como la vejez, se ha convertido en una experiencia cotidiana de crecientes masas de nuestro siglo. El proceso implacable por el que el totalitarismo impulsa y organiza a las masas parece como un escape suicida a esta realidad. El “frío razonamiento” y el “poderoso tentáculo” de la dialéctica que se apoderan de uno como una garra parece como el último asidero en un mun-

⁴ *Ein solcher (sc. einsamer) Mensch folgert immer eins aus dem andern und denkt alles zum Ärgsten.* En *Erbauliche Schriften*, “Warum die Einsamkeit zu fliehen?”.

do donde nadie es fiable y en donde no puede confiarse en nada. Es esta íntima coacción, cuyo único contenido estriba en la estricta evitación de contradicciones, la que parece confirmar la identidad de un hombre al margen de todas las relaciones con los demás. Le encaja en el anillo de hierro del terror incluso cuando ya no está solo, y la dominación totalitaria nunca trata de dejarle solo excepto en la extremada situación de un confinamiento solitario. Destruyendo todo el espacio entre los hombres y oprimiendo a unos contra otros, incluso quedan liquidadas las potencialidades productivas del aislamiento; enseñando y glorificando el razonamiento lógico de la soledad, donde el hombre sabe que estará profundamente perdido si llega a apartarse de la primera premisa de la que parte todo el proceso, quedan esfumadas incluso las más ligeras posibilidades de que la soledad pueda transformarse en vida solitaria y la lógica en pensamiento. Si se compara a esta práctica con la de la tiranía, parece como si se hubiera hallado un medio de poner al mismo desierto en marcha, para desencadenar una tormenta de arena que cubra todas las partes del mundo habitado.

Las condiciones bajo las cuales existimos hoy en el campo de la política se hallan, desde luego, amenazadas por estas devastadoras tormentas de arena. Su peligro no es que puedan establecer un mundo permanente. La dominación totalitaria, como la tiranía, porta los gérmenes de su propia destrucción. De la misma manera que el miedo y la impotencia de la que surge el miedo son principios antipolíticos y lanzan a los hombres a una situación contraria a la acción política, así la soledad y la deducción lógico-ideológica de lo peor que procede de ella representa una situación antisocial y alberga un principio destructivo para toda la vida humana en común. Sin embargo, la soledad organizada es considerablemente más peligrosa que la impotencia inorganizada de todos aquellos que son regidos por la voluntad tiránica y arbitraria de un solo hombre. Su peligro estriba en que amenaza asolar al mundo tal como nosotros lo conocemos —un mundo que en todas partes parece haber llegado a un final— antes de que un nuevo comienzo surja de ese final y tenga tiempo para afirmarse por sí mismo.

Al margen de tales consideraciones —que como predicciones son de escasa utilidad y de menor consuelo— queda el hecho de que la crisis de nuestro tiempo y su experiencia central han producido una forma enteramente nueva de gobierno que, como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora, de la misma manera que las demás formas de gobierno que surgieron en diferentes momentos históricos y basadas en experiencias fundamentalmente diferentes, han permanecido con la Humanidad al margen de sus derrotas temporales —monarquías, repúblicas, tiranías, dictaduras y despotismo—.

Pero también permanece la verdad de que cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único “mensaje” que le es dado producir al final. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”), dice Agustín⁵. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre.

La esfera pública: lo común*

La palabra “público” significa dos fenómenos estrechamente relacionados, si bien no idénticos por completo.

En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia —algo que ven y oyen otros al igual que nosotros— constituye la realidad. Comparada con la realidad que proviene de lo visto y oído, incluso las mayores fuerzas de la vida íntima —las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los sentidos— llevan una incierta y oscura existencia hasta que se transforman, desindividualizadas, como si dijéramos, en una forma adecuada para la aparición pública¹. La más corriente de dichas transformaciones sucede en la narración de historias y por lo general en la transposición artística de las experiencias individuales. Sin embargo, no necesitamos la forma artística para testimoniar esta transfiguración. Siempre que hablamos de cosas que pueden experimentarse sólo en privado o en la intimidad, las mostramos en una esfera donde adquieren una especie de realidad que, fuera cual fuese su intensidad, no podían haber tenido antes. La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos, y puesto que la intimidad de una vida privada plenamente desarrollada, tal como no se había conocido antes del auge de la Edad Moderna y la concomitante decadencia de la esfera pública, siempre intensifica y enriquece grandemente toda la escala de emociones subjetivas y sentimientos priva-

⁵ *De Civitate Dei*, libro 12, cap. 20.

* Hannah Arendt, *La Condición Humana*, traducción de Ramón Gil Novales (Barcelona: Ediciones Paidós, 1993; original inglés, 1958), capítulo II, 7, pp. 59-67.

¹ Ésta es también la razón por la que resulta imposible “diseñar el carácter de algún esclavo que vivió ... Hasta que surgían a la libertad y notoriedad, eran tipos indefinidos más que personas” (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 156).

dos, esta intensificación se produce a expensas de la seguridad en la realidad del mundo y de los hombres.

En efecto, la sensación más intensa que conocemos, intensa hasta el punto de borrar todas las otras experiencias, es decir, la experiencia del dolor físico agudo, es al mismo tiempo la más privada y la menos comunicable de todas. Quizá no es sólo la única experiencia que somos incapaces de transformar en un aspecto adecuado para la presentación pública, sino que además nos quita nuestra sensación de la realidad a tal extremo que la podemos olvidar más rápida y fácilmente que cualquier otra cosa.

Parece que no exista puente entre la subjetividad más radical, en la que ya no soy “reconocible”, y el mundo exterior de la vida². Dicho con otras palabras, el dolor, verdadera experiencia entre la vida como “ser entre los hombres” (*inter homines esse*) y la muerte, es tan subjetivo y alejado del mundo de las cosas y de los hombres que no puede asumir una apariencia en absoluto³.

Puesto que nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia y, por lo tanto, de la existencia de una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia, incluso el crepúsculo que ilumina nuestras vidas privadas e íntimas deriva de la luz mucho más dura de la esfera pública. Sin embargo, hay muchas cosas que no pueden soportar la implacable, brillante luz de la constante presencia de otros en la escena pública; allí, únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado. Sin duda, esto no significa que los intereses privados sean por lo general inapropiados; por el contrario, veremos que existen numerosas materias apropiadas que sólo pueden sobrevivir en la esfera de lo privado. El amor, por ejemplo, a diferencia de la amistad, muere o, mejor dicho, se extingue en cuanto es mostrado en público. (“Nunca

² Tengo presente un poema poco conocido de Rilke sobre el dolor, escrito en su lecho de muerte. Los primeros versos del intitulado poema son estos: “Komm du, du letzter, den ich anerkenne, / heilloser Schmerz im leiblichen Geweb”, y concluye así: “Bin ich es noch, der da unkenntlich brennt? / Erinnerungen reiss ich nicht herein. / O Leben, Leben: Draussensein. / Und ich in Lohe. Niemand, der mich kennt”.

³ Sobre la subjetividad del dolor y su pertinencia en todas las variaciones de hedonismo y sensualismo, véase apartados 15 y 43. Para los vivos, la muerte es fundamentalmente desaparición. Pero, a diferencia del dolor, hay un aspecto de la muerte en que es como si ésta apareciera entre los vivos, aspecto que se da en la vejez. Goethe señaló que hacerse viejo es “retroceder gradualmente de la apariencia” (*stufenweises Zurücktreten aus der Erscheinung*); la verdad de esta observación, así como la aparición real de este proceso de desaparición, se hace tangible en los autorretratos de los grandes maestros en edad avanzada —Rembrandt, Leonardo, etc.— en los que la intensidad de los ojos parece iluminar y presidir el retroceso de la carne.

busques contar tu amor / amor que nunca se puede contar.”) Debido a su inherente mundanidad, el amor únicamente se hace falso y pervertido cuando se emplea para finalidades políticas, tales como el cambio o salvación del mundo.

Lo que la esfera pública considera inapropiado puede tener un encanto tan extraordinario y contagioso que cabe que lo adopte todo un pueblo, sin perder por tal motivo su carácter esencialmente privado. El moderno encanto por las “pequeñas cosas”, si bien lo predicó la poesía en casi todos los idiomas europeos al comienzo del siglo XX, ha encontrado su presentación clásica en el *petit bonheur* de los franceses. Desde la decadencia de su, en otro tiempo, grande y gloriosa esfera pública, los franceses se han hecho maestros en el arte de ser felices entre “cosas pequeñas”, dentro de sus cuatro paredes, entre arca y cama, mesa y silla, perro, gato y macetas de flores, extendiendo a estas cosas un cuidado y ternura que, en un mundo donde la rápida industrialización elimina constantemente las cosas de ayer para producir los objetos de hoy, puede incluso parecer el último y puramente humano rincón del mundo. Esta ampliación de lo privado, el encanto, como si dijéramos, de todo un pueblo, no constituye una esfera pública, si no que, por el contrario, significa que dicha esfera casi ha retrocedido por completo, de manera que la grandeza ha dado paso por todas partes al encanto; si bien la esfera pública puede ser grande, no puede ser encantadora precisamente porque es incapaz de albergar lo inapropiado.

En segundo lugar, el término “público” significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo.

La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, a al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas. Esta extraña situación semeja a una sesión de espiritismo donde cierto número de personas sentado alrededor de una mesa pudiera ver de repente, por

medio de algún truco mágico, como ésta desaparece, de modo que dos personas situadas una frente a la otra ya no estuvieran separadas, aunque no relacionadas entre sí por algo tangible.

Históricamente, sólo conocemos un principio ideado para mantener unida a una comunidad que haya perdido su interés en el mundo común y cuyos miembros ya no se sientan relacionados y separados por ella. Encontrar un nexo entre las personas lo bastante fuerte para reemplazar al mundo, fue la principal tarea política de la primera filosofía cristiana, y fue san Agustín quien propuso basar en la caridad no sólo la “hermandad” cristiana, sino todas las relaciones humanas. Pero esta caridad, aunque su mundanidad corresponde de manera evidente a la general experiencia humana del amor, al mismo tiempo se diferencia claramente de ella por ser algo que, al igual que el mundo, está entre los hombres: “Incluso los ladrones tienen entre sí (*inter se*) lo que llaman caridad”⁴. Este sorprendente ejemplo del principio político cristiano es sin duda un buen hallazgo, ya que el nexo de la caridad entre los hombres, si bien es incapaz de establecer una esfera pública propia, resulta perfectamente adecuado al principal principio cristiano de la no-mundanidad y es sobremanera apropiado para llevar a través del mundo a un grupo de personas esencialmente sin mundo, trátese de santos o de criminales, siempre que se entienda que el propio mundo está condenado y que toda actividad se emprende con la condición de *quamdiu mundus durat* (“mientras el mundo dure”)⁵. El carácter no público y no político de la comunidad cristiana quedó primeramente definido en la exigencia de que formara un *corpus*, un cuerpo, cuyos miembros estuvieran relacionados entre sí como hermanos de una misma familia⁶. La estructura de la vida comunitaria se modeló a partir de las relaciones entre los miembros de una familia,

⁴ *Contra Faustum Manichaeum*, v. 5.

⁵ Esta presuposición todavía se da incluso en la filosofía política de santo Tomás (véase *Summa Theologica*, II-II.181.4).

⁶ La expresión *corpus rei publicae* es corriente en el latín preclásico, pero tiene la connotación de población que habita una *res publica*, una esfera política determinada. La palabra griega correspondiente, *sôma*, nunca se empleó en el griego preclásico en sentido político. La metáfora se da por primera vez en san Pablo (*I Cor.*, XII. 12-27) y es corriente en todos los escritos cristianos del primer período (véase, por ejemplo, Tertuliano, *Apologeticus*, 39, o san Ambrosio, *De officiis ministrorum*, III. 3.17). Pasó a ser de la mayor importancia para la teoría política medieval, que de manera unánime asumió que todos los hombres eran *quasi unum corpus* (santo Tomás, *op. cit.*, II-II.81.1). Pero mientras que los primeros escritores acentuaron la igualdad de los miembros, todos igualmente necesarios para el bienestar del cuerpo como un todo, más tarde se pasó la acentuación a la diferencia entre la cabeza y los miembros, al deber de la cabeza de gobernar y de los miembros de obedecer. (Para la Edad Media, véase Anton-Hermann Chroust, “The Corporate Idea in the Middle Ages”, *Review of Politics*, VIII, 1947).

ya que se sabía que éstas eran no políticas e incluso antipolíticas. Nunca había existido una esfera pública entre familiares y, por lo tanto, no era probable que surgiera de la vida comunitaria cristiana si dicha vida se regía por el principio de la caridad y nada más. Incluso entonces, como sabemos por la historia y por las reglas de las órdenes monásticas —únicas comunidades en que se ha intentado el principio de caridad como proyecto político—, el peligro de que las actividades emprendidas ante “la necesidad de la vida presente” (*necessitas vitae praesentis*)⁷ llevaran por sí mismas, debido a que se realizaban en presencia de otros, al establecimiento de una especie de contramundo, de esfera pública dentro de las propias órdenes, era lo bastante grande como para requerir normas y regulaciones adicionales, entre las que cabe destacar para nuestro contexto la prohibición de la excelencia y su consiguiente orgullo⁸.

La no-mundanidad como fenómeno político sólo es posible bajo el supuesto de que el mundo no perdurará; sin embargo, con este supuesto es casi inevitable que la no-mundanidad, de una u otra forma, comience a dominar la escena política. Así sucedió tras la caída del Imperio Romano y, aunque por razones muy distintas y con formas muy diferentes e incluso más desconsoladoras, parece ocurrir de nuevo en nuestros días. La abstención cristiana de las cosas del mundo no es en modo alguno la única conclusión que se puede sacar de la convicción de que los objetos del hombre, productos de manos mortales, sean tan mortales como sus fabricantes. Por el contrario, este hecho puede intensificar también el disfrute y consumo de las cosas del mundo, toda clase de intercambios en que el mundo no se considera fundamentalmente como *koinon*, lo que es común a todos. Sólo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se puede establecerlo para una generación y planearlo sólo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales.

Sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles. Porque, a diferencia del bien común, tal como lo entendía el cristianismo —salvación de la propia alma como interés común a todos—, el mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir.

⁷ Santo Tomas, *op. cit.*, II-II. 2.179.2.

⁸ Véase el capítulo 57 de la Regla benedictina, en Levasseur (*Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, 1900), 187: si uno de los monjes se enorgullecía de su trabajo, tenía que dejarlo.

Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros. Pero tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo. Durante muchas épocas anteriores a la nuestra —hoy día, ya no— los hombres entraban en la esfera pública porque deseaban que algo suyo o algo que tenían en común con los demás fuera más permanente que su vida terrena. (Así, la maldición de la esclavitud no sólo consistía en la falta de libertad y visibilidad, sino también en el temor de los propios esclavos “de que, por ser oscuros, pasarían sin dejar huella de su existencia”).⁹ Quizá no haya testimonio más claro de la desaparición de la esfera pública en la Edad Moderna que la casi absoluta pérdida de interés por la inmortalidad, eclipsada en cierto modo por la simultánea pérdida de preocupación metafísica hacia la eternidad. Ésta, por ser tema de los filósofos y de la *vita contemplativa*, ha de quedar al margen de nuestras consideraciones. Aquélla se identifica con el vicio privado de la vanidad. En efecto, bajo las condiciones modernas resulta tan improbable que alguien aspire seriamente a la inmortalidad terrena, que está justificado pensar que sólo se trata de vanidad.

El famoso pasaje de Aristóteles —“al considerar los asuntos humanos, uno no debe ... considerar al hombre como es y no considerar lo que es mortal en las cosas mortales, sino pensar sobre ellas [únicamente] en la medida en que tienen la posibilidad de inmortalizar”— es muy adecuado al pensamiento de la época¹⁰. Porque ante todo la *polis* fue para los griegos, al igual que la *res publica* para los romanos, su garantía contra la futilidad de la vida individual, el espacio protegido contra esta futilidad y reservado para la relativa permanencia, si no inmortalidad, de los mortales.

Lo que pensaba la Edad Moderna de la esfera pública, tras el espectacular ascenso de la sociedad a la preeminencia pública, lo expresó Adam Smith cuando, con ingenua sinceridad, se refirió a “esa no próspera raza de hombres comúnmente llamada hombres de letras” para la que la “admiración pública ... es siempre una parte de su recompensa ... una considerable parte

⁹ Barrow (*Slavery in the Roman Empire*, pág. 168), en un iluminador estudio sobre la asociación de esclavos en los colegios romanos, que les proporcionaba además de “buena compañía en vida y la certeza de un entierro decente ... el glorioso remate de un epitafio; y en esto último el esclavo encontraba un placer melancólico”.

¹⁰ *Ética a Nicomaco*, 1177b31.

... en la profesión de la medicina; quizás aún mayor en la de las leyes; en poesía y filosofía es casi el todo”¹¹. De lo que resulta evidente que la admiración pública y la recompensa monetaria son de la misma naturaleza y pueden convertirse en sustitutas una de otra. También la admiración pública es algo que cabe usar y consumir, y la posición social, como diríamos hoy día, llena una necesidad como el alimento lo hace con otra: la admiración pública es consumida por la vanidad individual como el alimento por el hambriento. Está claro que desde este punto de vista la prueba de la realidad no se basa en la pública presencia de otros, sino en la mayor a menor urgencia de necesidades de cuya existencia o no existencia nadie puede atestiguar, a excepción de quien las padece. Y puesto que la necesidad de alimento tiene su demostrable base de realidad en el propio proceso de la vida, resulta también claro que las punzadas del hambre, subjetivas por completo, son más reales que la “vanagloria”, como Hobbes solía llamar a la necesidad de admiración pública. Incluso si estas necesidades, por algún milagro de simpatía, fueran compartidas por otros, su misma futilidad les impediría establecer algo tan sólido y permanente como un mundo común. La cuestión entonces no es que haya una falta de admiración pública por la poesía y la filosofía en el Mundo Moderno, sino que tal admiración no constituye un espacio en el que las cosas se salven de la destrucción del tiempo. La futilidad de la admiración pública, que se consume diariamente en cantidades cada vez mayores, es tal que la recompensa monetaria, una de las cosas más fútiles que existen, puede llegar a ser más “objetiva” y más real.

A diferencia de esta “objetividad”, cuya única base es el dinero como común denominador para proveer a todas las necesidades, la realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común. Pues, si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, y el puesto de uno puede no coincidir más con el de otro que la posición de dos objetos. Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Éste es el significado de la vida pública, comparada con la cual incluso la más rica y satisfactoria vida familiar sólo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la posición de uno con sus acompañantes aspectos y perspectivas. Cabe que la subjetividad de lo privado se prolongue y multiplique en una familia, incluso que llegue a ser tan fuerte que su peso se

¹¹ *Wealth of Nations*, Colección Everyman, libro I, cap. 10, vol. I, págs. 95 y 120.

deje sentir en la esfera pública, pero ese “mundo” familiar nunca puede reemplazar a la realidad que surge de la suma total de aspectos presentada por un objeto a una multitud de espectadores. Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana.

Bajo las condiciones de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la “naturaleza común” de todos los hombres que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados por el mismo objeto. Si la identidad del objeto deja de discernirse, ninguna naturaleza común de los hombres, y menos aún el no natural conformismo de una sociedad de masas, puede evitar la destrucción del mundo común, precedida por lo general de la destrucción de los muchos aspectos en que se presenta a la pluralidad humana. Esto puede ocurrir bajo condiciones de radical aislamiento, donde nadie está de acuerdo con nadie, como suele darse en las tiranías. Pero también puede suceder bajo condiciones de la sociedad de masas o de la histeria colectiva, donde las personas se comportan de repente como si fueran miembros de una familia, cada una multiplicando y prolongando la perspectiva de su vecino. En ambos casos, los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva.

La esfera privada: la propiedad*

Con respecto a esta múltiple significación de la esfera pública, la palabra “privado” cobra su original sentido privativo, su significado. Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una “obje-

* Hannah Arendt, *La Condición Humana*, traducción de Ramón Gil Novales (Barcelona: Ediciones Paidós, 1993; original inglés, 1958), capítulo II, 8, pp. 67-73.

tiva” relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás; hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera. Cualquier cosa que realiza carece de significado y consecuencia para los otros, y lo que le importa a él no interesa a los demás.

Bajo las circunstancias modernas, esta carencia de relación “objetiva” con los otros y de realidad garantizada mediante ellos se ha convertido en el fenómeno de masas de la soledad, donde ha adquirido su forma más extrema y antihumana¹. La razón de este extremo consiste en que la sociedad de masas no sólo destruye la esfera pública sino también la privada, quita al hombre no sólo su lugar en el mundo sino también su hogar privado, donde en otro tiempo se sentía protegido del mundo y donde, en todo caso, incluso los excluidos del mundo podían encontrar un sustituto en el calor del hogar y en la limitada realidad de la vida familiar. El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos, que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia. Y aunque las condiciones de los esclavos probablemente apenas eran mejores en Roma que en Atenas, es muy característico que un escritor romano haya creído que, para los esclavos, la casa del dueño era lo que la *res publica* para los ciudadanos². Dejando aparte lo soportable que pudiera ser la vida privada en la familia, evidentemente nunca podía ser más que un sustituto, aunque la esfera privada tanto en Roma como en Atenas ofrecía numerosas ocasiones para actividades que hoy día clasificamos como más altas que la política, tal como la acumulación de riqueza en Grecia o la entrega al arte y la ciencia en Roma. Esta actitud “liberal”, que bajo ciertas circunstancias originó esclavos muy prósperos y de gran instrucción, únicamente significaba que ser próspero no tenía realidad en la *polis* griega y ser filósofo no tenía mucha consecuencia en la república romana³.

¹ Con respecto a la soledad como fenómeno de masas, véase David Riesman, *The Lonely Crowd* (1950).

² Plinio el Joven. El dato está tomado de W. L. Westermann, *Sklaverei*, en Pauly-Wissowa, suplemento VI, pág. 1045.

³ Hay muchas pruebas que atestiguan la diferente estimación de la riqueza y de la cultura en Roma y en Grecia. Resulta interesante observar la sólida coincidencia de dicha estimación con la situación de los esclavos. Los esclavos romanos desempeñaron un papel mucho mayor en la cultura romana que sus colegas griegos en la suya, mientras que el papel de estos en la vida económica fue mucho más importante. (Véase Westermann, en Pauly-Wissowa, pág. 984.)

Resulta lógico que el rasgo privativo de lo privado, la conciencia de carecer de algo esencial en una vida transcurrida exclusivamente en la restringida esfera de la casa, haya quedado debilitado casi hasta el punto de extinción por el auge del cristianismo. La moralidad cristiana, diferenciada de sus preceptos religiosos fundamentales, siempre ha insistido en que todos deben ocuparse de sus propios asuntos y que la responsabilidad política constituía una carga, tomada exclusivamente en beneficio del bienestar y salvación de quienes se liberan de la preocupación por los asuntos públicos⁴. Es sorprendente que esta actitud haya sobrevivido en la secular Época Moderna a tal extremo que Karl Marx, quien en éste como en otros muchos aspectos únicamente resumió, conceptualizó y transformó en programa los básicos supuestos de doscientos años de modernidad, pudiera finalmente predecir y confiar en el “marchitamiento” del conjunto de la esfera pública. La diferencia del punto de vista cristiano y socialista en este aspecto, uno considerando al gobierno como mal necesario debido a la perversidad del hombre y el otro confiando en su final supresión, no lo es en cuanto a estimación de la propia esfera pública, sino de la naturaleza humana. Lo que es imposible captar desde cualquiera de los puntos de vista es que el “marchitamiento del estado” había sido precedido por el debilitamiento de la esfera pública, o más bien por su transformación en una esfera de gobierno muy restringida; en la época de Marx, este gobierno ya había comenzado a marchitarse, es decir, a transformarse en una “organización doméstica” de alcance nacional, hasta que en nuestros días ha empezado a desaparecer por completo en la aún más restringida e impersonal esfera de la administración.

Parece estar en la naturaleza de la relación entre la esfera pública y la privada que la etapa final de la desaparición de la primera vaya acompañada por la amenaza de liquidación de la segunda. No es casualidad que toda la discusión se haya convertido finalmente en una argumentación sobre la deseabilidad o indeseabilidad de la propiedad poseída privadamente. La palabra “privada” en conexión con propiedad, incluso en términos del antiguo pensamiento político, pierde de inmediato su privativo carácter y gran

⁴ San Agustín (*De civitate Dei*, XIX, 19) ve en el deber de la caridad hacia la *utilitas proximi* (“el interés del prójimo”) la limitación del *otium* y de la contemplación. Pero “en la vida activa no debemos codiciar los honores o poder de esta vida ... sino que el bienestar de quienes están debajo de nosotros (*salutem subditorum*)”. Sin duda, esta clase de responsabilidad se parece más a la del cabeza de familia que a la responsabilidad política, propiamente hablando. El precepto cristiano de ocuparse de los propios asuntos de uno deriva de *I Thess.*, 4.11: “que os esforcéis en llevar una vida quieta, laboriosa en vuestros negocios” (*pratein ta idia*, por lo cual *ta idia* se entiende como opuesto a *la koina* “asuntos públicos comunes”).

parte de su oposición a la esfera pública en general; aparentemente, la propiedad posee ciertas calificaciones que, si bien basadas en la esfera privada, siempre se consideraron de máxima importancia para el cuerpo político.

La profunda relación entre público y privado, manifiesta en su nivel más elemental en la cuestión de la propiedad privada, posiblemente se comprende mal hoy día debido a la moderna ecuación de propiedad y riqueza por un lado y carencia de propiedad y pobreza por el otro. Dicho malentendido es sumamente molesto, ya que ambas, tanto la propiedad como la riqueza, son históricamente de mayor pertinencia a la esfera pública que cualquier otro asunto e interés privado y han desempeñado, al menos formalmente, más o menos el mismo papel como principal condición para la admisión en la esfera pública y en la completa ciudadanía. Resulta, por lo tanto, fácil olvidar que riqueza y propiedad, lejos de ser lo mismo, son de naturaleza por completo diferente. El actual auge de reales o potencialmente muy ricas sociedades que, al mismo tiempo, carecen en esencia de propiedad debido a que la riqueza del individuo consiste en su participación en la renta anual de la sociedad como un todo, demuestra con claridad la poca relación que guardan estas dos cosas.

Antes de la Edad Moderna, que comenzó con la expropiación de los pobres y luego procedió a emancipar a las clases sin propiedad, todas las civilizaciones se habían basado en lo sagrado de la propiedad privada. La riqueza, por el contrario, privadamente poseída o públicamente distribuida, nunca fue sagrada. En sus orígenes, la propiedad significaba ni más ni menos el tener un sitio de uno en alguna parte concreta del mundo y por lo tanto pertenecer al cuerpo político, es decir, ser el cabeza de una de las familias que juntas formaban la esfera pública. Este sitio del mundo privadamente poseído era tan exactamente idéntico al de la familia que lo poseía⁵, que la expulsión de un ciudadano no sólo podía significar la confiscación de su hacienda sino también la destrucción real del propio edificio⁶. La

⁵ Coulanges (*The Ancient City*, Anchor ed., 1956) sostiene lo siguiente: “El verdadero significado de *familia* es propiedad; designa el campo, la casa, el dinero y los esclavos” (pág. 107). Sin embargo, esta “propiedad” no se considera vinculada a la familia, sino que, por el contrario, “la familia está vinculada al hogar, y éste al suelo” (pág. 62). La cuestión es que “la fortuna es inamovible como el hogar y la tumba a los que está vinculada. El único que pasa es el hombre” (pág. 74).

⁶ Levasseur (*Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, 1900) relata la fundación de una comunidad medieval y sus condiciones de admisión: Il ne suffisait pas d'habiter la ville pour avoir droit à cette admission. Il fallait ... posséder une maison...”. Más aún: “Toute injure proférée en public contre la commune entraînait la démolition de la maison et le bannissement du coupable” (pág. 240, incluyendo n. 3).

riqueza de un extranjero o de un esclavo no era bajo ninguna circunstancia sustituto de su propiedad⁷, y la pobreza no privaba al cabeza de familia de su sitio en el mundo ni de la ciudadanía resultante de ello. En los primeros tiempos, si por azar perdía su puesto, perdía automáticamente su ciudadanía y la protección de la ley⁸. Lo sagrado de lo privado era como lo sagrado de lo oculto, es decir, del nacimiento y de la muerte, comienzo y fin de los mortales que, al igual que todas las criaturas vivas, surgían y retornaban a la oscuridad de un submundo⁹. El rasgo no privativo de la esfera familiar se basaba originalmente en ser la esfera del nacimiento y de la muerte, que debe ocultarse de la esfera pública porque acoge las cosas ocultas a los ojos humanos e impenetrables al conocimiento humano¹⁰. Es oculto porque el hombre no sabe de dónde procede cuando nace ni adónde va cuando muere.

No sólo es importante el interior de esta esfera, que permanece oculta y con significación no pública, sino que también lo es para la ciudad su apariencia externa, manifestada en la esfera ciudadana mediante las fronteras entre una casa y otra. Originalmente, la ley se identificó con esta línea

⁷ La distinción es mucho más obvia en el caso de los esclavos que, aunque sin propiedad en el sentido antiguo (es decir, sin un lugar propio), en modo alguno carecían de propiedad en el sentido moderno. El *peculium* (la “posesión privada de un esclavo”) podía ascender a una suma considerable e incluso contar con esclavos propios (*vicarii*). Barrow habla de “la propiedad que poseían los más humildes de su clase” (*Slavery in the Roman Empire*, pág. 122; esta obra es el mejor informe sobre el papel desempeñado por el *peculium*).

⁸ Coulanges refiere la observación de Aristóteles de que el hijo no podía ser ciudadano mientras vivía su padre; a la muerte de éste, sólo el primogénito disfrutaba de los derechos políticos (*op. cit.*, pág. 228). Coulanges mantiene que la *plebs* romana estaba formada por gente sin hogar y, por lo tanto, claramente diferenciada del *populus Romanus* (págs. 229 sigs.).

⁹ “El conjunto de esta religión se hallaba encerrado entre las paredes de cada casa. A todos estos dioses, el Hogar, los Lares y los Manes, se les llamaba dioses ocultos o dioses del interior. Para los actos de esta religión se exigía el secreto, *sacrificia occulta*, como dice Cicerón (*De arusp. respl.*, 17). Coulanges, *op. cit.*, pág. 37.

¹⁰ Parece como si los misterios eleusinos proporcionaran una experiencia común y casi pública de toda esta esfera, ya que, si bien eran comunes a todos, requerían ocultarse, mantenerse en secreto de la esfera pública. Todos podían participar en ellos, pero a nadie se le permitía hablar sobre su experiencia. Los misterios relativos a lo indecible y las experiencias más allá del discurso eran no políticos y quizás antipolíticos por definición. (Véase Karl Kerényi, *Die Geburt der Helena*, 1943-1945, págs. 48 sigs.). Que se referían al secreto del nacimiento y de la muerte parece demostrado por un fragmento de Píndaro: *oide men biou teleutan, oiden de diosdoton archan* (frag. 137a), donde se dice que el iniciado conoce “el fin de la vida y el comienzo dado por Zeus”.

fronteriza¹¹, que en los tiempos antiguos era un verdadero espacio, una especie de tierra de nadie¹² entre lo público y lo privado, que protegía ambas esferas y, al mismo tiempo, las separaba. La ley de la *polis* superó este antiguo concepto, si bien conservó su originario significado espacial. La ley de la ciudad-estado no era el contenido de la acción política (la idea de que la actividad política es fundamentalmente legisladora, aunque de origen romano, es moderna en esencia y tuvo su mayor expresión en la filosofía política de Kant), ni un catálogo de prohibiciones basado, como aún ocurre en todas las leyes modernas, en el “no harás” del Decálogo. Literalmente era una muralla, sin la que podría haber habido un conjunto de casas, una ciudad (*asty*), pero no una comunidad política. Esta ley-muralla era sagrada, pero sólo el recinto era político¹³. Sin ella, la esfera pública pudiera no tener más existencia que la de una propiedad sin valla circundante; la primera incluía la vida política, la segunda protegía el proceso biológico de la vida familiar¹⁴.

Por lo tanto, no es exacto decir que la propiedad privada, antes de la Edad Moderna, era la condición evidente para entrar en la esfera pública; era mucho más que eso. Lo privado era semejante al aspecto oscuro y oculto de la esfera pública, y si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano.

De origen posterior y diferente por completo es el significado político de la riqueza privada, de la que salen los medios para la subsistencia. Ya hemos mencionado la antigua identificación de la necesidad con la esfera

¹¹ La palabra griega *nomos*, ley, procede de *nemein*, que significa distribuir, poseer (lo que se ha distribuido) y habitar. La combinación de ley y valla en la palabra *nomos* queda de manifiesto en un fragmento de Heráclito: *machesthai chrç ton dçmon hyper tou nomou hokôsper teicheos*, “el pueblo ha de luchar tanto por la ley como por la valla”). La palabra romana *lex*, ley, tiene un significado diferente por completo; indica una relación formal entre personas más que la valla que separa a unas de otras. Pero el límite y su dios, Terminus, que dividía el *agrum publicum a privato* (Livio), eran mucho más venerados que sus correspondientes *theoi horoi* griegos.

¹² Coulanges habla de una antigua ley griega que prohibía el contacto de dos edificios (*op. cit.*, pág. 63).

¹³ En su origen, la palabra *polis* llevaba consigo la aceptación de algo como una “pared circundante”, y parece que la *urbs* latina también expresaba la noción de “círculo”, derivada de la misma raíz que *orbis*. Encontramos la misma relación en la palabra inglesa *town*, que, originalmente, al igual que la alemana *Zaun*, tenía el significado de valla circundante. (Véase R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, 1954, pág. 444, n. I.)

¹⁴ Por lo tanto, al legislador no se le exigía ser ciudadano y a menudo procedía de afuera. Su trabajo no era político; sin embargo, la vida política sólo podía comenzar después de que hubiera acabado de legislar.

privada de la familia, donde cada uno tenía que hacer frente por sí mismo a las exigencias de la vida. El hombre libre, que disponía de su esfera privada y no estaba, como el esclavo, a disposición de un amo, podía verse “obligado” por la pobreza. Ésta fuerza al hombre libre a comportarse como un esclavo¹⁵. Así, pues, la riqueza privada se convirtió en condición para ser admitido en la vida pública no porque su poseedor estuviera entregado a acumularla, sino, por el contrario, debido a que aseguraba con razonable seguridad que su poseedor no tendría que dedicarse a buscar los medios de uso y consumo y quedaba libre para la actitud pública¹⁶. Está claro que la vida pública sólo era posible después de haber cubierto las mucho más urgentes necesidades de la vida. Los medios para hacerles frente procedían del trabajo, y de ahí que a menudo la riqueza de una persona se estableciera por el número de trabajadores, es decir, de esclavos, que poseía¹⁷. Ser propietarios significaba tener cubiertas las necesidades de la vida y, por lo tanto, ser potencialmente una persona libre para trascender la propia vida y entrar en el mundo que todos tenemos en común.

Sólo con la concreta tangibilidad de ese mundo común, esto es, con el nacimiento de la ciudad-estado, pudo esta especie de propiedad privada adquirir eminente significado político, y es evidente que el famoso “desdén por las ocupaciones serviles” no se halla en el mundo homérico. Si el propietario decidía ampliar su propiedad en lugar de usarla para llevar una vida política, era como si de modo voluntario sacrificara su libertad y pasara a ser

¹⁵ Demóstenes, *Orationes*, 57.45: “La pobreza obliga al hombre libre a hacer muchas cosas serviles y bajas” (*polla doulika kai tapeina pragmata tous eleutherous hē penia biazetai poiein*).

¹⁶ Esta condición para ser admitido en la esfera pública todavía existía en la alta Edad Media. Los *Books of Customs* ingleses aún establecen “una definida distinción entre el artesano y el hombre libre, *franke homme*, de la ciudad ... Si un artesano se hacía tan rico que deseaba convertirse en hombre libre, en primer lugar tenía que renegar de su oficio y sacar de su casa todos los utensilios de trabajo” (W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, 1931, pág. 83). Sólo en el reinado de Eduardo III llegaron a ser tan ricos los artesanos que “en lugar de ser los artesanos quienes eran incapaces de alcanzar la ciudadanía, ésta quedó ligada a ser miembro de una de las compañías” (pág. 89).

¹⁷ A diferencia de otros autores, Coulanges pone de relieve el tiempo y el esfuerzo que le exigían sus actividades a un ciudadano de la antigüedad, y añade que la afirmación aristotélica de que nadie que hubiera de trabajar para vivir podía ser ciudadano, es la simple confirmación de un hecho y no la expresión de un prejuicio (*op. cit.*, págs. 335 sigs.). Una de las características del desarrollo moderno fue que las riquezas en sí, sin que importara la ocupación de su dueño, pasaron a ser calificación para la ciudadanía: únicamente después fue un privilegio ser ciudadano, desligado de cualquier actividad específicamente política.

lo que era el esclavo en contra de su voluntad, o sea, un siervo de la necesidad¹⁸.

Hasta el comienzo de la Edad Moderna, esta especie de propiedad nunca se había considerado sagrada, y sólo donde la riqueza como fuente de ingreso se identificaba con el trozo de tierra donde se asentaba la familia, es decir, en una sociedad esencialmente agrícola, coincidieron estos dos tipos de propiedad y asumieron el carácter de sagrado. En todo caso, los abogados modernos de la propiedad privada, que unánimemente la consideran como riqueza individualmente poseída y nada más, tienen poco motivo para apelar a una tradición según la cual no podía existir libre esfera pública sin un adecuado establecimiento y protección de lo privado. Porque la enorme acumulación de riqueza, todavía en marcha, de la sociedad moderna, que comenzó con la expropiación —la de las clases campesinas, que, a su vez, fue la casi accidental consecuencia de la expropiación de las propiedades eclesíásticas después de la Reforma—¹⁹, jamás ha mostrado demasiada con-

¹⁸ A mi entender, ésta es la solución del “famoso misterio que se nos presenta al estudiar la historia económica del mundo antiguo, es decir, que la industria se desarrolló hasta cierto punto, pero dejó de pronto de hacer los progresos que cabía esperar ... [teniendo en cuenta] la calidad y capacidad organizativa mostrada a gran escala por los romanos en otros aspectos, en los servicios públicos y en el ejército” (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, págs. 109-110). Parece un prejuicio, debido a las condiciones modernas, esperar la misma capacidad de organización en lo privado que en los “servicios públicos”. Max Weber, en su notable ensayo (“Agrarverhältnisse im Altertum”, *Gesammelte Aufsätze zur Social-und Wirtschaftsgeschichte*, 1924), ya había insistido en el hecho de que las ciudades antiguas eran más bien “centros de consumo que de producción” y que el antiguo esclavo propietario era un “rentier y no un capitalista (*Unternehmer*)” (págs. 13, 22 sigs. y 144). La misma indiferencia de los escritores antiguos por los asuntos económicos, así como la falta de documentos a este respecto, añade peso a la argumentación de Weber.

¹⁹ Todas las historias sobre la clase trabajadora, es decir, una clase de personas que carece de propiedad y vive del trabajo de sus manos, sufren del ingenuo supuesto de que siempre ha existido tal clase. Sin embargo, como ya vimos, incluso los esclavos no carecían de propiedad, y en la antigüedad el llamado trabajo libre estaba formado generalmente por “tenderos libres, traficantes y artesanos” (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, pág. 126). M. E. Park (*The Plebs Urbana in Cicero's Day*, 1921) llega por lo tanto a la conclusión de que no había trabajo libre, puesto que el hombre libre siempre aparece de alguna manera como propietario. W. J. Ashley resume así la situación de la Edad Media hasta el siglo xv: “No había una amplia clase de jornaleros, ni ‘clase trabajadora’ en el sentido moderno de la expresión. Con el nombre de ‘trabajadores’ indicamos a un número de hombres entre quienes puede surgir algún dueño, pero que en su mayoría no pueden elevarse a una posición superior. Pero en el siglo XIV los más pobres tenían que pasar unos cuantos años como jornaleros, mientras que la mayoría probablemente se establecía por su cuenta en calidad de maestros artesanos en cuanto terminaban su aprendizaje” (*op. cit.*, págs. 93-94).

sideración por la propiedad privada, sino que la ha sacrificado siempre que ha entrado en conflicto con la acumulación de riqueza. El dicho de Proudhon de que la propiedad es robo tiene una sólida base de verdad en los orígenes del capitalismo moderno; resulta significativo que incluso Proudhon vacilase en aceptar el dudoso remedio de la expropiación general, puesto que sabía muy bien que la abolición de la propiedad privada, aunque curara el mal de la pobreza, atraía muy probablemente el mayor mal de la tiranía²⁰. Puesto que Proudhon no distinguía entre propiedad y riqueza, las dos aparecen en su obra como contradictorias, lo que no es cierto. La apropiación individual de riqueza no respetará a la larga la propiedad privada más que la socialización del proceso de acumulación. No es un invento de Karl Marx, sino algo que existe en la misma naturaleza de esta sociedad, que en cualquier sentido lo privado no hace más que obstaculizar el desarrollo de la “productividad” social, y que se han de denegar las consideraciones de la propiedad privada en favor del proceso siempre creciente de la riqueza social²¹.

Así, pues, la clase trabajadora de la antigüedad no era libre ni estaba carente de propiedad; si, por la manumisión, al esclavo se le concedía (en Roma) o tenía que comprar (en Atenas) su libertad, no pasaba a ser un trabajador libre, sino que instantáneamente se convertía en un comerciante independiente o en un artesano. (“Parece ser que la mayoría de los esclavos llevaba a su estado libre algún capital de su propiedad” para establecerse en el comercio o la industria. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, pág. 103.) Y en la Edad Media, ser un trabajador en el moderno sentido de la palabra no suponía más que una etapa temporal en la vida del individuo, una preparación para la maestría y la madurez. El trabajo alquilado era una excepción en la Edad Media, y los trabajadores alemanes (los *Tagelöhner*, según la traducción de la Biblia de Lutero) o los *manœuvres* franceses vivían fuera de las comunidades asentadas y eran idénticos a los pobres, los “pobres trabajadores” de Inglaterra (véase Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs*, 1926, pág. 40). Más aún, el hecho de que ningún código de Napoleón trate del trabajo libre (véase W. Endemann, *Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht*, 1896, págs. 49 y 53) demuestra de manera concluyente lo reciente que es la existencia de la clase trabajadora.

²⁰ Véase el ingenioso comentario sobre la “propiedad es robo” en la obra de Proudhon, póstumamente publicada, *Théorie de la propriété*, págs. 209-210, donde presenta, la propiedad en su “egófica y satánica naturaleza” como el “medio más eficaz para resistir al despotismo sin derribar al Estado”.

²¹ Debo confesar que no sé ver en qué se basan los economistas liberales de la sociedad actual (que hoy día se califican de conservadores) para justificar su optimismo en que la apropiación privada de riqueza bastará para salvaguardar las libertades individuales, es decir, que desempeñará el mismo papel que el de la propiedad privada. En una sociedad que acapara las tareas, esas libertades sólo están seguras mientras las garantiza el Estado, e incluso entonces se hallan constantemente amenazadas, no por el Estado, sino por la sociedad, que distribuye las tareas y determina la porción de apropiación individual.

Labor, trabajo, acción. Una conferencia*

Damas y caballeros.

Durante el corto lapso de tiempo de que dispongo, me gustaría plantear una pregunta aparentemente extraña. Mi pregunta es la siguiente: ¿En qué consiste una vida activa? ¿*Qué hacemos cuando actuamos?* Al formular esta pregunta, presupondré la validez de la vieja distinción entre dos modos de vida, entre una *vita contemplativa* y una *vita activa*, que encontramos en nuestra tradición de pensamiento filosófico y religioso hasta el umbral de la Edad Moderna, y presupondré también que cuando hablamos de contemplación y acción no sólo hablamos de ciertas facultades humanas, sino también de dos formas distintas de vida. Seguramente, la cuestión tiene cierta relevancia. Porque, incluso si no impugnamos la opinión tradicional según la cual la contemplación es de un orden superior al de la acción, o según la cual toda acción no es más que un medio cuyo verdadero fin es la contemplación, no podemos dudar —y nadie lo ha dudado— que es bastante posible para los seres humanos pasar por la vida sin abandonarse jamás a la contemplación, mientras que, por otra parte, ningún hombre puede permanecer en estado contemplativo durante toda su vida. En otras palabras, la vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente. Porque está en la condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de actividades; depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano, depende del trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos de modo que la paz, la condición para la quietud de la contemplación, esté asegurada.

Al referirme a nuestra tradición, he descrito las tres articulaciones principales de la vida activa al modo tradicional, esto es, como sirviendo a los fines de la contemplación. Sin embargo, es lógico que la vida activa haya sido siempre descrita por aquellos que adoptaron el modo de vida contemplativa; de ahí que, la *vita activa* haya sido siempre definida desde el punto de vista de la contemplación. Todos los tipos de actividad humana, comparados con la absoluta quietud de la contemplación, parecían similares en la medida en que fueron caracterizados por la inquietud, por algo negati-

* Hannah Arendt, *De la Historia a la Acción*, traducción de Fina Birulés (Barcelona: Ediciones Paidós, 1995), pp. 89-107. Conferencia probablemente pronunciada en 1957. El manuscrito de la conferencia se halla depositado en “The Papers of Hannah Arendt” de la Library of Congress.

vo, por *a-skholia* o por *nec-otium*, por el no-ocio, o por la ausencia de las condiciones que hacen posible la contemplación. Comparadas con esta actitud de quietud, todas las distinciones y articulaciones inherentes a la *vita activa* desaparecen y, desde el punto de vista de la contemplación, poco importa lo que perturbe la necesaria quietud: sólo que el hecho de ésta sea perturbada.

Así, tradicionalmente la *vita activa* toma su significado de la *vita contemplativa*; le fue concedida una muy restringida dignidad ya que servía a las necesidades y exigencias de la contemplación en un cuerpo vivo. El cristianismo, con su creencia en un más allá, cuyos goces se anuncian en las delicias de la contemplación, confiere sanción religiosa al envilecimiento de la *vita activa*, mientras que, por otra parte, el mandato de amar al prójimo actuó como contrapeso a esta valoración desconocida por la antigüedad. Pero el establecimiento del propio orden, según el cual la contemplación era la más elevada de las facultades humanas, era, en origen, griego y no cristiano; coincidió con el descubrimiento de la contemplación como el modo de vida del filósofo que, en cuanto tal, se consideró superior al modo de vida político del ciudadano en la polis. Lo importante, y aquí sólo puedo mencionarlo de pasada, es que la cristiandad, al contrario de lo que con frecuencia se piensa, no elevó la vida activa a una posición superior, no la salvó de su ser secundario, ni la consideró, al menos teóricamente, como algo con un significado y un fin en sí misma. Y, en efecto, un cambio en este orden jerárquico era imposible mientras la verdad fuera el único principio englobante que permitiera establecer un orden entre las facultades humanas, verdad que además era entendida como revelación, como algo esencialmente *dado* al hombre, como distinta de aquella verdad que es el resultado de alguna actividad mental —pensamiento o razonamiento— o como el conocimiento que se adquiere por medio de la fabricación.

De ahí surge la cuestión: ¿Por qué no fue descubierta la *vita activa*, con todas sus distinciones y articulaciones, tras la moderna ruptura con la tradición y la consiguiente inversión de su orden jerárquico, tras la “re-evaluación de todos los valores” en Marx y Nietzsche? Y aquí la respuesta se puede resumir brevemente, a pesar de que resulta bastante compleja en un análisis concreto: está en la propia naturaleza de la famosa inversión de los sistemas filosóficos o de las jerarquías de valores el dejar el esqueleto conceptual intacto. Esto es especialmente cierto en el caso de Marx, que estaba convencido de que bastaba con invertir a Hegel para encontrar la verdad —a saber, la verdad del sistema hegeliano, el descubrimiento de la naturaleza dialéctica de la historia—. Permítanme explicar con brevedad cómo esta identidad se muestra en nuestro contexto. Cuando enumeré las

principales actividades humanas —labor, trabajo, acción—, era obvio que la acción ocupaba la posición más elevada. En la medida en que la acción está conectada con la esfera política de la vida humana, esta valoración concuerda con la opinión prefilosófica, preplatónica, habitual en la vida de la *polis* griega. La introducción de la contemplación como el punto más alto de la jerarquía tuvo como resultado una nueva disposición de este orden, aunque no siempre a través de una teoría explícita. (A menudo hemos rendido homenaje verbal a la antigua jerarquía, cuando esta jerarquía ya había sido invertida en la enseñanza efectiva de los filósofos.) Desde el punto de vista de la contemplación, la más alta actividad no era la acción sino el trabajo; el surgimiento de la actividad artesanal, en la escala de las valoraciones, hace su primera aparición en escena en los diálogos de Platón. La labor permaneció, claro está, abajo de todo, pero la actividad política, como algo necesario para la vida de la contemplación, era ahora reconocida sólo en la medida en que podía ser desarrollada del mismo modo que la actividad del artesano. Sólo al ser considerada como una actividad de trabajo, podía esperarse de la acción política resultados durables. Y tales resultados durables significaban la paz, la paz necesaria para la contemplación: ningún cambio.

Si atendemos a la inversión que se ha producido en la época moderna, inmediatamente nos damos cuenta de que la característica más importante a este respecto es la glorificación de la labor, seguramente la última cosa que cualquier miembro de una de las comunidades clásicas, ya sea ésta Roma o Grecia, hubiera encontrado digna de tal posición. Sin embargo, en el momento en que profundizamos en este asunto vemos que no era la labor como tal la que ocupaba esta posición (Adam Smith, Locke, Marx son unánimes en su desprecio hacia las tareas domésticas, la labor no cualificada que sirve solamente para consumir), sino la labor *productiva*. De nuevo el patrón de los resultados durables constituye el criterio. Así, Marx, ciertamente el mayor filósofo de la labor, trató constantemente de reinterpretar ésta según la imagen de la actividad del trabajo, de nuevo a expensas de la actividad política. Ciertamente las cosas habían cambiado. La actividad política no es ya considerada como el establecimiento de leyes inmutables que *producirían* una comunidad y que tendrían como resultado final un producto fiable, el cual se parecería exactamente a como lo hubiese proyectado el fabricante —como si las leyes o constituciones fueran cosas con una naturaleza semejante a la de la mesa fabricada por el carpintero de acuerdo con el proyecto que él tenía en la mente antes de empezar a fabricarlo—. Ahora se supone que la actividad política “produce *historia*” —una frase que apareció por primera vez en Vico— y no una comunidad, y esta historia tiene, como sabemos bien, su producto final, la sociedad sin clases, la cual consti-

tuiría el final del proceso histórico del mismo modo que la mesa es el auténtico fin del proceso de fabricación. En otros términos, puesto que en el nivel teórico los grandes reevaluadores de los antiguos valores no han hecho más que invertir las cosas, la antigua jerarquía en el seno de la *vita activa* difícilmente fue perturbada: los viejos modos de pensar prevalecieron y la única distinción relevante entre lo viejo y lo nuevo fue que este orden, cuyo origen y falta de sentido descansan en la experiencia efectiva de la contemplación, devino altamente cuestionable, puesto que el acontecimiento real que caracteriza a la Edad Moderna a este respecto fue que la propia contemplación había devenido sin sentido. No nos ocuparemos aquí de este acontecimiento. En lugar de ello, propongo, aceptando la más vieja y prefilosófica jerarquía, examinar estas actividades por sí mismas. Y la primera cosa de la que se habrán dado cuenta es de mi distinción entre labor y trabajo, distinción que probablemente les ha sonado algo inhabitual. La trazo a partir de un comentario bastante despreocupado de Locke, quien habla de “la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos”. (Los trabajadores son, en el lenguaje aristotélico, los que “con sus cuerpos subvienen las necesidades de la vida”.) La evidencia fenoménica a favor de esta distinción es demasiado llamativa para ser dejada de lado, y, con todo, podemos constatar que, aparte de algunas observaciones dispersas y del importante testimonio de la historia social e institucional, casi no hay nada para avalarla.

En contra de esta falta de evidencia se presenta el hecho simple y pertinaz de que todas las lenguas europeas, antiguas o modernas, contienen dos palabras no relacionadas etimológicamente para lo que hemos llegado a pensar como la misma actividad: de esta forma, el griego distinguía entre *ponein* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, el francés entre *travailler* y *ouvrer*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*. En todos estos casos, los equivalentes de labor tienen una inequívoca connotación de experiencias corporales, de fatiga y de incomodidad, y en la mayoría de los casos se usan significativamente para indicar los dolores de parto. Y el último en usar esta original conexión fue Marx, que definió la labor como la “reproducción de la vida individual”, y el engendrar, como la producción de una “vida ajena”, como la producción de las especies.

Si dejamos de lado todas las teorías, especialmente las teorías modernas de la labor después de Marx, y seguimos solamente esta evidencia histórica y etimológica, es obvio que la labor es una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo, esto es, como dijo el joven Marx, el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, o el modo humano de este metabolismo que compartimos con todos los organismos vivos. Por

medio de la labor, los hombres producen lo vitalmente necesario que debe alimentar el proceso de la vida del cuerpo humano. Y dado que este proceso vital, a pesar de conducirnos en un progreso rectilíneo de declive desde el nacimiento a la muerte, es en sí mismo circular, la propia actividad de la labor debe seguir el ciclo de la vida, el movimiento circular de nuestras funciones corporales, lo que significa que la actividad de la labor no conduce nunca a un fin mientras dura la vida; es indefinidamente repetitiva. A diferencia del trabajo, cuyo fin llega cuando el objeto está acabado, listo para ser añadido al mundo común de las cosas y de los objetos, la labor se mueve siempre en el mismo ciclo prescrito por el organismo vivo, y el final de sus fatigas y problemas sólo se da con el fin, es decir, con la muerte del organismo individual.

En otras palabras, la labor produce bienes de consumo, y laborar y consumir no son más que dos etapas del siempre recurrente ciclo de la vida biológica. Estas dos etapas del proceso vital se siguen tan exactamente una a otra que casi constituyen uno y el mismo movimiento, que cuando casi ha acabado debe empezar de nuevo. La labor, a diferencia de todas las demás actividades humanas, se halla bajo el signo de la necesidad, de la “necesidad de subsistir” como solía decir Locke, de la “eterna necesidad impuesta por la naturaleza”, en palabras de Marx. De ahí que el auténtico objetivo de la revolución sea, en Marx, no sólo la emancipación de las clases laborales o trabajadoras, sino la emancipación del hombre de la labor. Porque “el reino de la libertad empieza solamente donde la labor, determinada por la carencia” y la inmediatez de “las necesidades físicas”, acaba. Y esta emancipación, como sabemos actualmente, en la medida en que es posible, no se da a través de la emancipación política —la igualdad de todas las clases de ciudadanos— sino a través de la tecnología. Dije: hasta donde es posible, y con ello quería decir que el consumo, como fase del movimiento cíclico del organismo vivo, es en cierto sentido también labor.

Los bienes de consumo, el resultado inmediato del proceso de la labor, son las menos durables de las cosas tangibles. Son, como señaló Locke, “de breve duración, de forma que —si son consumidos— decaerán y perecerán por sí mismos”. Tras una corta estancia en el mundo, retornan al proceso natural que los produjo, bien por la absorción en el proceso vital de los animales humanos, bien por degradación; en la forma que les ha conferido la mano del hombre desaparecen mucho más rápidamente que cualquier otra porción del mundo. Son las menos mundanas y, al mismo tiempo, las más naturales y las más necesarias de todas las cosas. A pesar de ser fruto de la mano del hombre, van y vienen, son producidas y consumidas, en consonancia con el siempre recurrente movimiento cíclico de la

naturaleza. De ahí que no puedan ser “amontonadas” ni “almacenadas”, como hubiera sido necesario si tuvieran que servir al principal objetivo de Locke: establecer la validez de la propiedad privada sobre la base de los derechos que tienen los hombres de poseer su propio cuerpo.

Pero mientras la labor, en el sentido de producir cosas durables —algo que sobreviva a la propia actividad e incluso a la vida del productor—, es bastante “improductiva” y fútil, en cambio es altamente productiva en otro sentido. El *poder* de la labor del hombre es tal que él produce más bienes de consumo que los necesarios para su propia supervivencia y la de su familia. Esta, por así decirlo, abundancia natural del proceso de la labor ha permitido a los hombres esclavizar o explotar a sus congéneres, liberándose a sí mismos, de este modo, de la carga de la vida; y a pesar de que esta liberación de algunos ha sido siempre lograda por medio de la fuerza de una clase dirigente, no hubiera sido nunca posible sin esta fertilidad inherente a la propia labor humana. Con todo, incluso esta “productividad” específicamente humana es parte integrante de la naturaleza, tiene algo de la superabundancia que vemos en todas partes en la familia de la naturaleza. No es más que otro modo del “creced y multiplicaos” en el cual, por así decirlo, la propia voz de la naturaleza nos habla.

Dado que la labor corresponde a la propia condición de la vida, participa no sólo de la fatiga y de los problemas de la vida, sino también de la simple felicidad con la que podemos experimentar nuestro estar vivos. La “bendición o el júbilo de la labor”, que juega un papel tan importante en las modernas teorías de la labor, no es una noción vacía. El hombre, autor del artificio humano, al cual denominamos mundo para distinguirlo de la naturaleza, y los hombres, que están siempre en relación unos con otros por la acción y la palabra, no son de ninguna manera meramente seres naturales. Pero, en la medida en que somos también simplemente criaturas vivas, la labor es el único modo por el que podemos permanecer y girar con contentamiento en el ciclo prescrito de la naturaleza, el afán y el descanso, la labor y el consumo, con la misma regularidad feliz y sin propósito con la que se suceden el día y la noche, la vida y la muerte. La recompensa de la fatiga y del sufrimiento, aunque no deje nada tras sí, es incluso más real, menos fútil que cualquier otra forma de felicidad. Reside en la fertilidad de la naturaleza, en la serena confianza de que quien ha realizado, con la “fatiga y en el tormento”, su parte, permanece como una porción de la naturaleza en el futuro de sus hijos y de los hijos de éstos. El Antiguo Testamento, que, a diferencia de la antigüedad clásica, sostiene que la vida es sagrada y, por lo tanto, que ni la muerte ni la labor son un mal (y ciertamente no por un argumento en contra de la vida), muestra en las historias de los patriarcas la

despreocupación de éstos por la muerte y de cómo les sobrevénia bajo la forma familiar de la noche y del descanso sereno y eterno “a una edad avanzada y cargados de años”.

La bendición de la vida como un todo, inherente a la labor, no puede ser jamás encontrada en el trabajo y no debería ser confundida con el inevitable y breve alivio y júbilo que sigue al cumplimiento de éste y acompaña al éxito. La bendición de la labor es que el esfuerzo y la gratificación se suceden tan inmediatamente como el producir y el consumir, de modo que la felicidad es concomitante al propio proceso. No hay ni felicidad ni contento duraderos para los seres humanos fuera del ciclo prescrito de agotamiento penoso y de regeneración placentera. Todo lo que rompe el equilibrio de este ciclo —la miseria, en la que el agotamiento va seguido por la desgracia, y una vida sin esfuerzo alguno, donde el aburrimiento toma el lugar del agotamiento y donde los molinos de la necesidad, del consumo y de la digestión trituran despiadadamente hasta la muerte a un cuerpo humano impotente— arruina la felicidad elemental de estar vivo. Un elemento de la labor está presente en todas las actividades humanas, incluso en las más altas, en la medida en que pueden ser emprendidas como tareas “rutinarias” mediante las cuales nos ganamos la vida y nos mantenemos vivos. Su propia repetitividad, que a menudo consideramos un peso que nos agota, es lo que nos procura aquel mínimo de contento animal, del cual los grandes y significativos momentos de alegría, que son raros y que nunca duran, nunca pueden ser sustitutos, y sin el cual difícilmente serían soportables los momentos más duraderos, a pesar de ser igualmente raros, de dolor y pesar.

El trabajo de nuestras manos, como distinto de la labor de nuestros cuerpos, fabrica la pura variedad inacabable de cosas cuya suma total constituye el artificio humano, el mundo en el que vivimos. No son bienes de consumo sino objetos de uso, y su uso no causa su desaparición. Dan al mundo la estabilidad y solidez sin la cual no se podría confiar en él para albergar esta criatura inestable y mortal que es el hombre.

Por supuesto, la durabilidad del mundo de las cosas no es absoluta; no consumimos las cosas sino que las usamos, pero si no lo hacemos, simplemente se degradan, retornan al proceso natural general del cual nosotros las habíamos extraído y contra el cual fueron erigidas. Abandonada a sí misma o arrojada del mundo humano, la silla se convertirá de nuevo en madera, y la madera se degradará y retornará a la tierra de la que había surgido el árbol antes de ser talado y devenir el material sobre el que trabajar y con el que construir. Sin embargo, aunque el uso desgasta estos objetos, este fin no forma parte de un plan preconcebido; no era éste el propósito por el que fueron fabricados, del mismo modo que la “destruc-

ción” o el inmediato consumo del pan constituye su fin inherente; lo que el uso agota es la durabilidad. En otras palabras, la destrucción, a pesar de inevitable, es accidental al uso pero inherente al consumo. Lo que distingue el más endeble par de zapatos de los meros bienes de consumo es que no se estropean si no los llevo, son objetos y, por consiguiente, poseen por sí mismos cierta independencia “objetiva”, aunque modesta. Usados o sin usar permanecerán en el mundo por un cierto tiempo a menos que sean destruidos sin motivo.

Esta durabilidad da a las cosas del mundo su relativa independencia con respecto a los hombres que las producen y que las usan, su objetividad que las hace oponerse, “resistir” y soportar, al menos por un tiempo, las necesidades y exigencias voraces de sus usuarios vivos. Desde este punto de vista, las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad descansa en el hecho de que los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza recuperan su identidad gracias a sus relaciones con la persistente mismidad de los objetos, la misma silla hoy y mañana, antiguamente la misma casa del nacimiento a la muerte. Frente a la subjetividad de los hombres se sitúa la objetividad del artefacto hecho por el hombre y no la indiferencia de la naturaleza. Sólo porque hemos erigido un mundo de objetos a partir de lo que la naturaleza nos da y hemos construido este ambiente artificial dentro de la naturaleza, que así nos protege de ella, podemos considerar a la naturaleza como algo “objetivo”. Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, habría movimiento eterno, pero no objetividad.

Durabilidad y objetividad son los resultados de la fabricación, el trabajo del *Homo faber*, que consiste en la concreción. La solidez, inherente hasta en la más frágil de las cosas, proviene, en último término, de la materia que es transformada en material. El material ya es un producto de las manos humanas que lo han extraído de su lugar natural, ya matando un proceso de vida, como en el caso del árbol que provee de madera, ya interrumpiendo uno de los procesos naturales más lentos, como en el caso del hierro, la piedra o el mármol arrancados del seno de la tierra. Este elemento de violación y violencia está presente en toda fabricación, y el hombre como creador del artefacto humano ha sido siempre un destructor de la naturaleza. La experiencia de esta violencia es la más elemental de la fuerza humana y, al mismo tiempo, la opuesta del esfuerzo agotador y doloroso experimentado en la pura labor. Ya no se trata del ganarse el pan “con el sudor de la frente”, en que el hombre puede ser realmente el amo y señor de todas las criaturas vivientes, aunque sea todavía el servidor de la naturaleza, de sus propias necesidades naturales, y de la tierra. El *Homo faber* se convierte en

amo y señor de la propia naturaleza en la medida en que viola y destruye parcialmente lo que le fue dado.

El proceso de fabricación está en sí mismo enteramente determinado por las categorías de medio y fin. La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí y de que sólo es un medio para producir tal fin. A diferencia de la actividad de la labor, donde la labor y el consumo son sólo dos etapas de un idéntico proceso —el proceso vital del individuo o de la sociedad— la fabricación y el uso son dos procesos enteramente distintos. El fin del proceso de fabricación se da cuando la cosa está terminada, y este proceso no necesita ser repetido. El impulso hacia la repetición procede de la necesidad del artesano de ganarse su medio de subsistencia, esto es, del elemento de la labor inherente a su trabajo, o puede también provenir de la demanda de multiplicación en el mercado. En ambos casos, el proceso es repetido por razones externas a sí mismo, a diferencia de la compulsiva repetición inherente a la labor, en que uno debe comer para poder laborar y debe laborar para poder comer. No se debe confundir la multiplicación y la repetición, a pesar de que pueda ser percibida por el artesano como mera repetición, que una máquina podría ejecutar mejor y más productivamente. La multiplicación realmente multiplica las cosas, mientras que la repetición simplemente sigue el recurrente ciclo de la vida en el que sus productos desaparecen casi tan rápidamente como han aparecido.

Tener un comienzo definido y un fin determinado predecible es la característica de la fabricación, que a través de este solo rasgo se distingue de todas las demás actividades humanas. La labor, atrapada en el movimiento cíclico del proceso biológico, carece de principio y, propiamente hablando, de fin —solamente pausas, intervalos entre agotamiento y regeneración. La acción, a pesar de que puede tener un comienzo definido, nunca tiene, como veremos, un fin predecible. Esta gran fiabilidad del trabajo se refleja en el hecho de que el proceso de fabricación, a diferencia de la acción, no es irreversible: todo lo producido por las manos humanas puede ser destruido por ellas y ningún objeto de uso se necesita tan urgentemente en el proceso vital como para que su fabricante no pueda sobrevivir a su destrucción y afrontarla. El hombre, el fabricante del artificio humano, de su propio mundo, es realmente un dueño y señor, no sólo porque se ha impuesto como el amo de toda la naturaleza, sino también porque es dueño de sí mismo y de sus actos. Esto no puede decirse ni de la labor, en la que permanece sujeto a sus necesidades vitales, ni de la acción, en la que depende de sus semejantes. Sólo con su imagen del futuro producto, el *Homo*

faber es libre para producir, y también sólo frente al trabajo de sus manos es libre de destruirlo.

Dije antes que todos los procesos de fabricación están determinados por las categorías de medio y fin. Esto se manifiesta muy claramente en el importante papel que desempeñan en ella las herramientas y los útiles. Desde el punto de vista del *Homo faber*, el hombre es en efecto, como dijo Benjamín Franklin, un “fabricador de útiles”. Por supuesto que las herramientas y utensilios son también usados en el proceso de la labor, como sabe toda ama de casa que orgullosamente posee todos los chismes de una cocina moderna, pero estos utensilios tienen un carácter y función diferente cuando son usados para la labor; sirven para aligerar el peso y mecanizar la labor del laborante. Son, por así decirlo, antropocéntricos, mientras que las herramientas de la fabricación son diseñadas e inventadas para la fabricación de cosas; su idoneidad y precisión son dictadas por propósitos “objetivos” mucho más que por necesidades y exigencias subjetivas. Además, cada proceso de fabricación produce cosas que duran considerablemente más tiempo que el proceso que las llevó a la existencia, mientras que en un proceso de labor, que da a luz a estos bienes de “corta duración”, las herramientas y útiles que se usan son las únicas cosas que sobreviven al propio proceso de la labor. Son cosas de uso para la labor, y como tales no son el resultado del mismo proceso de la labor. Lo que domina la labor que hacemos con el propio cuerpo, e incidentalmente todos los procesos de trabajo ejecutados según el modo de la labor, no es ni el esfuerzo intencional ni el mismo producto, sino el movimiento y el ritmo que el proceso impone a los que laboran. Los utensilios de la labor son atraídos hacia este ritmo en el que el cuerpo y la herramienta giran en el mismo movimiento repetitivo —hasta en el uso de las máquinas, cuyo movimiento está más adaptado a la ejecución de la labor, ya no es el movimiento del cuerpo el que determina el movimiento del utensilio, sino que es el movimiento de la máquina el que fuerza los movimientos del cuerpo, mientras que, en un estadio más avanzado, lo sustituye del todo—. Me parece altamente significativo que la tan discutida cuestión de si el hombre debe “adaptarse” a la máquina o la máquina debe ser adaptada a la naturaleza del hombre, no ha surgido nunca con respecto a los simples útiles y herramientas. Y la razón es que todas las herramientas del artefacto permanecen siervas de la mano, mientras que las máquinas exigen de hecho que quien labora sirva, que adapte el ritmo natural de su cuerpo a su movimiento mecánico. En otras palabras, incluso en la herramienta más refinada existe una sierva incapaz de dirigir o de sustituir a la mano; incluso la máquina más primitiva guía y reemplaza idealmente la labor del cuerpo.

La experiencia más fundamental que tenemos de la instrumentalidad surge del proceso de fabricación. Y aquí sí que es cierto que el fin justifica los medios: más aún, los produce y los organiza. El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, tal como la madera justifica que matemos el árbol, y la mesa justifica la destrucción de la madera. Del mismo modo, el producto final organiza el propio proceso de trabajo, decide los especialistas que necesita, la medida de cooperación, el número de participantes o de cooperadores. De ahí que todo y todos sean juzgados en términos de su utilidad y adecuación al producto final deseado y a nada más.

De forma bastante extraña, la validez de la categoría medio-fin no se agota con el producto final para el que todo y todos devienen un medio. A pesar de que el objeto es un fin con respecto al medio a través del cual ha sido producido y es el fin del proceso de fabricación, nunca se convierte, por así decirlo, en un fin en sí mismo, al menos no mientras sigue siendo un objeto de uso. Éste inmediatamente se sitúa en otra cadena de medio-fin en virtud de su efectiva utilidad; como mero objeto de uso se convierte en un medio para, digamos, una vida confortable, o como objeto de cambio, es decir, en la medida en que se ha atribuido un valor definido al material usado en su fabricación, se convierte en un medio para obtener otros objetos. En otras palabras, en un mundo estrictamente utilitario, todos los fines están forzados a tener una corta duración; son transformados en medios para fines ulteriores. Una vez logrado, el fin cesa de ser un fin y se convierte en un objeto entre objetos que en cualquier momento pueden ser transformados en medios para lograr otros fines. La perplejidad del utilitarismo que constituye, por así decirlo, la filosofía del *Homo faber*, es que queda atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar nunca a ningún principio que pueda justificar la categoría, es decir, la utilidad misma.

La salida habitual de este dilema es hacer del usuario, el propio hombre, el fin último para poder interrumpir la cadena interminable de fines y medios. Que el hombre es un fin en sí mismo y que nunca debe ser usado como medio para lograr otros fines, no importa cuán elevados puedan ser éstos, es algo que conocemos bien gracias a la filosofía moral de Kant, y no hay ninguna duda de que Kant quería ante todo relegar a la categoría de medio-fin junto con la filosofía utilitarista al lugar que le correspondía e impedir que ésta pudiera regir las relaciones entre hombre y hombre en vez de las relaciones entre hombres y cosas. Sin embargo, hasta la fórmula intrínsecamente paradójica de Kant fracasa en su intento de resolver las perplejidades del *Homo faber*. Al elevar al usuario a la posición de fin último, degrada todavía más enérgicamente todos los demás “fines” a meros

medios. Si el usuario es el más alto fin, “la medida de todas las cosas”, entonces no sólo la naturaleza, tratada por la fabricación como casi el “material sin dignidad” sobre el que trabajar y al que atribuir un “valor” (como dijo Locke), sino también las propias cosas “valiosas” se convierten en simples medios, perdiendo de ese modo su intrínseca dignidad. O, por decirlo de otra manera, la más mundana de todas las actividades pierde su sentido objetivo original, deviene un medio para satisfacer necesidades subjetivas, en sí misma y por sí misma ya no es significativa, por más útil que pueda ser.

Desde el punto de vista de la propia fabricación el producto final es un fin en sí, una entidad durable independiente con existencia propia, del mismo modo que el hombre es un fin en sí mismo en la filosofía moral de Kant. Por supuesto lo que está en juego no es la instrumentalidad como tal, el uso de medios para lograr un fin, sino la generalización de la experiencia de la fabricación donde el provecho y la utilidad son establecidos como las normas últimas para el mundo, así como para la vida activa de los hombres que en él se mueven. Se puede decir que El *Homo faber* ha transgredido los límites de su actividad cuando, bajo el disfraz del utilitarismo, propone que la instrumentalidad gobierne el reino del mundo finito tan exclusivamente como gobierna la actividad a través de la cual las cosas en él contenidas llegan a ser. Esta generalización será siempre la tentación específica del *Homo faber*, a pesar de que, en último análisis, será su propia ruina: será abandonado a la ausencia de sentido en el corazón de la utilidad; el utilitarismo nunca puede dar con la respuesta a la cuestión que Lessing una vez formuló a los filósofos utilitaristas de su tiempo: “¿Y cuál es, os ruego, el uso del uso?”.

En la misma esfera de la fabricación, no hay más que un género de objetos al que la inacabable cadena de medios y fines no es aplicable, y es la obra de arte, la más inútil y, al mismo tiempo, la más durable de las cosas que las manos humanas pueden producir. Su característica propia es su alejamiento de todo el contexto del uso ordinario, de forma que se da el caso de que un antiguo objeto de uso, por ejemplo una pieza de mobiliario de una época ya pasada, sea considerado por una generación posterior como una “obra maestra”, sea colocado en un museo y, de esta forma, cuidadosamente separado de cualquier uso posible. Del mismo modo que el propósito de una silla es actualizado cuando alguien se sienta en ella, el propósito inherente a una obra de arte —tanto si el artista lo sabe como si no lo sabe, tanto si el fin es alcanzado como si no lo es— es conseguir permanecer a través de las épocas. En ningún otro lugar aparece con tanta pureza y claridad la simple durabilidad del mundo fabricado por el hombre; en ningún

otro lugar, por lo tanto, este mundo de objetos se manifiesta tan espectacularmente como el hogar no mortal para los seres mortales. Y, a pesar de que la fuente real de inspiración de estos objetos permanentes sea el pensamiento, esto no les impide ser cosas. El proceso del pensar no produce cosas tangibles, tal como tampoco los produce la simple habilidad para usar objetos. La concreción que se da al escribir algo, al pintar una imagen, o al componer una pieza de música, etc., es lo que *hace* realmente del pensamiento una realidad; y para producir estos objetos de pensamiento, a los que habitualmente llamamos obras de arte, se requiere el mismo trabajo que para construir, gracias al primordial instrumento de las manos humanas, las otras cosas, menos durables y más útiles, del artificio humano.

El mundo de las cosas fabricado por el hombre se convierte en un hogar para los hombres mortales, cuya estabilidad perdurará y sobrevivirá al siempre cambiante movimiento de sus vidas y gestas sólo en la medida en que trascienda la simple funcionalidad de los bienes de consumo y la utilidad de los objetos de uso. La vida, en su sentido no biológico, el lapso de tiempo que le es concedido a cada hombre entre el nacimiento y la muerte, se manifiesta en la acción y el discurso, hacia los que hemos de dirigir ahora nuestra atención. Con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano y tal inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra apariencia física original. Dado que a través del nacimiento hemos entrado en el Ser, compartimos con las otras entidades la cualidad de la alteridad [*Otherness*], un aspecto importante de la pluralidad que hace que sólo nos podamos definir por la distinción, esto es, no somos capaces de decir que es algo sin distinguirlo de alguna otra cosa. Sin embargo, sólo el hombre puede *expresar* la alteridad y la individualidad, sólo él puede distinguirse y comunicarse *a sí mismo*, y no meramente algo —sed o hambre, afecto, hostilidad o miedo—. En el hombre, la alteridad y la distinción devienen unicidad, y lo que el hombre inserta con la palabra y la acción en la sociedad de su propia especie es la unicidad. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como a la labor, ni es provocada por las exigencias y deseos, como el trabajo. Es incondicionada; su impulso surge del comienzo que entró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa. Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, como indica la palabra griega *arkhein*, o poner algo en movimiento, que es el significado original del *agere* latino.

Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad humana, por el hecho de que no es un hombre, sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos.

Pero sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres, vivir entre los que son mis iguales. De ahí que, cuando yo me inserto en el mundo, se trata de un mundo donde ya están presentes otros. La acción y la palabra están tan estrechamente ligados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe siempre contener, al mismo tiempo, la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: “¿Quién eres tú?”. La manifestación de “quién es alguien” se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante; sin palabra, la acción pierde el actor, y el agente de los actos sólo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que trata de hacer. Es exactamente como lo dijo Dante en una ocasión —y más sucintamente de lo que yo podría expresar (*De Monarchia*, I, 13): “Porque, en toda acción, lo que intenta principalmente el agente [...] es manifestar su propia imagen. De ahí que todo agente, en tanto que hace, se deleita en hacer; puesto que todo lo que es apetece su ser, y puesto que en la acción el ser del agente está de algún modo ampliado, la delicia necesariamente sigue... Así, nada actúa a menos que [al actuar] haga patente su latente yo”. Por supuesto, esta revelación del “quién”, al contrario de lo “que” alguien es o hace —sus talentos o habilidades, sus triunfos o fracasos, que exhibe u oculta— no puede ser conseguida voluntariamente. Al contrario, es más que verosímil que el “quién” permanezca siempre oculto para la propia persona —como el *daimon* de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro y, por lo tanto, sólo visible para los que éste encontraba de frente—. Con todo, a pesar de ser desconocida para la persona, la acción es intensamente personal. La acción sin un nombre, un “quién” ligado a ella, carece de significado, mientras que una obra de arte retiene su relevancia conozcamos o no el nombre del artista. Permítanme recordarles los monumentos al Soldado Desconocido tras la Primera Guerra Mundial. Son el testimonio de la necesidad de encontrar un “quién”, un alguien identificable, al que hubieran revelado los cuatro años de matanzas. La repugnancia a aceptar el hecho brutal de que el agente de la guerra no era auténticamente Nadie inspiró la construcción de monumentos a desconocidos —esto es, a todos aquellos que la guerra había fracasado en dar a conocer, robándoles así, no sus hazañas, sino su dignidad humana—.

Dondequiera que los hombres viven juntos, existe una trama de relaciones humanas que está, por así decirlo, urdida por los actos y las palabras de innumerables personas, tanto vivas como muertas. Toda nueva acción y

todo nuevo comienzo caen en una trama ya existente, donde, sin embargo, empieza en cierto modo un nuevo proceso que afectará a muchos, incluso más allá de aquellos con los que el agente entra en un contacto directo. Debido a esta trama ya existente de relaciones humanas, con sus conflictos de intenciones y voluntades, la acción casi nunca logra su propósito. Y es también debido a este medio y a la consiguiente cualidad de imprevisibilidad que la acción siempre produce historias [*stories*], intencionadamente o no, de forma tan natural como la fabricación produce cosas tangibles. Estas historias pueden entonces registrarse en monumentos y documentos, pueden contarse en la poesía y la historiografía, y elaborarse en toda suerte de materiales. Por sí mismas, no obstante, son de una naturaleza completamente diferente a estas concreciones. Nos dicen más acerca de sus sujetos, del “héroe” de cada historia, de lo que cualquier producto de las manos humanas puede contarnos acerca del maestro que lo produjo y, por tanto, no son productos propiamente hablando. A pesar de que todo el mundo comienza su propia historia, al menos la historia de su propia vida, nadie es su autor o su productor. Y, sin embargo, es precisamente en estas historias donde el significado real de una vida humana se revela finalmente. El hecho de que toda vida individual, entre el nacimiento y la muerte, pueda a la larga ser relatada como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia [*history*], la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que cada vida humana cuente su historia [*story*] y por la que la historia [*history*] se convierte en el libro de historias de la humanidad, con muchos actores y oradores y, aun así, sin autor, radica en que ambas son el resultado de la acción. La historia real en que estamos comprometidos mientras vivimos no tiene ningún autor visible o invisible, porque no está *fabricada*.

La ausencia de un fabricante en este ámbito explica la extraordinaria fragilidad y la falta de fiabilidad de los asuntos estrictamente humanos. Dado que siempre actuamos en una red de relaciones, las consecuencias de cada acto son ilimitadas, toda acción provoca no sólo una reacción sino una reacción en cadena, todo proceso es la causa de nuevos procesos impredecibles. Este carácter ilimitado es inevitable; no lo podemos remediar restringiendo nuestras acciones a un marco de circunstancias controlable o introduciendo todo el material pertinente en un ordenador gigante. El acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la semilla de la misma ilimitación e imprevisibilidad; un acto, un gesto, una palabra bastan para cambiar cualquier constelación. En la acción, por oposición al trabajo, es verdad que nunca podemos realmente saber qué estamos haciendo.

Sin embargo, en claro contraste con esta fragilidad y esta falta de fiabilidad de los asuntos humanos, hay otra característica de la acción humana que parece convertirla en más peligrosa de lo que tenemos derecho a admitir. Y es el simple hecho de que, aunque no sabemos lo que estamos haciendo, no tenemos ninguna posibilidad de deshacer lo que hemos hecho. Los procesos de la acción no son sólo impredecibles, son también irreversibles; no hay autor o fabricante que pueda deshacer, destruir, lo que ha hecho si no le gusta o cuando las consecuencias muestran ser desastrosas. Esta peculiar resistencia de la acción, aparentemente en oposición a la fragilidad de sus resultados, sería del todo insoportable si esta capacidad no tuviera algún remedio en su propio terreno.

La redención posible de esta desgracia de la irreversibilidad es la facultad de perdonar, y el remedio para la impredecibilidad se halla contenido en la facultad de hacer y mantener las promesas. Ambos remedios van juntos: el perdón está ligado al pasado y sirve para deshacer lo que se ha hecho; mientras que atarse a través de promesas sirve para establecer en el océano de inseguridad del futuro islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la durabilidad de cualquier tipo, sería posible en las relaciones entre los hombres. Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad de actuar estaría, por así decirlo, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula para romper el hechizo. Sin estar atados al cumplimiento de las promesas, no seríamos nunca capaces de lograr el grado de identidad y continuidad que conjuntamente producen la “persona” acerca de la cual se puede contar una historia [*story*]; cada uno de nosotros estaría condenado a errar desamparado, sin dirección, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapado en sus humores, contradicciones y equívocos. Esta identidad subjetiva lograda por la sujeción a las promesas debe ser distinguida de la “objetiva”, esto es, ligada a los objetos, aquella identidad que surge del confrontarse a la mismidad del mundo, a la que aludí al tratar el trabajo. A este respecto, perdonar y hacer promesas son como mecanismos de control establecidos en el propio seno de la facultad de iniciar procesos nuevos y sin fin.

Sin la acción, sin la capacidad de comenzar algo nuevo y de este modo articular el nuevo comienzo que entra en el mundo con el nacimiento de cada ser humano, la vida del hombre, que se extiende desde el nacimiento a la muerte, sería condenada sin salvación. El propio lapso de vida, en su carrera hacia la muerte, llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y a la destrucción. La acción, con todas sus incertezas, es como un recorda-

torio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar algo nuevo. *Initium ut esser homo creatus est*; “para que hubiera comienzo fue creado el hombre”, dijo Agustín. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el mundo; lo cual, naturalmente, no es más que otra forma de decir que, con la creación del hombre, el principio de la libertad apareció en la tierra.

Labor*

En este capítulo se critica a Karl Marx. Tengo la desgracia de hacerlo en un momento en que tantos escritores, que anteriormente vivieron de apropiarse explícita o tácitamente ideas e intuiciones del rico mundo de Marx, han decidido convertirse en antimarxistas, e incluso uno de ellos ha descubierto que el propio Marx fue incapaz de ganarse la vida, olvidando las generaciones de autores que ha “mantenido”. Ante esta dificultad me alivia recordar un párrafo escrito por Benjamin Constant cuando se vio obligado a atacar a Rousseau: “J’éviterai certes de me joindre aux détracteurs d’un grand homme. Quand le hasard fait qu’en apparence je me reconte avec eux sur un seul point, je suis en défiance de moi-même; et pour me consoler de paraître un instant de leur avis ...j’ai besoin de désavouer et de flétrir, autant qu’il est en moi, ces prétendus auxiliaires” (“Cierto es que evitaré unirme a los detractores de un gran hombre. Si la casualidad hace que en apariencia esté de acuerdo con ellos en un solo punto, desconfío de mí mismo; y para consolarme de parecer por un instante de su opinión ... necesito contradecir e infamar todo lo que puedo a estos pretendidos colaboradores”)¹.

Una sociedad de consumidores**

Se dice con frecuencia que vivimos en una sociedad de consumidores, y puesto que, como hemos visto, labor y consumo no son más que dos etapas del mismo proceso, impuesto al hombre por la necesidad de la vida,

* Hannah Arendt, *La Condición Humana*, traducción de Ramón Gil Novales (Barcelona: Ediciones Paidós, 1993; original inglés 1958), Capítulo III, p. 97.

¹ Véase “De la liberté des anciens comparée a celle des modernes” (1819), reimpresso en *Cours de Politique Constitutionelle, II* (1872), 549.

** Hannah Arendt, “Labor”, en *La Condición Humana*, traducción de Ramón Gil Novales (Barcelona: Ediciones Paidós, 1993; original inglés, 1958), Capítulo III, 17, pp. 135-142.

se trata tan sólo de otra manera de decir que vivimos en una sociedad de laborantes. Esta sociedad no ha surgido de la emancipación de las clases laborales, sino de la emancipación de la propia actividad laboral, que precedió en varios siglos a la emancipación política de los laborantes. La cuestión no es que por primera vez en la historia se admitiera y concediera a los laborantes iguales derechos en la esfera pública, sino que casi hemos logrado nivelar todas las actividades humanas bajo el común denominador de asegurar los artículos de primera necesidad y procurar que abunden. Cualquiera cosa que hacemos, se supone que la hacemos para “ganarnos la vida”; tal es el veredicto de la sociedad, y el número de personas capaz de desafiar esta creencia ha disminuido rápidamente. La única excepción que la sociedad está dispuesta a conceder es el artista, quien, estrictamente hablando, es el único “trabajador” que queda en la sociedad laborante. La misma tendencia a considerar todas las actividades como un medio de ganarse la vida se manifiesta en las actuales teorías laborales, que casi de manera unánime definen la labor como lo contrario de diversión. De ahí que todas las actividades serias, prescindiendo de sus frutos, se llaman labor, y toda actividad que no es necesaria para la vida del individuo o para el proceso de vida de la sociedad se clasifica en la categoría de la mera diversión¹. En estas teorías, que al hacerse eco de la opinión corriente que se da

¹ Aunque esta categoría de labor-juego parezca a primera vista tan general como desprovista de significado, es característica en otro aspecto: la verdadera oposición subyacente es la de la necesidad con la libertad, y debe señalarse lo apropiado que resulta para el pensamiento moderno considerar la diversión como fuente de libertad. Aparte de esta generalización, las modernas idealizaciones de la labor pueden incluirse de una manera global en las siguientes categorías: 1. La labor es un medio para alcanzar un fin más elevado. Ésta es la posición católica, que tiene el gran mérito de no escapar por completo de la realidad, de manera que las íntimas relaciones entre labor y vida, así como entre labor y dolor, suelen ser al menos mencionadas. Un destacado representante es Jacques Leclercq de Lovaina, especialmente en su análisis de la labor y de la propiedad en *Leçons de droit naturel* (1946), vol. IV, parte 2. 2. La labor es un acto de modelado en el que “una determinada estructura se transforma en otra más elevada”. Ésta es la tesis básica de la famosa obra de Otto Lipmann, *Grundriss der Arbeitswissenschaft* (1926). 3. La labor en una sociedad laboral es puro placer o “puede realizarse plenamente de manera tan satisfactoria como las actividades de ocio” (véase Glen W. Cleeton, *Making Work Human*, 1949). Esta posición es la adoptada hoy en día por Corrado Gini en su *Economica Lavorista* (1954), quien considera que los Estados Unidos son una “sociedad laborante” (*società lavorista*) donde la “labor es un placer y donde los hombres quieren laborar”. (Para un resumen de esta opinión, véase *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, CIX, 1953; y CX, 1954.) Esta teoría es menos nueva de lo que parece. El primero que la formuló fue F. Nitti (“Le travail humain et ses lois”, *Revue Internationale de Sociologie*, 1895), quien incluso mantuvo entonces que la “idea de que la labor es dolorosa es un hecho psicológico más que fisiológico”, de

en una sociedad la agudizan y la llevan a su inherente extremo, ni siquiera queda el “trabajo” del artista; se disuelve en diversión y pierde su significado mundano. Esta característica “divertida” del artista se considera que desempeña la misma función en el proceso de la vida laborante de la sociedad que la de jugar al tenis o tener un *hobby* en la vida del individuo. La emancipación de la labor no ha dado como resultado la igualdad de esta actividad con las otras de la *vita activa*, sino casi su indisputado predominio. Desde el punto de vista de “ganarse la vida”, toda actividad no relacionada con la labor se convierte en *hobby*².

Para disipar la aparente credibilidad de esta autointerpretación del hombre moderno, cabe recordar que todas las civilizaciones anteriores a la nuestra hubieran estado de acuerdo con Platón en que el “arte de ganar dinero” (*technē mistharnctikē*) no guarda relación alguna con el contenido real de artes como la medicina, navegación o arquitectura, que eran atendidas con recompensas monetarias. Para explicar esta recompensa monetaria, que sin duda es de naturaleza distinta por completo a la salud, objeto de la medicina, a la erección de edificios, objeto de la arquitectura, Platón introdujo un nuevo arte que les acompañara. Este arte adicional en modo alguno se entiende como el elemento de labor de las artes libres, sino, por el contrario, como el único mediante el cual el “artista”, el trabajador profesional, como diríamos, se mantiene libre de la necesidad de laborar³. Dicho arte se encuentra en la misma categoría que el requerido por el dueño de una familia, quien ha de saber cómo ejercer autoridad y usar la violencia en su gobierno

manera que el dolor desaparecerá en una sociedad en que todos trabajen. 4. Finalmente, la labor es la confirmación del hombre en sí mismo y en contra de la naturaleza, a la que domina mediante la labor. Éste es el supuesto que sustenta —explícita o implícitamente— la nueva tendencia, especialmente francesa, de un humanismo de la labor. Su representante más conocido es Georges Friedmann.

Después de todas estas teorías y discusiones académicas, resulta un alivio enterarse de que si a la mayoría de los trabajadores se les pregunta “¿por qué trabaja el hombre?”, contestan simplemente “para poder vivir” o “para ganar dinero” (véase Helmut Schelsky, *Arbeiterjugend Gestern und Heute*, 1955, cuyos libros están libres de prejuicios e idealizaciones).

² El papel que desempeña el *hobby* en la moderna sociedad laboral es sorprendente y puede ser la raíz de la experiencia en las teorías labor-diversión. Lo especialmente notable en este contexto es que Marx, que no tuvo la menor vislumbre de este desarrollo, confiaba que en su utópica sociedad sin labor todas las actividades se realizarían de manera muy semejante a las actividades propias del *hobby*.

³ *República*, 346. Por lo tanto, “el arte de la adquisición evita la pobreza, como la medicina evita la enfermedad” (*Gorgias*, 478). Puesto que el pago de sus servicios era voluntario (Loening, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 1890), las profesiones liberales debían haber alcanzado una notable perfección en el “arte de hacer dinero”.

sobre los esclavos. Su objetivo es librarse de tener que “ganarse la vida”, y los objetivos de las demás artes están incluso más alejados de esta necesidad elemental.

La emancipación de la labor y la concomitante emancipación de las clases laborantes de la opresión y explotación, sin duda alguna significó un progreso hacia la no-violencia. Mucho menos cierto es que también significó lo mismo hacia la libertad. Ninguna violencia ejercida por el hombre, excepto la empleada en la tortura, puede igualar la fuerza natural que ejerce la propia necesidad. Por esta razón los griegos derivaron la palabra que designaba a la tortura de la *necesidad*, llamándola *anagkai*, y no de *bia*, empleada para designar la violencia ejercida por el hombre sobre el hombre, y también es la razón de que a lo largo de la antigüedad occidental la tortura, la “necesidad que ningún hombre puede soportar”, se aplicara sólo a los esclavos, que de todos modos estaban sujetos a la necesidad⁴. El arte de la violencia, de la guerra, de la piratería y, finalmente, del gobierno absoluto, llevaron a los derrotados a servir a los vencedores, con lo que éstos tuvieron en suspenso a la necesidad durante el período más largo de la historia⁵. La Época Moderna, mucho más marcadamente que el cristianismo, ha traído —junto con la glorificación de la labor— una tremenda degradación en la estimación de estas artes y un menor pero no menos importante decrecimiento en el empleo de los instrumentos de violencia en los asuntos humanos en general⁶. La elevación de la labor y la necesidad inherente al metabolismo laborante con la naturaleza parecen estar íntimamente relacionadas con la degradación de todas las actividades que surgen directamente de la violencia, como el empleo de la fuerza en las relaciones humanas, o

⁴ La corriente explicación moderna de esta costumbre que fue característica de toda la antigüedad griega y latina —que su origen ha de buscarse en “la creencia de que el esclavo es incapaz de decir la verdad si no es en el potro de tormento” (Barrow, *The Romans*, 1953, pág. 31)— es absolutamente errónea. Lo cierto es lo contrario, es decir, que nadie puede inventar una mentira bajo tortura: “On croyait recueillir la voix même de la nature dans les cris de la douleur. Plus la douleur pénétrait avant, plus intime et plus vrai sembla être ce témoignage de la chair et du sang” (Wallon, *Histoire de l’esclavage dans l’antiquité*, 1847, vol. I, pág. 325). La psicología antigua conocía mucho mejor que nosotros el elemento de libertad, de libre invención, en contar mentiras. Las “necesidades” de la tortura se suponía que destruían esta libertad y, por lo tanto, no podía aplicarse a los ciudadanos libres.

⁵ Las palabras griegas más antiguas para designar a los esclavos, *douloi* y *dmôes*, significan el enemigo derrotado. Sobre las guerras y la venta de prisioneros de guerra como la fuente principal de la antigua esclavitud, véase W. L. Westermann, “Sklave-rei”, en Pauly-Wissowa.

⁶ Hoy día, debido a los progresos en las armas de guerra y destrucción, solemos pasar por alto esta importante tendencia de la Época Moderna. En realidad, el siglo XIX fue uno de los más pacíficos de la historia.

que contienen en sí mismas un elemento de violencia que, como ya veremos, es el caso de toda habilidad en la elaboración de cosas. Es como si la creciente eliminación de la violencia en la Época Moderna abriera casi de manera automática las puertas para la reentrada de la necesidad en su nivel más elemental. Lo que ya ocurrió una vez en la historia, en los siglos de la decadencia del Imperio Romano, puede estar sucediendo de nuevo. Incluso entonces, la labor pasó a ser una ocupación de las clases libres, “sólo para llevarles las obligaciones de las clases serviles”⁷.

El peligro de que la emancipación de la labor en la Época Moderna no sólo fracasase en asentar un período de libertad para todos, sino que por el contrario lleve por primera vez a la humanidad bajo el yugo de la necesidad, lo vio claramente Marx cuando insistió en que el objetivo de una revolución no podía ser la emancipación ya lograda de las clases laborantes, sino que el hombre se emancipara de la labor. A primera vista este objetivo parece utópico, el único elemento estrictamente utópico de las enseñanzas de Marx⁸. La emancipación de la labor, según el propio Marx, es la emancipación de la necesidad, y esto significaría en último término la emancipación también del consumo, es decir, del metabolismo con la naturaleza que es la condición misma de la vida humana⁹. Sin embargo, el desarrollo de la última

⁷ Wallon, *op. cit.*, vol. III, pág. 265. Wallon muestra brillantemente que la última generalización estoica, la de que todos los hombres son esclavos, se basa en el desarrollo del Imperio Romano, donde la antigua libertad fue gradualmente abolida por el gobierno imperial, de tal modo que al final nadie era libre y todos tenían su dueño. El punto decisivo fue cuando Calígula, primero, y después Trajano consintieron en que los llamasen *dominus*, palabra que anteriormente se empleaba para el cabeza de familia. La llamada moralidad esclava de la tardía antigüedad y su supuesto de que no existía verdadera diferencia entre la vida de un esclavo y la de un hombre libre, tenía un fondo muy realista. Ahora el esclavo podía decir a su dueño: nadie es libre, todo el mundo tiene su dueño. Según Wallon: “Les condamnés aux mines ont pour confrères, à un moindre degré de peine, les condamnés aux moulins, aux boulangeries, aux relais publics, à tout autre travail faisant l’objet d’une corporation particulière” (pág. 216). “C’est le droit de l’esclavage qui gouverne maintenant le citoyen; et nous avons retrouvé toute la législation propre aux esclaves dans les règlements qui concernent sa personne, sa famille ou ses biens” (págs. 219-220).

⁸ La sociedad sin clases y sin estados de Marx no es utópica. Dejando aparte el hecho de que los progresos modernos tienen una inconfundible tendencia a suprimir las distinciones de clase en la sociedad y a reemplazar el gobierno por esa “administración de cosas” que, según Engels, era la señal distintiva de la sociedad socialista, estos ideales los concibió Marx basándose en la democracia ateniense, con la excepción de que en la sociedad comunista los privilegios de los ciudadanos libres tenían que extenderse a todos.

⁹ Quizá no sea exagerado decir que *La condition ouvrière* (1951), de Simone Weil, es el único libro en la enorme literatura sobre la cuestión laboral que trata el problema sin prejuicio ni sentimentalismo. Como lema de su diario, que relata día a día sus experiencias en una fábrica, escogió esta frase de Homero: *poll’ aekadzomenç*,

década, y en especial las posibilidades que se abren mediante el posterior avance de la automatización, nos autoriza a preguntarnos si la utopía de ayer no se convertirá en realidad mañana, de tal manera que finalmente sólo quede de la “fatiga y molestia” inherente al ciclo biológico a cuyo motor está ligada la vida humana el esfuerzo del consumo.

No obstante, ni siquiera esta utopía podría cambiar la esencial futilidad mundana del proceso de la vida. Las dos etapas por las que ha de pasar el siempre repetido ciclo de la vida biológica, las etapas de labor y consumo, pueden modificar su proporción hasta el punto de que casi toda la “fuerza de labor” humana se gaste en consumo, con el concomitante y grave problema social del ocio, es decir, el problema de cómo proporcionar la suficiente oportunidad al agotamiento diario para que conserve intacta su capacidad de consumo¹⁰. El consumo sin dolor y sin esfuerzo no cambiaría, sino que incrementaría, el carácter devorador de la vida biológica hasta que una humanidad “liberada” por completo de los grilletes del dolor y del esfuerzo quedaría libre para “consumir” el mundo entero y reproducir a diario todas las cosas que deseara consumir. Carecería de importancia para el mundo la cantidad de cosas que aparecerían y desaparecerían diariamente y a cada hora en el proceso de la vida de tal sociedad, siempre que el mundo y su carácter de cosa pudiera soportar el derrochador dinamismo de un proceso de vida enteramente motorizado. El peligro de la futura automatización radica menos en la tan deplorada mecanización y artificialización de la vida natural, que en el hecho de que toda la productividad humana, a pesar de su artificialidad, quedara absorbida en un proceso de vida enormemente intensificado y siguiera de manera automática, sin dolor ni esfuerzo, su siempre repetido ciclo natural. El ritmo de las máquinas ampliaría e intensificaría

kraterç d'epikeiset' anagkç (“mucho contra tu propia voluntad, ya que la necesidad pesa más poderosamente sobre ti”), y concluye diciendo que la esperanza de una liberación final con respecto a la labor y a la necesidad es el único elemento utópico del marxismo y, al mismo tiempo, el verdadero motor de todos los movimientos laborales revolucionarios inspirados en el marxismo. Es el “opio del pueblo” que Marx creyó que era la religión.

¹⁰ Ni que decir tiene que este ocio no es lo mismo, como mantiene la opinión corriente, que la *skholç* de la antigüedad, que no era un fenómeno de consumo, “conspicuo” o no, y que no se daba mediante el “tiempo sobrante” ahorrado del laborar, sino que por el contrario era una consciente “abstención” de todas las actividades relacionadas con el simple estar vivo, la actividad consumidora no menos que la laborante. La piedra de toque de esta *skholç*, a diferencia del ideal moderno de ocio, es la conocida y muy descrita frugalidad de la vida griega en el período clásico. Así, es característico que el comercio marítimo, responsable más que cualquier otra actividad de la riqueza de Atenas, se consideró sospechoso, de tal modo que Platón, siguiendo a Hesíodo, recomendó la fundación de nuevas ciudades-estado lejos del mar.

grandemente el ritmo natural de la vida, pero no cambiaría, sino que haría más mortal, el principal carácter de la vida con respecto al mundo, que es desgastar la “durabilidad”.

Hay un largo camino entre la gradual disminución de las horas de trabajo, que ha progresado de manera constante desde casi hace un siglo, y esta utopía. Más aún, se ha exagerado el valor del progreso, ya que se midió tomando como base las inhumanas condiciones de la explotación que prevalecían durante las primeras etapas del capitalismo. Si pensamos en períodos más prolongados, la suma total y al año del tiempo libre individual disfrutado en el presente parece menos un logro de la modernidad que una demorada aproximación a la normalidad¹¹. En éste como en otros aspectos, la consideración que nos merece una verdadera sociedad de consumidores resulta más alarmante como ideal de la actual sociedad que como realidad ya existente. El ideal no es nuevo; estaba claramente indicado en el indisputable supuesto de la economía política clásica, según el cual el objetivo último de la *vita activa* es el aumento de la riqueza, la abundancia y la “felicidad del mayor número”. Y qué otro es el ideal de la moderna sociedad sino el viejo ensueño de los pobres y menesterosos (cuyo encanto dura sólo mientras se mantiene como ensueño) de volver a la felicidad ilusoria en cuanto se realice dicho ideal.

La esperanza que inspiró a Marx y a los mejores hombres de los varios movimientos obreros —la de que el tiempo libre emancipará finalmente a los hombres de la necesidad y hará productivo al *animal laborans*— se basa en la ilusión de una mecanicista filosofía que da por sentado que la fuerza de la labor, como cualquier otra energía, no puede perderse, de modo que si no se gasta y agota en las pesadas faenas de la vida nutre automáti-

¹¹ Durante la Edad Media, se calcula que apenas se trabajaba más de la mitad de los días del año. Los días festivos oficiales sumaban 141 (véase Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, 1900, pág. 329, y Liesse, *Le Travail*, 1899, pág. 253, en lo que respecta a los días laborables en Francia antes de la Revolución). La monstruosa extensión del día laboral es característica del comienzo de la revolución industrial, cuando los trabajadores tuvieron que competir con la introducción de nuevas máquinas. Antes de eso, el día de trabajo comprendía de once a doce horas en Inglaterra durante el siglo XV y diez en el XVII (véase H. Herkner, “Arbeitszeit”, en *Handwörterbuch für die Staatswissenschaft*, 1923, vol. I, págs. 889 sigs.). En resumen, “les travailleurs ont connu, pendant la première moitié du XIX^e siècle, des conditions d'existence pires que celles subies auparavant par les plus infortunés” (Édouard Dolléans, *Histoire du travail en France*, 1953). Se suele sobrevalorar el progreso logrado en nuestro tiempo, ya que lo comparamos con una “época oscura”. Por ejemplo, tal vez el promedio de vida de la mayoría de los países altamente civilizados de hoy día corresponda sólo al promedio dado por la antigüedad durante varios siglos. No lo sabemos con seguridad, pero los años de vida que nos dan las biografías de personajes famosos nos invitan a mantener esa suposición.

camente a otras actividades “más elevadas”. Sin duda, el modelo de esta esperanza de Marx es la Atenas de Pericles que, en el futuro, con ayuda de la incrementada productividad de la labor humana, no necesitaría esclavos para mantenerse y sería una realidad a pesar de eso. Cien años después de Marx sabemos que ese razonamiento es una falacia; el tiempo de ocio del *animal laborans* siempre se gasta en el consumo, y cuanto más tiempo le queda libre, más ávidos y vehementes son sus apetitos. Que estos apetitos se hagan más adulterados, de modo que el consumo no quede restringido a los artículos de primera necesidad, sino que por el contrario se concentre principalmente en las cosas superfluas de la vida, no modifica el carácter de esta sociedad que contiene el grave peligro de que ningún objeto del mundo se libere del consumo y de la aniquilación a través de éste.

La incómoda verdad de esta cuestión es que el triunfo logrado por el mundo moderno sobre la necesidad se debe a la emancipación de la labor, es decir, al hecho de que al *animal laborans* se le permitió ocupar la esfera pública; y sin embargo, mientras el *animal laborans* siga en posesión de dicha esfera, no puede haber auténtica esfera pública, sino sólo actividades privadas abiertamente manifestadas. El resultado es lo que llamamos con eufemismo cultura de masas, y su enraizado problema es un infortunio universal que se debe, por un lado, al perturbado equilibrio entre labor y consumo y, por el otro, a las persistentes exigencias del *animal laborans* para alcanzar una felicidad que sólo puede lograrse donde los procesos de agotamiento y regeneración de la vida, del dolor y de librarse de él, encuentren un perfecto equilibrio. La universal demanda de felicidad y el ampliamente repartido infortunio en nuestra sociedad (y éstos son sólo dos lados de la misma moneda) se encuentran entre las señales más persuasivas de que hemos comenzado a vivir en una sociedad de labor a la que falta bastante actividad laboral para mantenerla satisfecha. Ya que sólo el *animal laborans*, no el artesano o el hombre de acción, ha exigido ser “feliz” o creído que los hombres mortales pudieran ser felices.

Uno de los signos de peligro más claros en el sentido de que tal vez estamos acuñando el ideal del *animal laborans*, es el grado en que nuestra economía se ha convertido en una economía de derroche, en la que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo, para que el propio proceso no termine en repentina catástrofe. Pero si el ideal existiera ya y fuéramos verdaderos miembros de una sociedad de consumidores, dejaríamos de vivir en un mundo y simplemente seríamos arrastrados por un proceso en cuyo ciclo siempre repetido las cosas aparecen y desaparecen, se manifiestan y desvanecen, nunca duran lo suficiente para rodear al proceso de la vida.

El mundo, el hogar levantado por el hombre en la Tierra y hecho con el material que la naturaleza terrena entrega a las manos humanas, está formado no por cosas que se consumen, sino por cosas que se usan. Si la naturaleza y la Tierra constituyen por lo general la condición de la *vida* humana, entonces el mundo y las cosas de él constituyen la condición bajo la que esta vida específicamente humana pueda estar en el hogar sobre la Tierra. La naturaleza vista con los ojos del *animal laborans* es la gran proveedora de todas las “cosas buenas” que pertenecen por igual a todos sus hijos, quienes “[las] sacan de sus [de la naturaleza] manos” y las “mezclan con” ellos mediante la labor y el consumo¹². La misma naturaleza vista con los ojos del *homo faber*, o sea, del constructor del mundo, “proporciona sólo materiales casi sin valor en sí mismos”, valorizados por entero con el trabajo realizado sobre ellos¹³. Sin sacar las cosas de las manos de la naturaleza, y sin defenderse de los naturales procesos de crecimiento y decadencia, el *animal laborans* no podría sobrevivir. Pero sin sentirse a gusto en medio de las cosas cuyo carácter duradero las hace adecuadas para el uso y para erigir un mundo cuya misma permanencia está en directo contraste con la vida, esta vida no sería humana.

Cuanto más fácil se haga la vida en una sociedad de consumidores o laborantes, más difícil será seguir conociendo las urgencias de la necesidad, e incluso cuando existe dolor y esfuerzo, las manifestaciones exteriores de la necesidad apenas son observables. El peligro radica en que tal sociedad, deslumbrada por la abundancia de su creciente fertilidad y atrapada en el suave funcionamiento de un proceso interminable, no sea capaz de reconocer su propia futilidad, la futilidad de una vida que “no se fija o realiza en una circunstancia permanente que perdure una vez transcurrida la [su] labor”¹⁴.

Guerra y revolución

El significado de la revolución

La búsqueda de la felicidad

(Estos textos están disponibles solamente en la versión impresa de *Estudios Públicos* debido a que no se cuenta con la autorización para reproducirlos en línea)

¹² Locke, *Second Treatise of Civil Government*, sec. 28.

¹³ *Ibid.*, sec. 4 .

¹⁴ Adam Smith, *Wealth of Nations* (Everyman ed.), vol. I, pág. 295.

Del ensayo “Sobre la violencia”*

[...]

Contra el fondo de estas experiencias me propongo suscitar ahora la cuestión de la violencia en el terreno político. No es fácil; lo que Sorel escribió hace sesenta años, “Los problemas de la violencia siguen siendo muy oscuros”¹ es tan cierto ahora como lo era entonces. He mencionado la repugnancia general a tratar a la violencia como a un fenómeno por derecho propio y debo ahora precisar esta afirmación. Si comenzamos una discusión sobre el fenómeno del poder, descubrimos pronto que existe un acuerdo entre todos los teóricos políticos, de la Izquierda a la Derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder. “Toda la política es una lucha por el poder; el último género de poder es la violencia”, ha dicho C. Wright Mills, haciéndose eco de la definición del Estado de Max Weber: “El dominio de los hombres sobre los hombres basado en los medios de la violencia legitimada, es decir, supuestamente legitimada”². Esta coincidencia resulta muy extraña, porque equiparar el poder político con “la organización de la violencia” sólo tiene sentido si uno acepta la idea marxista del Estado como instrumento de opresión de la clase dominante. Vamos por eso a estudiar a los autores que no creen que el cuerpo político, sus leyes e instituciones, sean simplemente superestructuras coactivas, manifestaciones secundarias de fuerzas subyacentes. Vamos a estudiar, por ejemplo a Bertrand de Jouvenel, cuyo libro, *Poder* es quizá el más prestigioso y, en cualquier caso, el más interesante de los tratados recientes sobre el tema. “Para quien”, escribe, “contempla el despliegue de las épocas la guerra se presenta a sí misma como una actividad de los Estados *que pertenece a su esencia*”³. Esto puede inducirnos a preguntar si el final de la actividad bélica significaría el final de los Estados. ¿Acarrearía la desaparición de la violencia, en las relaciones entre los Estados, el final del poder?

La respuesta, parece, dependerá de lo que entendamos por poder. Y el poder resulta ser un instrumento de mando mientras que el mando, nos

* Hanna Arendt, *Crisis de la República*, traducción de Guillermo Solana (Madrid: Taurus, 1998; original inglés, 1969), pp. 138-158.

¹ Georges Sorel, *Reflections on Violence*, “Introduction to the First Publication” (1906), Nueva York, 1961, p. 60.

² *The Power Elite*, Nueva York, 1956, p. 171. Max Weber en los primeros párrafos de *Politics as a Vocation* (1921). Weber parece haber sido consciente de su coincidencia con la Izquierda. Cita en este contexto la observación de Trotsky en Brest-Litovsky, “Todo Estado esta basado en la violencia”, y añade, “Esto es desde luego cierto”.

³ *Power: The Natural History of Its Growth* (1945), Londres, 1952, p. 122.

han dicho, debe su existencia “al instinto de dominación”⁴. Recordamos inmediatamente lo que Sartre afirmaba sobre la violencia cuando leemos en Jouvenel que “un hombre se siente más hombre cuando se impone a sí mismo y convierte a otros en instrumentos de su voluntad”, lo que le proporciona “incomparable placer”⁵. “El poder —decía Voltaire— consiste en hacer que otros actúen como yo decida”; está presente cuando yo tengo la posibilidad “de afirmar mi propia voluntad contra la resistencia” de los demás, dice Max Weber, recordándonos la definición de Clausewitz de la guerra como “un acto de violencia para obligar al oponente a hacer lo que queremos que haga”. El término, como ha dicho Strausz-Hupé, significa “el poder del hombre sobre el hombre”⁶. Volviendo a Jouvenel, es “Mandar y ser obedecido: sin lo cual no hay Poder, y no precisa de ningún otro atributo para existir ... La cosa sin la cual no puede ser: que la esencia es el mando”⁷. Si la esencia del poder es la eficacia del mando, entonces no hay poder más grande que el que emana del cañón de un arma, y sería difícil decir en “qué forma difiere la orden dada por un policía de la orden dada por un pistolero”. (Son citas de la importante obra *The Notion of the State*, de Alexandre Passerin d’Entrèves, el único autor que yo conozco que es consciente de la importancia de la distinción entre violencia y poder. “Tenemos que decidir si, y en qué sentido, puede el “poder” distinguirse de la “fuerza” para averiguar cómo el hecho de utilizar la fuerza conforme a la ley cambia la calidad de la fuerza en sí misma y nos presenta una imagen enteramente diferente de las relaciones humanas”, dado que la “fuerza, por el simple hecho de ser calificada, deja de ser fuerza”. Pero ni siquiera esta distinción, con mucho la más compleja y meditada de las que caben hallarse sobre el tema, alcanza a la raíz del tema. El poder, en el concepto de Passerin d’Entrèves, es una fuerza “calificada” o “institucionalizada”. En otras pala-

⁴ *Ibidem*, p. 93.

⁵ *Ibidem*, p. 110.

⁶ Véase Karl von Clausewitz, *On War* (1832), Nueva York, 1943, cap. 1; Robert Strausz-Hupé, *Power and Community*, Nueva York, 1956, p. 4; la cita de Max Weber: *Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen*, está tomada de Strausz-Hupe.

⁷ Escojo mis ejemplos al azar dado que difícilmente importa el autor que se elija. Sólo ocasionalmente se puede escuchar una voz que disiente. Así, R. M. McIver declara: “El poder coactivo es un criterio del Estado pero no constituye su esencia... Es cierto que no existe Estado allí donde no hay una fuerza abrumadora... Pero el ejercicio de la fuerza no hace un Estado” (En *The Modern State*, Londres, 1926, pp. 222-225). Puede advertirse cuán fuerte es esta tradición en los intentos de Rousseau para escapar a ella. Buscando un Gobierno de no-dominación, no halla nada mejor que *une forme d’association... par laquelle chacun s’unissant à tous n’obéisse pourtant qu’à lui-même*. El énfasis puesto en la obediencia, y por ello en el mando, permanece inalterado.

bras, mientras los autores más arriba citados definen a la violencia como la más flamante manifestación de poder, Passerin d'Entrèves define al poder como un tipo de violencia mitigada. En su análisis final llega a los mismos resultados”⁸.) ¿Deben coincidir todos los autores, de la Derecha a la Izquierda, de Bertrand de Jouvenel a Mao Tse-tung en un punto tan básico de la filosofía política como es la naturaleza del poder?

En términos de nuestras tradiciones de pensamiento político estas definiciones tienen mucho a su favor. No sólo se derivan de la antigua noción del poder absoluto que acompañó a la aparición de la Nación-Estado soberana europea, cuyos primeros y más importantes portavoces fueron Jean Bodin, en la Francia del siglo XVI y Thomas Hobbes en la Inglaterra del siglo XVII, sino que también coinciden con los términos empleados desde la antigüedad griega para definir las formas de gobierno como el dominio del hombre sobre el hombre —de uno o de unos pocos en la monarquía y en la oligarquía, de los mejores o de muchos en la aristocracia y en la democracia. Hoy debemos añadir la última y quizá más formidable forma de semejante dominio: la burocracia o dominio de un complejo sistema de oficinas en donde no cabe hacer responsables a los hombres, ni a uno ni a los mejores, ni a pocos ni a muchos y que podría ser adecuadamente definida como el dominio de Nadie. (Si, conforme el pensamiento político tradicional, identificamos la tiranía como el Gobierno que no está obligado a dar cuenta de sí mismo, el dominio de Nadie es claramente el más tiránico de todos, dado que no existe precisamente nadie al que pueda preguntarse por lo que se está haciendo. Es este estado de cosas, que hace imposible la localización de la responsabilidad y la identificación del enemigo, una de las causas más poderosas de la actual y rebelde intranquilidad difundida por todo el mundo, de su caótica naturaleza y de su peligrosa tendencia a escapar a todo control, al enloquecimiento.)

Además, este antiguo vocabulario es extrañamente confirmado y fortificado por la adición de la tradición hebreo-cristiana y de su “imperativo concepto de la ley”. Este concepto no fue inventado por “políticos realistas” sino que es más bien el resultado de una generalización muy anterior y casi automática de los “Mandamientos” de Dios, según la cual “la simple relación del mando y de la obediencia” bastaba para identificar la esencia de la ley⁹. Finalmente, convicciones científicas y filosóficas más modernas res-

⁸ *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory* fue publicada por primera vez en italiano en 1962. La versión inglesa no es una simple traducción; fue redactada por el propio autor como edición definitiva y apareció en Oxford en 1967. Las citas están tomadas de las pp. 64, 70 y 105 de esta edición inglesa.

⁹ *Ibidem*, p. 129.

pecto de la naturaleza del hombre han reforzado aún más estas tradiciones legales y políticas. Los abundantes y recientes descubrimientos de un instinto innato de dominación y de una innata agresividad del animal humano fueron precedidos por declaraciones filosóficas muy similares. Según John Stuart Mill, “la primera lección de civilización [es] la de la obediencia”, y él habla de “los dos estados de inclinaciones ... una es el deseo de ejercer poder sobre los demás; la otra ... la aversión a que el poder sea ejercido sobre uno mismo”¹⁰. Si confiáramos en nuestras propias experiencias sobre estas cuestiones, deberíamos saber que el instinto de sumisión, un ardiente deseo de obedecer y de ser dominado por un hombre fuerte, es por lo menos tan prominente en la psicología humana como el deseo de poder, y, políticamente, resulta quizá más relevante. El antiguo adagio “Cuán apto es para mandar quien puede tan bien obedecer”, que en diferentes versiones ha sido conocido en todos los siglos y en todas las naciones¹¹ puede denotar una verdad psicológica: la de que la voluntad de poder y la voluntad de sumisión se hallan interconectadas. La “pronta sumisión a la tiranía”, por emplear una vez más las palabras de Mill, no está en manera alguna siempre causada por una “extremada pasividad”. Recíprocamente, una fuerte aversión a obedecer viene acompañada a menudo por una aversión igualmente fuerte a dominar y a mandar. Históricamente hablando, la antigua institución de la economía de la esclavitud sería inexplicable sobre la base de la psicología de Mill. Su fin expreso era liberar a los ciudadanos de la carga de los asuntos domésticos y permitirles participar en la vida pública de la comunidad, donde todos eran iguales; si fuera cierto que nada es más agradable que dar órdenes y dominar a otros, cada dueño de una casa jamás habría abandonado su hogar.

Sin embargo, existe otra tradición y otro vocabulario, no menos antiguos y no menos acreditados por el tiempo. Cuando la Ciudad-Estado ateniense llamó a su constitución una isonomía o cuando los romanos hablaban de la *civitas* como de su forma de gobierno, pensaban en un concepto del poder y de la ley cuya esencia no se basaba en la relación mando-obediencia. Hacia estos ejemplos se volvieron los hombres de las revoluciones del siglo XVIII cuando escudriñaron los archivos de la antigüedad y constituyeron una forma de gobierno, una república, en la que el dominio de la ley, basándose en el poder del pueblo, pondría fin al dominio

¹⁰ *Considerations on Representative Government* (1861), Liberal Arts Library, pp. 59 y 65.

¹¹ John M. Wallace, *Destiny His Choice: The Loyalism of Andrew Marvell*, Cambridge, 1968, pp. 88-89. Debo esta referencia a la amabilidad de Gregory Desjardins.

del hombre sobre el hombre, al que consideraron un “gobierno adecuado para esclavos”. También ellos, desgraciadamente, continuaron hablando de obediencia: obediencia a las leyes en vez de a los hombres; pero lo que querían significar realmente era el apoyo a las leyes a las que la ciudadanía había otorgado su consentimiento¹². Semejante apoyo nunca es indiscutible y por lo que a su formalidad se refiere jamás puede compararse con la “indiscutible obediencia” que puede exigir un acto de violencia —la obediencia con la que puede contar un delincuente cuando me arrebata la cartera con la ayuda de un cuchillo o cuando roba a un Banco con la ayuda de una pistola—. Es el apoyo del pueblo el que presta poder a las instituciones de un país y este apoyo no es nada más que la prolongación del asentimiento que, para empezar, determinó la existencia de las leyes. Se supone que bajo las condiciones de un Gobierno representativo el pueblo domina a quienes le gobiernan. Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones de poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas. Esto es lo que Madison quería significar cuando decía que “todos los Gobiernos descansan en la opinión no menos cierta para las diferentes formas de monarquía como para las democracias” (“Suponer que el dominio de la mayoría funciona sólo en la democracia es una fantástica ilusión”, como señala Jouvenel: “El rey, que no es sino un individuo solitario, se halla más necesitado del apoyo general de la Sociedad que cualquier otra forma de Gobierno”¹³. Incluso el tirano, el que manda contra todos, necesita colaboradores en el asunto de la violencia aunque su número pueda ser más bien reducido). Sin embargo, la fuerza de la opinión, esto es, el poder del Gobierno, depende del número; se halla “en proporción con el número de los que con él están asociados”¹⁴ y la tiranía, como descubrió Montesquieu es por eso la más violenta y menos poderosa de las formas de Gobierno. Una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número, mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos. Un dominio mayoritario legalmente irrestringido, es decir, una democracia sin constitución, puede resultar muy formidable en la supresión de los derechos de las minorías y muy efectiva en el ahogo del disenso sin empleo alguno de la violencia. Pero esto no significa que la violencia y el poder sean iguales.

La extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos. Y esta última nunca

¹² Véase apéndice XI.

¹³ *Op. cit.*, p. 98.

¹⁴ *The Federalist*, núm. 49.

es posible sin instrumentos. Afirmar, como se hace a menudo, que una minoría pequeña y desarmada, ha logrado con éxito y por medio de la violencia —gritando o promoviendo un escándalo— interrumpir clases en donde una abrumadora mayoría se había decidido porque continuaran, es por eso desorientador. (En un reciente caso sucedido en una universidad alemana, entre varios centenares de estudiantes hubo un solo “disidente” que pudo reivindicar esa extraña victoria.) Lo que sucede en realidad en tales casos es algo mucho más serio: la mayoría se niega claramente a emplear su poder y a imponerse a los que interrumpen; el proceso académico se rompe porque nadie desea alzar algo más que un dedo a favor del *statu quo*. Contra lo que se alzan las universidades es contra la “inmensa unidad negativa” de que habla Stephen Spender en otro contexto. Todo lo cual prueba sólo que una minoría puede tener un poder potencial mucho más grande del que cabría suponer limitándose a contar cabezas en los sondeos de opinión. La mayoría simplemente observadora, divertida por el espectáculo de una pugna a gritos entre estudiantes y profesor, es ya en realidad un aliado latente de la minoría. (Para comprender el absurdo de que se hable de pequeñas “minorías de militantes” basta sólo imaginar lo que hubiera sucedido en la Alemania prehitleriana si unos pocos judíos desarmados hubieran tratado de interrumpir la clase de un profesor antisemita.)

Es, creo, una muy triste reflexión sobre el actual estado de la ciencia política, recordar que nuestra terminología no distingue entre palabras clave tales como “poder”, “potencia”, “fuerza”, “autoridad” y, finalmente, “violencia” —todas las cuales se refieren a fenómenos distintos y diferentes, que difícilmente existirían si éstos no existieran—. (En palabras de d’Entrèves, “pujanza, poder autoridad; todas estas son palabras a cuyas implicaciones exactas no se concede gran atención en el habla corriente; incluso los más grandes pensadores las emplean al buen tuntún. Sin embargo, es fácil suponer que se refieren a propiedades diferentes y que su significado debería por eso ser cuidadosamente determinado y examinado ... El empleo correcto de estas palabras no es sólo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica”¹⁵.) Emplearlas como sinónimos no

¹⁵ *Op. cit.*, p. 7. Véase también p. 171, donde, discutiendo el significado exacto de las palabras “nación” y “nacionalidad” insiste acertadamente en señalar que “los únicos guías competentes en la jungla de tan diferentes significados son los lingüistas y los historiadores. A ellos debemos dirigirnos en demanda de ayuda”. Y, para distinguir entre autoridad y poder se remite a la *potestas in populo, auctoritas in senatu* de Cicerón.

sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos, lo que ya sería suficientemente serio, sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden. En semejante situación es siempre tentador introducir nuevas definiciones, pero —aunque me someta brevemente a la tentación— de lo que se trata no es simplemente de una cuestión de habla descuidada. Tras la aparente confusión existe una firme convicción a cuya luz todas las distinciones serían, en el mejor de los casos, de importancia menor: la convicción de que la más crucial cuestión política es, y ha sido siempre, la de ¿Quién manda a Quién? Poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia no serían más que palabras para indicar los medios por los que el hombre domina al hombre; se emplean como sinónimos porque poseen la misma función. Sólo después de que se deja de reducir los asuntos públicos al tema del dominio, aparecerán, o más bien, reaparecerán en su auténtica diversidad los datos originales en el terreno de los asuntos humanos.

Estos datos, en nuestro contexto, pueden ser enumerados de la siguiente manera:

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está “en el poder” nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo*, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, “su poder” también desaparece. En su acepción corriente, cuando hablamos de un “hombre poderoso” o de una “poderosa personalidad”, empleamos la palabra “poder” metafóricamente; a la que nos referimos sin metáfora es a “potencia”.

Potencia designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos. La potencia de, incluso, el más fuerte individuo puede ser siempre superada por las de muchos que a menudo se combinaran, sin más propósito que el de arruinar la potencia precisamente por obra de su independencia peculiar. La casi instintiva hostilidad de los muchos hacia el uno ha sido siempre, desde Platón a Nietzsche, atribuida al resentimiento, a la envidia de los débiles respecto del fuerte, pero esta interpretación psicológica yerra. Corresponde a la naturaleza de grupo y constituye su poder para hacer frente a la independencia, propiedad de la potencia individual.

La *Fuerza*, que utilizamos en el habla cotidiana como sinónimo de violencia, especialmente si la violencia sirve como medio de coacción, debería quedar reservada en su lenguaje terminológico, a las “fuerzas de la Naturaleza” o a la “fuerza de las circunstancias” (la *force des choses*), esto es, para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales.

La *Autoridad*, palabra relativa al más esquivo de estos fenómenos y, por eso, como término, el más frecuentemente confundido¹⁶, puede ser atribuida a las personas —existe algo como autoridad personal, por ejemplo, en la relación entre padre e hijo, entre profesor y alumno— o a las entidades como, por ejemplo, al Senado romano (*auctoritas in senatu*) o a las entidades jerárquicas de la Iglesia (un sacerdote puede otorgar una absolución válida aunque esté borracho). Su característica es el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión. (Un padre puede perder su autoridad, bien por golpear a un hijo o bien por ponerse a discutir con él, es decir, bien por comportarse con él como un tirano o bien por tratarle como a un igual.) Permanecer investido de la autoridad exige respeto para la persona o para la entidad. El mayor enemigo de la autoridad es, por eso, el desprecio y el más seguro medio de minarla es la risa¹⁷.

¹⁶ Existe algo como el Gobierno autoritario, pero ciertamente nada tiene en común con la tiranía, la dictadura o el dominio totalitario. Para discutir los antecedentes históricos y el significado político del término, véanse mi trabajo “What is Authority?”, en *Between Past and Future: Exercises in Political Thought*, Nueva York, 1968 y la primera parte del valioso estudio de Kart Heinz Lübke, *Auctoritas bei Augustin*, Stuttgart, 1968, con extensa bibliografía.

¹⁷ Sheldon Wolin y John Schaar, en “Berkeley: The Battle of People’s Park” (*New York Review of Books*, 19 de junio de 1969), tienen razón por completo: “Las normas son vulneradas porque las autoridades universitarias, los administradores y los claustros de profesores han perdido el respeto de muchos de los estudiantes.” Y concluyen: “Cuando la autoridad abandona, entra el poder.” Esto también es cierto pero, me temo, no completamente en el sentido en que ellos pretenden que lo sea. Lo que primero penetró en Berkeley fue el poder estudiantil, evidentemente el más fuerte en cada campus, simplemente obra de la superioridad en número de los estudiantes. Para romper este poder, las autoridades recurrieron a la violencia y precisamente porque la universidad es esencialmente una institución basada en la autoridad y por eso necesitada de respeto, es por lo que le resulta tan difícil tratar con el poder en términos no violentos. La Universidad recurre hoy a la protección de la policía de la misma manera que solía hacer la Iglesia católica antes de que la separación de la Iglesia y del Estado la obligara a basarse solamente en la autoridad. Quizá no sea mera coincidencia el hecho de que las más graves crisis de la Iglesia como institución se hayan correspondido con las más graves crisis en la Historia de la Universidad, la única institución secular todavía basada en la autoridad. Unas y otras crisis pueden ser atribuidas a la “creciente explosión del átomo ‘obediencia’ cuya estabilidad era supuestamente eterna”, como Heinrich Böll señaló a propósito de la crisis de las Iglesias. Véase “Es wird immer später”, en *Antwort an Sacharow*, Zürich, 1969.

La *Violencia*, como ya he dicho, se distingue por su carácter instrumental. Fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla.

Quizá no sea superfluo añadir que estas distinciones, aunque en absoluto arbitrarias, difícilmente corresponden a compartimentos estancos del mundo real, del que sin embargo han sido extraídas. Así el poder institucionalizado en comunidades organizadas aparece a menudo bajo la apariencia de autoridad, exigiendo un reconocimiento instantáneo e indiscutible; ninguna sociedad podría funcionar sin él. (Un pequeño y aislado incidente, sobrevenido en Nueva York, muestra lo que puede suceder cuando se quiebra la auténtica autoridad en las relaciones sociales hasta el punto de que ya no puede operar ni siquiera en su forma derivativa y puramente funcional. Una avería de escasa importancia en el “Metro” —las puertas de un tren que dejaron de funcionar— determinó un grave bloqueo de una línea durante cuatro horas, que afectó a más de cincuenta mil pasajeros, porque, cuando las autoridades de la red pidieron a los ocupantes del tren averiado que lo abandonasen, estos simplemente se negaron.¹⁸) Además, nada, como veremos, resulta tan corriente como la combinación de violencia y poder, y nada es menos frecuente como hallarlos en su forma pura y por eso extrema. De aquí no se deduce que la autoridad, el poder y la violencia sean todos lo mismo.

Pero debe reconocerse que resulta especialmente tentador en una discusión sobre lo que es realmente uno de los tipos del poder, es decir, el poder del Gobierno, concebir el poder en términos de mando y obediencia e igualar así al poder con la violencia. Como en las relaciones exteriores y en las cuestiones internas aparece la violencia como último recurso para mantener intacta la estructura del poder frente a los retos individuales —el enemigo extranjero, el delincuente nativo— parece como si la violencia fuese prerequisite del poder y el poder nada más que una fachada, el guante de terciopelo que, o bien oculta una mano de hierro o resultará pertenecer a un tigre de papel. En un examen más atento, sin embargo, esta noción pierde gran parte de su plausibilidad. Para nuestro objetivo, el foso entre la teoría y la realidad queda mejor ilustrado por el fenómeno de la revolución.

Desde comienzos de siglo, los teóricos de la revolución nos han dicho que las posibilidades de la revolución han disminuido significativamente en proporción a la creciente capacidad destructiva de las armas a

¹⁸ Véase *The New York Times*, 4 de enero de 1969, pp. 1 y 29.

disposición exclusiva de los Gobiernos¹⁹. La Historia de los últimos setenta años, con su extraordinaria relación de revoluciones victoriosas y fracasadas, nos cuenta algo muy diferente. ¿Estaban locos quienes se alzaron contra tan abrumadoras probabilidades? Y, al margen de los ejemplos de éxitos totales. ¿Cómo pueden ser explicados incluso los éxitos temporales? La realidad es que el foso entre los medios de violencia poseídos por el Estado y los que el pueblo puede obtener, desde botellas de cerveza a cócteles Molotov y pistolas, ha sido siempre tan enorme, que los progresos técnicos apenas significan una diferencia. Las instrucciones de los textos relativos a “cómo hacer una revolución”, en una progresión paso a paso desde el disentimiento a la conspiración, desde la resistencia a la rebelión armada, se hallan unánimemente basados en la errónea noción de que las revoluciones son “realizadas”. En un contexto de violencia contra violencia la superioridad del Gobierno ha sido siempre absoluta pero esta superioridad existe sólo mientras permanezca intacta la estructura de poder del Gobierno —es decir, mientras que las órdenes sean obedecidas y el Ejército o las fuerzas de policía estén dispuestos a emplear sus armas—. Cuando ya no sucede así, la situación cambia de forma abrupta. No sólo la rebelión no es sofocada, sino que las mismas armas cambian de manos —a veces, como acaeció durante la revolución húngara, en el espacio de unas pocas horas—. (Deberíamos saber algo al respecto después de todos esos años de lucha inútil en Vietnam, donde durante mucho tiempo, antes de obtener una masiva ayuda rusa, el Frente Nacional de Liberación luchó contra nosotros con armas fabricadas en los Estados Unidos.) Sólo después de que haya sucedido esto, cuando la desintegración del Gobierno haya permitido a los rebeldes armarse ellos mismos, puede hablarse de un “alzamiento armado”, que a menudo no llega a producirse o sobreviene cuando ya no es necesario. Donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad; y la cuestión de esta obediencia no es decidida por

¹⁹ Así Franz Borkenau, reflexionando sobre la derrota de la revolución española, declara: “En este tremendo contraste con las revoluciones anteriores queda reflejado un hecho. Antes de estos últimos años, la contrarrevolución habitualmente dependía del apoyo de las potencias reaccionarias que eran técnica e intelectualmente inferiores a las fuerzas de la revolución. Esto ha cambiado con el advenimiento del fascismo. Ahora cada revolución sufrirá probablemente el ataque de la más moderna, más eficiente y más implacable maquinaria que exista. Esto significa que ya ha pasado la época de las revoluciones libres de evolucionar según sus propias leyes.” Esto fue escrito hace más de treinta años (*The Spanish Cockpit*, Londres, 1937; Ann Arbor, 1963, pp. 288-289) y es ahora citado con aprobación por Chomsky (*op. cit.*, p. 310). Cree que la intervención americana y francesa en la guerra civil del Vietnam confirma el acierto de la predicción de Borkenau “reemplazando al ‘fascismo’ por el ‘imperialismo liberal’”. Pienso que este ejemplo sirve más bien para demostrar lo opuesto.

la relación mando-obediencia sino por la opinión y, desde luego, por el número de quienes la comparten. Todo depende del poder que haya tras la violencia. El repentino y dramático derrumbamiento del poder que anuncia las revoluciones revela en un relámpago cómo la obediencia civil —a las leyes, los dirigentes y las instituciones— no es nada más que la manifestación exterior de apoyo y asentimiento.

Donde el poder se ha desintegrado, las revoluciones se tornan posibles, si bien no necesariamente. Sabemos de muchos ejemplos de regímenes profundamente impotentes a los que se les ha permitido continuar existiendo durante largos períodos de tiempo —bien porque no existía nadie que pusiera a prueba su potencia y revelara su debilidad, bien porque fueron lo suficientemente afortunados como para no aventurarse en una guerra y sufrir la derrota—. La desintegración a menudo sólo se torna manifiesta en un enfrentamiento directo; e incluso entonces, cuando el poder está ya en la calle, se necesita un grupo de hombres preparados para tal eventualidad que recoja ese poder y asuma su responsabilidad. Hemos sido recientemente testigos del hecho de que haya bastado una rebelión relativamente pacífica y esencialmente no violenta de los estudiantes franceses para revelar la vulnerabilidad de todo el sistema político, que se desintegró rápidamente ante las sorprendidas miradas de los jóvenes rebeldes. Sin saberlo lo habían puesto a prueba; trataban exclusivamente de retar al osificado sistema universitario y se vino abajo el sistema del poder gubernamental junto con las burocracias de los grandes partidos —*une sorte de désintégration de toutes les hierarchies*—²⁰. Fue el típico caso de una situación revolucionaria²¹ que no evolucionó hasta llegar a ser una revolución porque no había nadie, y menos que nadie los estudiantes, que estuviera preparado para asumir el poder y las responsabilidades que supone. Nadie, excepto, desde luego, De Gaulle. Nada fue más característico de la seriedad de la situación como su apelación al Ejército, su viaje para ver a Massu y a los generales en Alemania, una marcha a Canossa (si es que ésta lo fue), a juzgar por lo que había sucedido unos años antes. Pero lo que buscaba y obtuvo fue apoyo, no obediencia y sus medios no fueron órdenes sino concesiones²². Si las órdenes hubieran bastado, jamás habría tenido que salir de París.

²⁰ Raymond Aron, *La Révolution introuvable*, 1968, p. 41.

²¹ Stephem Spender, *op. cit.*, p. 56, disiente: “Lo que resultó tanto más aparente que la situación revolucionaria (fue) la no revolucionaria.” Puede ser “difícil pensar que se está iniciando una revolución cuando... todo el mundo parece de tan buen humor”, pero esto es lo que sucede habitualmente al comienzo de las revoluciones —durante el gran éxtasis primitivo de fraternidad—.

²² Véase apéndice XII.

Nunca ha existido un Gobierno exclusivamente basado en los medios de la violencia. Incluso el dirigente totalitario, cuyo principal instrumento de dominio es la tortura, necesita un poder básico —la policía secreta y su red de informadores—. Sólo el desarrollo de los soldados robots, que he mencionado anteriormente, eliminaría el factor humano por completo y, permitiendo que un hombre pudiera, con oprimir un botón, destruir lo que él quisiera, cambiaría esta influencia fundamental del poder sobre la violencia. Incluso el más despótico dominio que conocemos, el del amo sobre los esclavos, que siempre le superarán en número, no descansa en la superioridad de los medios de coacción como tales, sino en una superior organización del poder, en la solidaridad organizada de los amos²³. Un solo hombre sin el apoyo de otros jamás tiene suficiente poder como para emplear la violencia con éxito. Por eso, en las cuestiones internas, la violencia funciona como el último recurso del poder contra los delincuentes o rebeldes —es decir, contra los individuos singulares que se niegan a ser superados por el consenso de la mayoría—. Y por lo que se refiere a la guerra, ya hemos visto en Vietnam cómo una enorme superioridad en los medios de la violencia puede tornarse desvalida si se enfrenta con un oponente mal equipado pero bien organizado, que es mucho más poderoso. Esta lección, en realidad, puede aprenderse de la guerra de guerrillas, al menos tan antigua como la derrota en España de los hasta entonces invencibles ejércitos de Napoleón.

Pasemos por un momento al lenguaje conceptual: el poder corresponde a la esencia de todos los Gobiernos, pero no así la violencia. La violencia es por naturaleza, instrumental; como todos los medios siempre precisa de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue. Y lo que necesita justificación por algo, no puede ser la esencia de nada. El fin de la guerra —fin concebido en su doble significado— es la paz o la victoria; pero a la pregunta ¿Y cuál es el fin de la paz?, no hay respuesta. La paz es un absoluto, aunque en la Historia que conocemos los períodos de guerra hayan sido siempre más prolongados que los períodos de paz. El poder pertenece a la misma categoría; es, como dicen, “un fin en sí mismo”. (Esto, desde luego, no es negar que los Gobiernos realicen políticas y empleen su poder para lograr objetivos prescritos. Pero la estructura del poder en sí mismo precede y sobrevive a todos los objetos, de forma que el poder, lejos de constituir los medios para un fin, es realmente la verdadera condición

²³ En la antigua Grecia, esa organización de poder era la *polis*, cuyo mérito principal, según Jenofonte, era el de permitir a los “ciudadanos actuar como protectores recíprocos contra los esclavos y criminales para que ningún ciudadano pudiera morir de muerte violenta” (*Geron*, IV, 3).

que permite a un grupo de personas pensar y actuar en términos de categorías medios-fin.) Y como el Gobierno es esencialmente poder organizado e institucionalizado, la pregunta: ¿Cuál es el fin del Gobierno?, tampoco tiene mucho sentido. La respuesta será, o bien la que cabría dar por sentada —permitir a los hombres vivir juntos— o bien peligrosamente utópica —promover la felicidad, o realizar una sociedad sin clases o cualquier otro ideal no político, que si se examinara seriamente se advertiría que sólo podía conducir a algún tipo de tiranía—.

El poder no necesita justificación, siendo como es inherente a la verdadera existencia de las comunidades políticas; lo que necesita es legitimidad. El empleo de estas dos palabras como sinónimo no es menos desorientador y perturbador que la corriente ecuación de obediencia y apoyo. El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta. La legitimidad, cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. La violencia puede ser justificable pero nunca será legítima. Su justificación pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro el fin propuesto. Nadie discute el uso de la violencia en defensa propia porque el peligro no sólo resulta claro sino que es actual y el fin que justifica los medios es inmediato.

Poder y violencia, aunque son distintos fenómenos, normalmente aparecen juntos. Siempre que se combinan el poder es, ya sabemos, el factor primario y predominante. La situación, sin embargo, es enteramente diferente cuando tratamos con ambos en su estado puro —como, por ejemplo, sucede cuando se produce una invasión y ocupación extranjeras—. Hemos visto que la ecuación de la violencia con el poder se basa en la concepción del Gobierno como dominio de un hombre sobre otros hombres por medio de la violencia. Si un conquistador extranjero se enfrenta con un Gobierno impotente y con una nación no acostumbrada al ejercicio del poder político, será fácil para él conseguir semejante dominio. En todos los demás casos las dificultades serán muy grandes y el ocupante invasor tratará inmediatamente de establecer Gobiernos “Quisling”, es decir, de hallar una base de poder nativo que apoye su dominio. El choque frontal entre los tanques rusos y la resistencia totalmente no violenta del pueblo checoslovaco es un ejemplo clásico de enfrentamiento de violencia y poder en sus estados puros. En tal caso, el dominio es difícil de alcanzar, si bien no resulta imposible conseguirlo. La violencia, es preciso recordarlo, no depende del número o de las opiniones, sino de los instrumentos, y los instrumentos de la violencia, como ya he dicho antes, al igual que todas las herramientas, aumentan y

multiplican la potencia humana. Los que se oponen a la violencia con el simple poder pronto descubrirán que se enfrentan no con hombres sino con artefactos de los hombres, cuya inhumanidad y eficacia destructiva aumenta en proporción a la distancia que separa a los oponentes. La violencia puede siempre destruir al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder.

En un choque frontal entre la violencia y el poder el resultado es difícilmente dudoso. Si la enormemente poderosa y eficaz estrategia de resistencia no violenta de Gandhi se hubiera enfrentado con un enemigo diferente —la Rusia de Stalin, la Alemania de Hitler, incluso el Japón de la preguerra, en vez de enfrentarse con Inglaterra—, el desenlace no hubiera sido la descolonización sino la matanza y la sumisión. Sin embargo, Inglaterra en la India y Francia en Argelia tenían buenas razones para ejercer la coacción. El dominio por la pura violencia entra en juego allí donde se está perdiendo el poder; y precisamente la disminución de poder del Gobierno ruso —interior y exteriormente— se tornó manifiesta en su “solución” del problema checoslovaco, de la misma manera que la disminución de poder del imperialismo europeo se tornó manifiesta en la alternativa entre descolonización y matanza. Reemplazar al poder por la violencia puede significar la victoria, pero el precio resulta muy elevado, porque no sólo lo pagan los vencidos; también lo pagan los vencedores en términos de su propio poder. Esto es especialmente cierto allí donde el vencedor disfruta interiormente de las bendiciones del Gobierno constitucional. Henry Steele Commager tiene enteramente la razón al decir: “Si destruimos el orden mundial y destruimos la paz mundial debemos inevitablemente subvertir y destruir primero nuestras propias instituciones políticas”²⁴. El muy temido efecto de boomerang del “gobierno de las razas sometidas” (Lord Cromer) sobre el gobierno doméstico durante la era imperialista significaba que el dominio por la violencia en lejanas tierras acabaría por afectar al gobierno de Inglaterra y que la última “raza sometida” sería la de los mismos ingleses. El reciente ataque con gas en el campus de Berkeley, donde no sólo se empleó gas lacrimógeno, sino también otro gas “declarado ilegal por la Convención de Ginebra y empleado por el Ejército para dispersar guerrillas en Vietnam”, que fue lanzado mientras los soldados de la Guardia Nacional equipados con máscaras antigás impedían que nadie “escapara de la zona gaseada”, es un excelente ejemplo de este fenómeno de “reacción”. Se ha dicho a menudo que la impotencia engendra la violencia y psicológicamente esto es completamente

²⁴ “Can We Limit Presidential Power?”, en *The New Republic*, 6 de abril de 1968.

cierto, al menos por lo que se refiere a las personas que posean una potencia natural, moral o física. Políticamente hablando lo cierto es que la pérdida de poder se convierte en una tentación para reemplazar al poder por la violencia —en 1968, durante la celebración de la Convención Demócrata en Chicago, pudimos contemplar este proceso por televisión—²⁵ y que la violencia en sí misma concluye en impotencia. Donde la violencia ya no es apoyada y sujeta por el poder se verifica la bien conocida inversión en la estimación de medios y fines. Los medios, los medios de destrucción, ahora determinan el fin, con la consecuencia de que el fin será la destrucción de todo poder.

En situación alguna es más evidente el factor autoderrotante de la victoria de la violencia como en el empleo del terror para mantener una dominación cuyos fantásticos éxitos y eventuales fracasos conocemos, quizá mejor que cualquier generación anterior a la nuestra. El terror no es lo mismo que la violencia; es, más bien, la forma de Gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control. Se ha advertido a menudo que la eficacia del terror depende casi enteramente del grado de atomización social. Todo tipo de oposición organizada ha de desaparecer antes de que pueda desencadenarse con toda su fuerza el terror. Esta atomización —una palabra vergonzosamente pálida y académica para el horror que supone— es mantenida e intensificada merced a la ubicuidad del informador, que puede ser literalmente omnipresente porque ya no es simplemente un agente profesional a sueldo de la policía, sino potencialmente cualquier persona con la que uno establezca contacto. Cómo se establece un Estado policial completamente desarrollado y cómo funciona —o más bien cómo nada funciona allí donde existe ese régimen—, puede conocerse a través de la lectura de *El Primer Círculo* de Aleksandr I. Solzhenitsyn, que quedará como una de las obras maestras de la literatura del siglo XX y que contiene ciertamente la mejor documentación sobre el régimen de Stalin²⁶. La diferencia decisiva entre la dominación totalitaria basada en el terror y las tiranías y dictaduras, establecidas por la violencia, es que la primera se vuelve no sólo contra sus enemigos, sino también contra sus amigos y auxiliares, temerosa de todo poder, incluso del poder de sus amigos. El clímax del terror se alcanza cuando el Estado policial comienza a devorar a sus propios hijos, cuando el ejecutor de ayer se convierte en la víctima de hoy. Y éste es también el momento en el que el poder desaparece por completo. Existen ahora muchas explicaciones plausibles de la desestalinización

²⁵ Véase apéndice XIII.

²⁶ Véase apéndice XIV.

de Rusia: ninguna, creo, tan contundente como la de que los funcionarios stalinistas llegaran a comprender que una continuación del Régimen conduciría, no a una insurrección, contra la que el terror es desde luego la mejor salvaguarda, sino a la parálisis de todo el país.

Para resumir: políticamente hablando, es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia; hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo. La gran fe de Hegel y de Marx en su dialéctico “poder de negación”, en virtud del cual los opuestos no se destruyen sino que se desarrollan mutuamente porque las contradicciones promueven y no paralizan el desarrollo, se basa en un prejuicio filosófico mucho más antiguo: el que señala que el mal no es más que un *modus* privativo del bien, que el bien puede proceder del mal; que, en suma, el mal no es más que una manifestación temporal de un bien todavía oculto. Tales opiniones acreditadas por el tiempo se han tornado peligrosas. Son compartidas por muchos que nunca han oído hablar de Hegel o de Marx, por la simple razón de que inspiran esperanza y barren el temor —una traicionera esperanza empleada para barrer un legítimo temor—. Y al decir esto no pretendo igualar a la violencia con el mal; sólo quiero recalcar que la violencia no puede derivarse de su opuesto, que es el poder y que, para comprender cómo es, tendremos que examinar sus raíces y naturaleza.

[...]

Del ensayo “La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono”

I

Los *Documentos del Pentágono* —como han llegado a llamarse los cuarenta y siete volúmenes de la “Historia del Proceso de Formulación de Decisiones de los Estados Unidos acerca de la política del Vietnam” (encargada por el Secretario de Defensa, Robert McNamara, en junio de 1967 y concluida año y medio más tarde), desde que el *New York Times* publicó en

* Hannah Arendt, *Crisis de la República*, traducción de Guillermo Solana (Madrid: Taurus, 1998; original inglés, 1969), pp. 11-31.

junio de 1971 este secretísimo y copioso archivo del papel desempeñado por los norteamericanos en Indochina desde el final de la segunda guerra mundial a mayo de 1968— cuentan historias diferentes y enseñan lecciones distintas a los diferentes lectores. Algunos afirman que sólo ahora han comprendido que Vietnam era el resultado “lógico” de la guerra fría o de la ideología anticomunista. Otros consideran que ésta es una oportunidad única para conocer los procesos de elaboración de las decisiones gubernamentales, pero la mayoría de los lectores coincide en señalar que la cuestión básica suscitada por los Documentos es la del fraude. En todo caso resulta completamente obvio que este punto era el predominante a juicio de quienes compilaron los *Documentos del Pentágono* para el *New York Times* y es por lo menos probable que también fuera punto importante para el equipo de redactores que preparó los cuarenta y siete volúmenes de la obra original¹. El famoso foso de credibilidad que nos ha acompañado durante seis largos años se ha transformado de repente en un abismo. La ciénaga de mendaces declaraciones de todo tipo, de engaños y de autoengaños, es capaz de tragar a cualquier lector deseoso de escudriñar este material que, desgraciadamente, ha de considerar como la infraestructura de casi una década de política exterior e interior de los Estados Unidos.

A causa de las extravagantes dimensiones a que llegó la insinceridad política en los más altos niveles de Gobierno y a causa también de la concomitante actitud permitida a la mentira en todos los organismos gubernamentales, militares y civiles —falsificación de las cifras de cadáveres en las misiones de “búsqueda y destrucción”, sesudos informes de las Fuerzas Aéreas tras los bombardeos², informes a Washington acerca de los “progresos” realizados, elaborados “in situ” por subordinados sabedores de que su tarea sería valorada por lo que ellos mismos escribieran³—, siente uno fácilmente la tentación de olvidar el telón de fondo de la Historia pasada que no es exactamente un relato de immaculadas virtudes y ante el que este reciente episodio debe ser contemplado y juzgado.

El sigilo —que diplomáticamente se denomina “discreción”, así como los *arcana imperii*, los misterios del Gobierno— y el engaño, la deliberada falsedad y la pura mentira, utilizados como medios legítimos para el

¹ En palabras de Leslie H. Gelb, que dirigió el equipo: “Resulta, desde luego, predominante la cuestión crucial de la credibilidad del Gobierno.” Véase “Today’s Lessons from the Pentagon Papers” en *Life*, 17 de septiembre de 1971.

² Ralph Stavins, Richard J. Barnett y Marcus G. Raskin, *Washington Plans an Aggressive War*, New York, 1971, pp. 185-187.

³ Daniel Ellsberg, “The Quagmire Myth and the Stalemate Machine”, en *Public Policy*, primavera de 1971, pp. 262-263. Véase también Leslie H. Gelb, “Vietnam: The System Worked”, en *Foreign Policy*, verano de 1971, p. 153.

logro de fines políticos, nos han acompañado desde el comienzo de la Historia conocida. La sinceridad nunca ha figurado entre las virtudes políticas y las mentiras han sido siempre consideradas en los tratos políticos como medios justificables. Cualquiera que reflexione sobre estas cuestiones sólo puede sorprenderse al advertir cuán escasa atención se ha concedido en nuestra tradición de pensamiento filosófico y político a su significado, de una parte por lo que se refiere a la naturaleza de la acción y de otra por lo que atañe a nuestra capacidad para negar en pensamientos y palabras lo que resulte ser el caso. Esta capacidad activa y agresiva se diferencia claramente de nuestra pasiva inclinación a ser presa del error, de la ilusión, de las tergiversaciones de la memoria y de cuanto pueda ser responsable de los fallos de nuestro aparato sensitivo y mental.

Una característica de la acción humana es la de que siempre inicia algo nuevo y esto no significa que siempre pueda comenzar *ab ovo*, crear *ex nihilo*. Para hallar espacio a la acción propia es necesario antes eliminar o destruir algo y hacer que las cosas experimenten un cambio. Semejante cambio resultaría imposible si no pudiésemos eliminarnos mentalmente de donde nos hallamos físicamente e *imaginar* que las cosas pueden ser también diferentes de lo que en realidad son. En otras palabras, la deliberada negación de la verdad fáctica —la capacidad de mentir— y la capacidad de cambiar los hechos —la capacidad de actuar— se hallan interconectadas. Deben su existencia a la misma fuente: la imaginación. En modo alguno cabe considerar como algo obvio el que podamos *decir*: “El sol brilla”, cuando en realidad está lloviendo (consecuencia de ciertas lesiones cerebrales es la pérdida de esta capacidad); más bien indica que, aunque nos hallamos bien preparados, sensitiva e intelectualmente, en el mundo, no estamos encajados o acoplados en él como una de sus partes inalienables. Somos *libres* de cambiar el mundo y de comenzar algo nuevo en él. Sin la libertad mental para negar o afirmar la existencia, para decir “sí” o “no” —no simplemente a declaraciones o propuestas para expresar acuerdo o desacuerdo, sino a las cosas tal como son, más allá del acuerdo o del desacuerdo, a nuestros órganos de percepción y cognición— no sería posible acción alguna; y la acción es, desde luego, la verdadera materia prima de la política⁴.

Por consiguiente, cuando hablamos de la mentira, y especialmente de la mentira de los hombres que actúan, hemos de recordar que la mentira no se desliza en la política por algún accidente de la iniquidad humana. Sólo por esta razón no es probable que la haga desaparecer la afrenta moral. La

⁴ Para más consideraciones generales sobre la relación entre verdad y política véase mi trabajo “Truth and Politics”, en *Between Past and Future*, segunda edición, New York, 1968.

falsedad deliberada atañe a los hechos *contingentes*, esto es, a las cuestiones que no poseen una verdad inherente en sí mismas ni necesitan poseerla. Las verdades fácticas nunca son obligatoriamente ciertas. El historiador sabe cuán vulnerable es el completo entramado de los hechos en los que transcurre nuestra vida diaria; ese entramado siempre corre el peligro de ser taladrado por mentiras individuales o hecho trizas por la falsedad organizada de grupos, naciones o clases, o negado y tergiversado, cuidadosamente oculto tras infinidad de mentiras o simplemente dejado caer en el olvido. Los hechos precisan de un testimonio para ser recordados y de testigos fiables que los prueben para encontrar un lugar seguro en el terreno de los asuntos humanos. De aquí se sigue que ninguna declaración táctica pueda situarse más allá de toda duda —tan segura y protegida contra los ataques, como, por ejemplo, la afirmación de que dos y dos son cuatro—.

Es esta fragilidad humana la que hace al engaño tan fácil hasta cierto punto y tan tentador. Nunca llega a entrar en conflicto con la razón porque las cosas podrían haber sido como el mentiroso asegura que son. Las mentiras resultan a veces mucho más plausibles, mucho más atractivas a la razón, que la realidad, dado que el que miente tiene la gran ventaja de conocer de antemano lo que su audiencia desea o espera oír. Ha preparado su relato para el consumo público con el cuidado de hacerlo verosímil mientras que la realidad tiene la desconcertante costumbre de enfrentarnos con lo inesperado, con aquello para lo que no estamos preparados.

En circunstancias normales, el que miente es derrotado por la realidad, para la que no existe sucedáneo, por amplio que sea el tejido de falsedades que un experto mentiroso pueda ofrecer jamás resultará suficientemente grande aunque recurra a la ayuda de los computadores para ocultar la inmensidad de lo fáctico. El mentiroso, que puede salir adelante con cualquier número de mentiras individualizadas, hallará imposible imponer la mentira como principio. Ésta es una de las lecciones que cabe extraer de los experimentos totalitarios y de la aterradora confianza que los líderes totalitarios sienten en el poder de la mentira, en su habilidad, por ejemplo, para reescribir la Historia una y otra vez con objeto de adaptar el pasado a la “línea política” del momento presente o para eliminar datos que no encajan en su ideología. Así, en una economía socialista, negarán la existencia del paro, haciendo del parado alguien que carece de existencia real.

Los resultados de tales experiencias, cuando las emprenden quienes poseen medios de violencia, son terribles, pero el engaño perdurable no figura entre tales logros. Siempre se llega a un punto más allá del cual la mentira se torna contraproducente. Este punto se alcanza cuando la audiencia a la que se dirigen las mentiras se ve forzada, para poder sobrevivir, a

rechazar en su totalidad la línea divisoria entre la verdad y la mentira. No importa lo que sea verdadero o falso si la vida de cada uno depende de que actúe como si lo creyera verdadero. La verdad en la que puede confiarse desaparece enteramente de la vida pública y con ella el principal factor estabilizador en los siempre cambiantes asuntos humanos.

A los muchos tipos del arte de la mentira desarrollados en el pasado debemos añadir dos recientes variedades. Existe, *en primer lugar*, la mentira aparentemente inocua de los especialistas de relaciones públicas al servicio del Gobierno, que aprendieron su oficio en la inventiva publicitaria de Madison Avenue. Las relaciones públicas son una variedad de la publicidad; tienen por ello su origen en la sociedad de consumo con su desordenado apetito de bienes distribuidos a través de la economía de mercado. El inconveniente de la mentalidad del especialista de relaciones públicas es que él opera solamente con opiniones y “buena voluntad”, con la disposición a comprar, esto es, con intangibles cuya realidad concreta es mínima. Esto significa que, por lo que se refiere a su inventiva, puede llegar a considerar que no existe más límite que el cielo, puesto que carece del poder del político para actuar, para “crear” hechos y, por consiguiente, de esa sencilla realidad cotidiana que fija límites al poder y ata a tierra las fuerzas de la imaginación.

La única limitación del especialista de relaciones públicas sobreviene cuando advierte que la misma gente que quizá pueda ser “manipulada” para adquirir una determinada clase de jabón, no puede ser manipulada —aunque desde luego pueda forzársela por el terror— para “adquirir” opiniones y puntos de vista políticos.

Por esto la premisa psicológica de la manejabilidad humana se ha convertido en uno de los principales artículos vendidos en el mercado de la opinión común y culta. Mas tales doctrinas no modifican la forma en que la gente crea sus opiniones ni le impiden actuar conforme a sus propios criterios. El único método, fuera del sistema del terror, para tener una influencia real sobre su conducta sigue siendo el antiguo de la zanahoria al extremo de una pértiga. No es sorprendente que la reciente generación de intelectuales que creció en la insana atmósfera de una creciente publicidad y a la que se enseñó que la mitad de la política es “fabricación de imágenes” y la otra mitad el arte de hacer creer a la gente en las apariencias, retroceda casi automáticamente a los viejos trucos de la zanahoria y la pértiga en cuanto la situación se torne demasiado seria para la “teoría”. Para ellos, la peor decepción de la aventura del Vietnam debe haber sido el descubrimiento de que hay gente con la que no resultan eficaces los métodos de la zanahoria y la pértiga.

(Resulta curioso que la única persona que puede ser víctima ideal de una completa manipulación, sea el Presidente de los Estados Unidos. Por obra de la inmensidad de su tarea, debe rodearse de consejeros, los “Gerentes de la Seguridad Nacional”, como han sido recientemente denominados por Richard J. Barnet, quienes “ejercen fundamentalmente su poder, filtrando la información que llega hasta el Presidente y proporcionándole una interpretación del mundo exterior”⁵. Se siente la tentación de decir que el Presidente, supuestamente el hombre más poderoso del país más poderoso, es la única persona de la nación cuya gama de decisiones puede estar predeterminada. Naturalmente esto sólo puede suceder si la rama del Ejecutivo ha cortado todos sus contactos con los poderes legislativos del Congreso en nuestro sistema de Gobierno, es la consecuencia lógica si el Senado ha sido privado o se muestra escasamente inclinado a hacer uso de sus poderes para participar y aconsejar en la gestión de la política exterior. Una de las funciones del Senado, tal como sabemos, es la de proteger el proceso de elaboración de decisiones contra las tendencias y los caprichos pasajeros de la sociedad en general —en este caso contra las estridencias de nuestra sociedad de consumo y de los especialistas de relaciones públicas que a ella la inclinan—.)

La *segunda* nueva variedad del arte de mentir, aunque menos frecuente en la vida diaria, desempeña un papel más importante en los Documentos del Pentágono. Resulta especialmente efectiva con hombres de categoría, con aquellos que más probablemente pueden hallarse en los puestos superiores de la Administración Civil. Son éstos, según la afortunada frase de Neil Sheehan, “profesionales de la resolución de problemas”⁶ y han llegado al Gobierno partiendo de las Universidades y de algunos “tanques de pensamiento”, pertrechados algunos con las teorías de los juegos y los análisis de sistemas, preparados, pues, en su propia opinión, para resolver todos los “problemas” de la política exterior. Un significativo número de autores del estudio de McNamara pertenecen a este grupo integrado por dieciocho jefes militares y dieciocho civiles extraídos de los “tanques de pensamiento”, las Universidades y los organismos gubernamentales. No eran ciertamente “una bandada de palomas” —sólo unos pocos “criticaban el compromiso de los Estados Unidos” en Vietnam⁷— y, sin

⁵ En Stavins, Barnet, Raskin, *op. cit.*, p. 199.

⁶ *The Pentagon Papers*, tal como fueron publicados por *The New York Times*, Nueva York, 1971, p. xiv. Mi ensayo fue preparado antes de la aparición de las ediciones publicadas por la Government Printing Office y Beacon Press, y desde luego se basa exclusivamente en la edición de Bantam.

⁷ Leslie H. Gelb, *op. cit.*, en *Life*.

embargo, es a ellos a quienes debemos este sincero, aunque desde luego incompleto relato de lo que sucedió en el interior de la maquinaria gubernamental.

Los “solucionadores de problemas” han sido caracterizados como hombres de gran autoconfianza que “rara vez dudan de su capacidad para triunfar” y trabajaron junto con los miembros de la clase militar de quienes “la Historia señala que son hombres acostumbrados a ganar”⁸. No deberíamos olvidar que debemos al esfuerzo de los “solucionadores de problemas” en su imparcial autoexamen, raro entre tales personas, el hecho de que los intentos de los actores por ocultar su papel tras una pantalla de secreto autoprotector (al menos hasta haber completado sus Memorias, el más engañoso género de literatura de nuestro siglo) se hayan visto frustrados. La integridad básica de quienes escribieron el informe está más allá de toda duda. Recibieron del Secretario McNamara el encargo de redactar un informe “enciclopédico y objetivo” y de “dejar que las fichas cayeran en donde fuera”⁹.

Pero estas cualidades morales que merecen admiración no les impidieron evidentemente participar durante muchos años en un juego de engaños y falsedades. Confiados en “su puesto, en su educación y en su obra”¹⁰ mintieron, quizá por culpa de un errado patriotismo, pero lo cierto es que mintieron, no tanto por su país —desde luego no por la supervivencia de su país que jamás estuvo en entredicho— como por la “imagen” de su país. A pesar de su indudable inteligencia, manifestada en muchos “memorándums” redactados por sus plumas, creyeron también que la política no era más que una variedad de las relaciones públicas y aceptaron esta creencia con todas las curiosas premisas psicológicas subyacentes.

Sin embargo, diferían obviamente de los habituales fabricantes de imágenes. La diferencia descansa en el hecho de que eran “solucionadores de problemas”. No sólo eran inteligentes, sino que se enorgullecían de ser “racionales” y, hasta un grado bastante aterrador, llegaron a estar por encima del “sentimentalismo” y enamorados de la “teoría” del mundo del puro esfuerzo mental. Ansiaban hallar fórmulas, preferiblemente expresadas en lenguaje pseudomatemático, que unificaran los fenómenos más dispares con los que les enfrentaba la realidad; esto es, se mostraban dispuestos a descubrir “leyes” mediante las cuales pudieran explicar y predecir los hechos políticos e históricos como si fueran necesarios y, por consiguiente, tan fiables como los físicos creyeron antaño que eran los fenómenos naturales.

⁸ *The Pentagon Papers*, p. xiv.

⁹ Leslie H. Gelb, en *Life*.

¹⁰ *The Pentagon Papers*, p. xiv.

Pero, a diferencia del científico de la Naturaleza que aborda materias que, cualesquiera que sea su origen, no están hechas por el hombre ni ordenadas por el hombre y que pueden, por tanto, ser observadas, comprendidas y eventualmente modificadas, sólo a través de la más meticulosa lealtad a la realidad dada y fáctica, el historiador como el político, aborda problemas humanos que deben su existencia a la capacidad del hombre para la acción y esto atañe a la relativa libertad del hombre respecto de las cosas tal como son. Los hombres que actúan en la medida en que se sienten dueños de su propio futuro, sentirán siempre la tentación de adueñarse del pasado. Si experimentan el apetito por la acción y están a la vez enamorados de las teorías, difícilmente poseerán además la paciencia del científico de la Naturaleza para esperar hasta que las teorías y explicaciones hipotéticas sean comprobadas o negadas por los hechos. En vez de eso, experimentarán la tentación de encajar su realidad —que, al fin y al cabo, ha sido hecha por el hombre y, por consiguiente, podría haber sido de otra manera— en su teoría, desprendiéndose así de su desconcertante *contingencia*.

La aversión de la razón a la contingencia es muy fuerte; fue Hegel, el padre de los grandiosos esquemas históricos, quien sostuvo que “la contemplación filosófica no tiene otro propósito que el de eliminar lo accidental”¹¹. Desde luego, gran parte del moderno arsenal de la teoría política — las teorías de los juegos y los análisis de sistemas, los guiones escritos para audiencias “imaginadas” y la cuidadosa enumeración de las consabidas tres opciones, A, B, y C, en donde A y C representan los extremos opuestos y B la solución “lógica” del término medio para el problema— tienen su fuente en esta aversión profundamente arraigada. La falacia de semejante pensamiento comienza cuando se fuerza la elección entre dilemas mutuamente excluyentes; la realidad nunca se nos presenta con nada tan claro como las premisas para unas conclusiones lógicas. El tipo de pensamiento que presenta a A y C como indeseables y que, por consiguiente, acepta a B, difícilmente sirve para otro fin que el de desviar la mente y cerrar el juicio ante la multitud de posibilidades reales. Lo que estos “solucionadores de problemas” tienen en común con los vulgares mentirosos es su intención de desembarrassarse de los hechos y la confianza de lograrlo gracias a la inherente contingencia de tales hechos.

La verdad de la cuestión es que esto jamás puede lograrse mediante ninguna teoría o manipulación de la opinión, como si fuera posible eliminar del mundo un hecho sólo con que gente suficiente creyera en su inexistencia. Sólo es posible gracias a una destrucción radical —como en el caso del

¹¹ *Die Philosophische Weltgeschichte. Entwurf von 1830: “Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht als das Zufällige zu enternen.”*

asesino que “afirma” que Mrs. Smith ha muerto y entonces la mata—. En el terreno político semejante destrucción tendría que ser total. Es innecesario decir que jamás ha existido a ningún nivel de Gobierno, tal voluntad de destrucción total, a pesar del terrible número de crímenes de guerra cometidos en el curso de la contienda de Vietnam. Pero incluso cuando esta voluntad ha existido, como en los casos de Hitler y de Stalin, el poder para realizarla tendría que haber alcanzado a la omnipotencia. Para eliminar el papel que Trotsky desempeñó en la Revolución rusa no bastaba matarle y borrar su nombre de todos los archivos rusos si no se podía matar a todos sus contemporáneos y extender ese poder a todas las bibliotecas y a todos los archivos de todos los países de la Tierra.

II

Más que sus errores de cálculo, son notas esenciales de los Documentos del Pentágono su encubrimiento, su falsedad y su condición de mentira deliberada. La confusión que se comete cuando se concede más importancia a los primeros es debida probablemente al hecho extraño de que las decisiones erróneas y las declaraciones insinceras se hallaban en contradicción consistente con los precisos documentos de los servicios de información, al menos tal como éstos aparecen en la edición de Bantam. El punto crucial no es simplemente que esa política de mentiras casi nunca estuviera orientada hacia el enemigo (los documentos no revelan ningún secreto militar protegido por la Ley de Espionaje), sino que se hallaba destinada principal, si no exclusivamente, al consumo doméstico, a la propaganda en el interior del país y especialmente formuladas con la finalidad de engañar al Congreso. El incidente del golfo de Tonkín, del que el enemigo conocía todos los hechos mientras que la Comisión senatorial de Asuntos Exteriores los ignoraba, es un ejemplo relevante en este caso.

Más interesante aún es que casi todas las decisiones de esta desastrosa empresa fueran adoptadas con completo conocimiento del hecho de que probablemente no podrían ser llevadas a la práctica. Por eso tuvieron que ser constantemente modificados los objetivos. Al principio existían unos fines abiertamente declarados: “lograr que el pueblo de Vietnam del Sur pueda determinar su futuro” o “ayudar al país a ganar su combate contra la ... conspiración comunista” o contener a China y evitar el efecto de la teoría de las fichas de dominó o la protección de la reputación de Norteamérica como “fiadora de la contrasubversión”¹². A estos objetivos añadió

¹² *Documentos del Pentágono*, p. 190.

Dean Rusk posteriormente el de impedir el estallido de la tercera guerra mundial, aunque este propósito parece no hallarse en los Documentos del Pentágono o no haber desempeñado un papel en la relación de los hechos tal como nosotros los conocemos. La misma flexibilidad determina consideraciones tácticas: Vietnam del Norte es bombardeado para impedir “un colapso de la moral nacional”¹³ en el Sur y, particularmente, el derrumbamiento del Gobierno de Saigón. Pero cuando llegó el momento de comenzar los ataques el Gobierno ya se había derrumbado, “en Saigón reinaba un pandemio”, y los bombardeos tuvieron que ser aplazados y buscado un nuevo objetivo¹⁴. Ahora el propósito era obligar a “Hanoi a detener al Vietcong y al Pathet Lao”, finalidad que ni siquiera esperaba lograr la Junta de Jefes de Estado Mayor. Tal como afirmaron éstos, “sería ocioso deducir que estos esfuerzos tengan un efecto decisivo”¹⁵.

A partir de 1965 la noción de una victoria clara se desvaneció en el panorama y surgió un nuevo objetivo: “convencer al enemigo de que *él* no podría ganar” (el subrayado es de la autora). Y como el enemigo no se dejó convencer apareció una nueva finalidad: “evitar una derrota humillante” —como si la característica distintiva de una derrota en una guerra fuese la simple humillación—. Lo que los Documentos del Pentágono denotan es el obsesionante miedo al impacto de la derrota, no sobre el bienestar de la nación, sino “en la *reputación* de los Estados Unidos y de su Presidente” (el subrayado es de la autora). De la misma manera, poco tiempo antes, durante las discusiones en torno a la conveniencia de utilizar contra Vietnam del Norte tropas terrestres, el argumento dominante no fue el temor a la derrota en sí mismo ni la preocupación por la suerte de las tropas en el caso de una retirada sino: “Una vez que estén allí las tropas norteamericanas será difícil retirarlas ... sin *admitir* la derrota” (el subrayado es de la autora)¹⁶. Existía, finalmente, el objetivo “político” de “mostrar al mundo hasta qué punto los Estados Unidos ayudan a un amigo” y “hacen honor a sus compromisos”¹⁷.

Todos estos objetivos coexistieron de una forma confusa; a ninguno le fue permitido anular a sus predecesores. Cada uno se dirigía a una “audiencia” diferente y para cada uno había de elaborarse un “guión” diferente. La tantas veces citada relación de los objetivos norteamericanos en 1965, formulada por John T. McNaughton: “70%. Evitar una derrota humillante (para nuestra reputación como fiadores). 20%. Mantener al territorio de Viet-

¹³ *Ibidem*, p. 312.

¹⁴ *Ibidem*, p. 392.

¹⁵ *Ibidem*, p. 240.

¹⁶ *Ibidem*, p. 437.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 434-436.

nam del Sur y las zonas adyacentes libres de los chinos. 10%. Permitir que el pueblo de Vietnam del Sur disfrutara de un estilo de vida mejor y más libre”¹⁸, resulta refrescante por su honradez, pero fue probablemente redactada para llevar algo de orden y de claridad a las discusiones en torno a la conturbadora cuestión de por qué estábamos realizando una guerra en Vietnam. En el borrador de un “memorándum” anterior (1964), McNaughton había mostrado, quizá inconscientemente, cuán escasa era su fe, incluso en aquella primera fase de la sangrienta confrontación, en la posibilidad de lograr alguno de los objetivos sustanciales: “Si Vietnam del Sur se desintegrara completamente a nuestro lado, deberíamos tratar de mantenerlo unido el tiempo suficiente para poder evacuar a nuestras fuerzas y *convencer al mundo* para que aceptara la singularidad (y la imposibilidad congénita) del caso sudvietnamita” (el subrayado es de la autora)¹⁹.

“Convencer al mundo”; “demostrar que los Estados Unidos eran un ‘buen doctor’ y que estaban deseosos de cumplir sus promesas, mostrarse duros, arriesgarse, ensangrentarse e inferir severos ataques al enemigo”²⁰; emplear a una “nación pequeña y retrasada”, desprovista de cualquier importancia estratégica “como *test* de la capacidad de los Estados Unidos para ayudar a una nación que se enfrentaba contra una ‘guerra de liberación’ comunista” (el subrayado es de la autora)²¹; mantener intacta una imagen de omnipotencia, “nuestra posición de primacía mundial”²²; demostrar “la voluntad y la capacidad de los Estados Unidos para imponer su estilo en los asuntos del mundo”²³; exhibir “el crédito de nuestras promesas a amigos y aliados”²⁴; en suma, “*comportarse como*” (el subrayado es de la autora) “la mayor potencia del mundo” por la exclusiva razón de convencer al mundo de este “simple hecho” (en palabras de Walt Rostov)²⁵ —fue el único objetivo permanente que, tras el comienzo de la Administración de Johnson, relegó a un segundo plano a los restantes objetivos y teorías, tanto la de las fichas del dominó y la de la estrategia anticomunista de las fases iniciales del período de la guerra fría como la de la estrategia de la contrasubversión a la que tan inclinada se mostró la Administración de Kennedy—.

Este último objetivo no representaba poder ni beneficio. Ni tampoco podía influir sobre el mundo para servir unos intereses particulares y tangi-

¹⁸ *Ibidem*, p. 432.

¹⁹ *Ibidem*, p. 368.

²⁰ *Ibidem*, p. 255.

²¹ *Ibidem*, p. 278.

²² *Ibidem*, p. 600.

²³ *Ibidem*, p. 255.

²⁴ *Ibidem*, p. 600.

²⁵ *Ibidem*, p. 256.

bles, en cuyo beneficio se precisara y se persiguiera manifiestamente una imagen de la “mayor potencia del mundo”. El objetivo era ahora la imagen misma, tal como se advierte en las expresiones de los “solucionadores de problemas”, con sus “guiones” y “audiencias”, tomados del mundo del espectáculo. Al servicio de este último objetivo las políticas se trocaron en recursos intercambiables a corto plazo, hasta que, finalmente, cuando todas las señales anunciaban la derrota en una guerra de desgaste, el objetivo ya no fue el de evitar una derrota humillante sino el de hallar los medios para evitar admitirlo y para “salvar la cara”.

La elaboración de imágenes como política global —no la conquista del mundo sino tan sólo la victoria en la batalla “por ganar las mentes del pueblo”— es evidentemente algo nuevo en el gran arsenal de humanas locuras que registra la Historia. No fue emprendida por una nación de tercera categoría, siempre dispuesta a la jactancia en busca de compensaciones a la realidad ni por una de las antiguas potencias coloniales que perdieron su posición como resultado de la segunda guerra mundial y que podían haber sentido la tentación, como la sintió De Gaulle, de alardear de una vuelta a la preeminencia, sino por la “potencia dominante” al final de la guerra. Puede que sea natural que quienes ocupan cargos electivos, que deben tanto o *creen* deber tanto a quienes dirigieron sus campañas electorales, piensen que la manipulación es quien rige las mentes del pueblo y, por consiguiente, quien rige verdaderamente al mundo. (El rumor, recientemente divulgado en la sección “Notes and Comments” de *The New Yorker*, según el cual “la Administración de Nixon-Agnew planeaba una campaña organizada y dirigida por Herb Klein, su Jefe de Comunicaciones, para destruir el ‘crédito’ de la prensa antes de las elecciones presidenciales de 1972” se halla perfectamente alineado con esta mentalidad de relaciones públicas²⁶.)

Lo que sorprende es el fervor de esos grupos de “intelectuales” que ofrecieron su entusiástica ayuda en esta imaginaria empresa, quizá porque se sintieron fascinados por la magnitud de los ejercicios mentales que parecía exigir. Una vez más puede ser sólo natural para los “solucionadores de problemas” no percatarse de las incalculables miserias que sus “soluciones” —programas de pacificación y traslado de poblaciones, defoliación, napalm y explosivos del tipo “antipersonal”— reservaban para un “amigo” que necesitaba ser “salvado” y para un “enemigo” que, hasta que no le atacamos, careció de la voluntad y del poder de serlo. Pero dado que a ellos les importan las mentes del pueblo sigue siendo sorprendente que ninguno advirtiera que el “mundo” podía sentirse aterrado cuando se mostrara “hasta qué punto llegaban los Estados Unidos para hacer honor a su amistad y a

²⁶ *The New Yorker*, lo de julio de 1971.

los compromisos contraídos”²⁷. Ni la realidad ni el sentido común penetraron en las mentes de los “solucionadores de problemas”²⁸, quienes, infatigablemente, prepararon sus guiones para “relevantes audiencias” con objeto de modificar sus opiniones— “los comunistas (que deben sentir fuertes presiones), los sudvietnamitas (cuya moral debe sentirse reforzada), nuestros aliados (que deben confiar en nuestra capacidad para cumplir los compromisos) y el público norteamericano (que debe respaldar el riesgo que corren las vidas y el prestigio de los Estados Unidos)”²⁹—.

Sabemos hoy hasta qué punto fueron mal juzgadas esas audiencias. Según Richard J. Barnet, en su excelente contribución al libro *Washington Plans an Aggressive War*, “la guerra se tornó un desastre porque los responsables de la seguridad nacional se equivocaron respecto de cada audiencia”³⁰. Pero el mayor y desde luego el básico error de juicio consistió en recurrir a audiencias respecto de la guerra para decidir cuestiones militares desde una perspectiva política y de relaciones públicas (donde por “política” se entiende la perspectiva de la próxima elección presidencial y por “relaciones públicas” la imagen de los Estados Unidos ante el mundo) y pensar no en los riesgos reales sino en las “técnicas para minimizar el impacto de los malos resultados”. Entre estas técnicas se recomendó la creación de “‘ofensivas’ de diversión en alguna otra parte del mundo” junto con el lanzamiento de un “programa contra la pobreza en las zonas subdesarrolladas”³¹. Ni por un momento se le ocurrió a McNaughton, autor de este “memorándum” y, sin duda, un hombre extraordinariamente inteligente, que sus “diversiones” a diferencia de las del espectáculo, habrían tenido graves consecuencias totalmente imprevisibles. Habrían alterado el mundo en el que se movían y realizaban su guerra los Estados Unidos.

Es este distanciamiento de la realidad lo que obsesionará al lector de los Documentos del Pentágono que tenga la paciencia de llegar hasta su final. Barnet, en el trabajo ya mencionado, dice al respecto: “El modelo burocrático había desplazado completamente a la realidad: se ignoraron los hechos inquebrantables e inflexibles por cuyo conocimiento se había pagado tanto a tantos inteligentes analistas”³². No tengo la seguridad de que basten para explicar la situación las calamidades de la burocracia, aunque éstas ciertamente facilitaron el enmascaramiento de la realidad. En cualquier caso la relación, o más bien la ausencia de relación, entre hechos y decisio-

²⁷ *Documentos del Pentágono*, p. 436.

²⁸ En palabras de Leslie H. Gelb: “La comunidad de la política exterior se ha convertido en una ‘casa sin ventanas’”, *Life*, *op. cit.*

²⁹ *Documentos del Pentágono*, p. 438.

³⁰ En Stavin, Barnet, Raskin, *op. cit.*, p. 209.

³¹ *Documentos del Pentágono*, p. 438.

³² En Stavin, Barnet, Raskin, *op. cit.*, p. 24.

nes, entre los servicios de información y los servicios civiles y militares es quizá el más trascendental secreto y ciertamente el mejor guardado de los que revelaron los Documentos del Pentágono.

Sería muy interesante conocer lo que permitió a los servicios de información permanecer tan próximos a la realidad en esta “atmósfera de Alicia en el País de las Maravillas” que los Documentos atribuyen a las extrañas operaciones del Gobierno de Saigón, pero que ahora parece corresponder más exactamente al mundo irreal en el que se formulaban los objetivos políticos y las decisiones militares. Porque, desde el principio, el papel de tales servicios en el Sudeste asiático distaba de ser prometedor. En el comienzo de los *Documentos del Pentágono* hallamos transcrita la decisión de embarcarse en una “encubierta actividad bélica” adoptada durante los primeros años de la Administración de Eisenhower, cuando el Ejecutivo aun creía que era necesaria la autoridad del Congreso para iniciar una guerra. Eisenhower era lo suficientemente anticuado como para creer en la Constitución. Se reunió con los dirigentes del Congreso y se mostró contrario a una intervención abierta porque fue informado de que el Congreso no apoyaría semejante decisión³³. Cuando más tarde, durante la Administración de Kennedy se discutió la posibilidad de “abierta actividad bélica”, esto es, del envío de “tropas de combate”, “nunca se suscitó seriamente la cuestión de la autoridad del Congreso en relación con actos de abierta guerra contra una nación soberana”³⁴. Incluso cuando, bajo Johnson, algunos Gobiernos extranjeros fueron enteramente informados de nuestros planes de bombardear Vietnam del Norte, parece que, por el contrario, los dirigentes del Congreso nunca fueron informados ni consultados³⁵.

Durante la Administración de Eisenhower se constituyó en Saigón la Misión Militar que mandaba el Coronel Edward Landsdale para, según se dijo, “acometer operaciones paramilitares ... y realizar una actividad bélica político-psicológica”³⁶. Esto significaba en la práctica imprimir pasquines que difundían mentiras falsamente atribuidas al otro bando, arrojar “contaminantes en los motores” de la Compañía de autobuses de Hanoi antes que los franceses abandonaran el Norte, organizar “clases de inglés ... para las queridas de importantes personajes” y contratar un equipo de astrólogos vietnamitas³⁷. Esta ridícula fase se prolongó durante los primeros años de la década de los sesenta hasta que se impusieron los militares. Tras la Administración de Kennedy se esfumó la doctrina de la contrasubversión, quizá

³³ *Documentos del Pentágono*, pp. 5 y 11.

³⁴ *Ibidem*, p. 268.

³⁵ *Ibidem*, pp. 334-335.

³⁶ *Ibidem*, p. 16.

³⁷ *Ibidem*, p. 15.

porque, durante el derrocamiento del Presidente Ngo Dinh Diem se supo que las Fuerzas Especiales Vietnamitas financiadas por la C. I. A. “se habían convertido en realidad en el Ejército particular de Mr. Nhu”, hermano y consejero político de Diem³⁸.

Las ramas investigadoras de los servicios de información fueron mantenidas al margen de las operaciones secretas en el campo de batalla, lo que significó que sólo eran responsables de obtener informaciones y no de crear por sí mismas las noticias. No necesitaban exhibir resultados positivos ni se hallaban sometidas a la presión de Washington para facilitar buenas noticias con las que alimentar a la máquina de relaciones públicas o para inventar cuentos de hadas acerca de “continuos progresos y adelantos virtualmente milagrosos un año tras otro”³⁹. Eran relativamente independientes y el resultado fue que dijeron la verdad un año tras otro. En tales servicios de información, al parecer, los hombres no decían “a sus superiores lo que creían que éstos querían oír”, “[no] eran los que proporcionaban los datos quienes formulaban las estimaciones” y ningún superior dijo a sus agentes lo que replicó el jefe de una División americana a uno de sus consejeros de distrito que insistía en señalar la persistente presencia en su zona de núcleos del Vietcong: “Hijo, tú eres quien redacta nuestro cuaderno de notas de lo que hacemos en este país. ¿Por qué nos fallas?”⁴⁰.

Parece también que quienes eran responsables de las estimaciones de los servicios de información estaban muy alejados de los “solucionadores de problemas”, del desdén de éstos por la realidad y del carácter accidental de todos los hechos. El precio que pagaron por la ventaja de su objetividad fue el que sus informes no tuvieran influencia alguna en las decisiones y propuestas del Consejo Nacional de Seguridad.

Después de 1963 el único rastro discernible del período de la guerra secreta es la infame “estrategia de provocación”, es decir, de un completo programa de “intentos deliberados de provocar a la R. D. V. [República Democrática del Vietnam (del Norte)] para que ésta emprendiera acciones a las que pudiera replicarse entonces con una sistemática campaña aérea de los Estados Unidos”⁴¹. Estas tácticas no pueden ser consideradas astucias de guerra. Son típicas de la policía secreta y llegaron a ser tan notorias como contraproducentes en los últimos días de la Rusia zarista, cuando los agentes de la Ojrana, al organizar asesinatos espectaculares, “servían, pese a ellos mismos, las ideas de aquellos a quienes denunciaban”⁴².

³⁸ *Ibidem*, p. 166.

³⁹ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁰ Gelb en *Foreign Policy*, *op. cit.*

⁴¹ *Documentos del Pentágono*, p. 313.

⁴² Maurice Laporte, *L'histoire de l'Okhrana*, París, 1935, p. 25.

II.3. AMOR, AMISTAD Y MODELOS

Dedicatoria a Karl Jaspers (1947)

Querido y respetado señor:

Gracias por permitir que le dedicara este libro y le dijera lo que tengo que decir con motivo de la aparición del mismo en Alemania.

A un judío no le resulta fácil publicar hoy en Alemania, por mucho que sea un judío de habla alemana. La verdad es que, viendo lo que ha pasado, la tentación de poder escribir otra vez en la lengua propia no compensa, aunque éste sea el único regreso del exilio que uno nunca consigue desterrar del todo de sus sueños. Pero nosotros, judíos, no somos —o ya no— exiliados y difícilmente tenemos derecho a tales sueños. Si bien nuestra expulsión se encuadra y entiende en el marco de la historia alemana o europea, el hecho mismo de la expulsión no hace sino remitirnos a nuestra propia historia, en la que no representa un hecho único o singular, sino algo bien conocido y reiterado.

Sin embargo, resulta que al final esto también es una ilusión, pues los últimos años nos han traído cosas cuya repetición no podríamos documentar en nuestra historia. Nunca antes nos habíamos enfrentado a un intento decidido de exterminio ni, por supuesto, contado seriamente con una posibilidad tal. Comparadas con la aniquilación de una tercera parte del pueblo judío existente en el mundo y de casi tres cuartas partes de los judíos europeos, las catástrofes profetizadas por los sionistas anteriores a Hitler parecen tormentas en un vaso de agua.

Hacer que una publicación como la de este libro se entienda mejor o con más facilidad no es conveniente en absoluto. Para mí está claro que será difícil que la mayoría, tanto del pueblo alemán como del judío, considere otra cosa que un canalla o un insensato a un judío que, en Alemania, quiera hablar de esta manera a los alemanes o, como es mi caso, a los europeos. Lo que digo aún no tiene nada que ver con la cuestión de la culpa o la responsabilidad. Hablo simplemente de los hechos tal como se me presentan, porque uno nunca puede alejarse de ellos sin saber qué hace y por qué lo hace.

Ninguno de los artículos siguientes está escrito —espero— sin ser consciente de los hechos de nuestro tiempo y del destino de los judíos en nuestro siglo, pero en ninguno —creo y espero— me he quedado aquí, en

* Hannah Arendt, *La Tradición Oculta*, traducción de Rosa Sala Carbó (Barcelona: Ediciones Paidós, 2004), pp. 9-13.

ninguno he aceptado que el mundo creado por estos hechos fuera algo necesario e indestructible. Ahora bien, no hubiera podido permitirme juzgar con tal imparcialidad ni distanciarme tan conscientemente de todos los fanatismos —por tentador que pudiera serlo y por espantosa que pudiera resultar la soledad consiguiente en todos los sentidos— sin su filosofía y sin su existencia, que, en los largos años en que las violentas circunstancias nos han mantenido totalmente alejados, me han resultado mucho más nítidas que antes.

Lo que aprendí de usted —y me ha ayudado a lo largo de los años a orientarme en la realidad sin entregarme a ella como antes vendía uno su alma al diablo— es que sólo importa la verdad, y no las formas de ver el mundo; que hay que vivir y pensar en libertad, y no en una “cápsula” (por bien acondicionada que esté); que la necesidad en cualquiera de sus figuras sólo es un fantasma que quiere inducirnos a representar un papel en lugar de intentar ser, de una manera u otra, seres humanos. Personalmente, nunca he olvidado la actitud que adoptaba al escuchar, tan difícil de describir, ni su tolerancia, constantemente presta a la crítica y alejada tanto del escepticismo como del fanatismo (una tolerancia que no es en definitiva sino la constatación de que todos los seres humanos tienen una razón y de que no hay ser humano cuya razón sea infalible).

Hubo veces en que intenté imitarle incluso en su ademán al hablar, pues para mí simbolizaba al hombre de trato directo, al hombre sin segundas intenciones. Por aquel entonces no podía saber lo difícil que sería encontrar seres humanos sin segundas intenciones, ni que vendría un tiempo en el que precisamente lo que tan evidentemente dictaban la razón y una consideración lúcida e iluminadora parecería expresión de un optimismo temerario y perverso. Pues de los hechos, del mundo en que vivimos hoy, forma parte esa desconfianza básica entre los pueblos y los individuos que no ha desaparecido ni podía desaparecer con la desaparición de los nazis porque puede apoyarse y escudarse en el abrumador material suministrado por la experiencia. Así pues, para nosotros, judíos, es casi imposible que cuando se nos acerca un alemán no le esperemos con esta pregunta: ¿qué hiciste en esos doce años que van de 1933 a 1945? Y detrás de esta pregunta hay dos cosas: un malestar torturante por exigir a un ser humano algo tan inhumano como la justificación de su existencia y la recelosa sospecha de estar frente a alguien que o bien prestaba sus servicios en una fábrica de la muerte o bien, cuando se enteraba de alguna monstruosidad del régimen, decía: no se hacen tortillas sin romper huevos. Que, en el primer caso, no hiciera falta ser ningún asesino nato y, en el segundo, ningún cómplice conchabado o ni siquiera un nazi convencido es precisamente lo inquietante y provocador que con tanta facilidad induce a generalizaciones.

Éste es aproximadamente el aspecto que tienen los hechos a que se enfrentan ambos pueblos. Por un lado, la complicidad del conjunto del pueblo alemán, que los nazis tramaron e impulsaron conscientemente; por el otro, el odio ciego, engendrado en las cámaras de gas, de la totalidad del pueblo judío. Un judío será tan incapaz de sustraerse a este odio fanático como un alemán de rehuir la complicidad que le impusieron los nazis; al menos mientras ambos no se decidan a alejarse de la base que forman tales hechos.

La decisión de hacerlo completamente y no preocuparse de las leyes que quieren dictarles cómo actuar es una decisión difícil, fruto de comprender que en el pasado sucedió algo que no es que fuera simplemente malo o injusto o brutal, sino algo que no hubiera tenido que pasar bajo ninguna circunstancia. La cosa fue diferente mientras el dominio nazi se atuvo a ciertos límites y se pudo adoptar, como judío, un comportamiento acorde con las reglas vigentes en unas condiciones de hostilidad entre pueblos habitual y conocida. Entonces aún podía uno atenerse a los hechos sin ser por ello inhumano. Un judío podía defenderse como judío porque se le atacaba como tal. Los conceptos y las filiaciones nacionales aún tenían un sentido, aún eran elementos primordiales de una realidad en la que era posible moverse. En un mundo así, intacto a pesar de la hostilidad, la comunicación posible entre los pueblos y los individuos no se interrumpe sin más y no surge ese odio eterno y mudo que nos posee irresistiblemente cuando nos enfrentamos a las consecuencias de la realidad creada por los nazis.

Ahora bien, la fabricación de cadáveres ya no tiene nada que ver con la hostilidad y no puede comprenderse mediante categorías políticas. En Auschwitz, la solidez de los hechos se ha convertido en un abismo que arrastrará a su interior a quienes intenten poner el pie en él. En este punto la realidad de los políticos realistas, por los que la mayoría de los pueblos se deja fascinar siempre y naturalmente, es una monstruosidad que sólo podría empujarnos a seguir aniquilando (como se fabricaban cadáveres en Auschwitz).

Cuando la solidez de los hechos se ha convertido en un abismo, el espacio al que uno accede al alejarse de él es, por así decir, un espacio vacío en el que no hay naciones y pueblos, sino sólo hombres y mujeres aislados para los que no es relevante lo que piensa la mayoría de los seres humanos o siquiera la mayoría de su propia gente. Puesto que es necesario que estos individuos —que hay hoy en todos los pueblos y naciones de la Tierra— se entiendan entre ellos, es importante que aprendan a no aferrarse obstinadamente a sus respectivos pasados nacionales (pasados que no explican absolutamente nada, pues ni la historia alemana ni la judía explican

Auschwitz); que no olviden que sólo son supervivientes casuales de un diluvio que de una forma u otra puede volver a caer sobre nosotros cualquier día (y que por eso podrían compararse a Noé y su arca); que, finalmente, no cedan a la tentación de la desesperación o del desprecio a la humanidad sino que agradezcan que aún haya relativamente muchos Noé que navegan por los mares del mundo intentando mantener sus respectivas arcas lo más cercanas posible entre sí.

“Vivimos —como usted dijo en Ginebra— como si estuviéramos llamando a puertas aún cerradas. Quizás hasta hoy sólo suceda en total intimidad algo que aún no funda mundo alguno y sólo se da al individuo particular pero que quizá fundará un mundo cuando deje de estar disperso.”

Son esta esperanza y esta voluntad las que me parecen justificar totalmente la publicación en Alemania de este libro. En cualquier caso, en usted (en su existencia y en su filosofía) se perfila el modelo de un comportamiento que permite que los seres humanos hablen entre sí aunque el Diluvio se abata sobre ellos.

Hannah Arendt

Nueva York, mayo de 1947.

El gran mago*¹

Benjamín Disraeli, cuyo principal interés en la vida fue la carrera de lord Beaconsfield, se distinguía por dos cosas: en primer lugar, por la dádiva de los dioses que los modernos llaman banalmente suerte y que en otros períodos reverenciaron como una diosa llamada Fortuna, y en segundo lugar, más íntima y maravillosamente relacionada con la Fortuna de lo que pudiera explicarse, por la grande y despreocupada inocencia de mente y de imaginación que hace imposible clasificar al hombre como advenedizo, aunque nunca pensó seriamente en nada que no fuera su carrera. Su inocencia le hacía advertir cuán estúpido hubiera sido si se hubiese sentido *déclassé* y cuánto más interesante sería para sí mismo y para los demás, cuán más útil para su carrera, acentuar el hecho de que él era un judío “vistiéndose diferentemente, peinando sus cabellos de una manera curiosa y mediante excén-

* Hannah Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana (Madrid: Taurus, 1998; original inglés, 1951), pp. 120-132.

¹ La expresión del título procede de un apunte sobre Disraeli por Sir John Skleton en 1867. Véase *The Life of Benjamin Disraeli, Earl of Beaconsfield*, de W. F. Monypenny y G. E. Buckle, Nueva York, 1929, II, 292-93.

tricas maneras de expresión y lenguaje”². Se preocupó más apasionadamente y más descaradamente que cualquier otro intelectual judío de ser admitido en círculos cada vez más elevados de la sociedad; fue el único entre ellos que descubrió el secreto de preservar la suerte, ese milagro natural del estado de paria, y que supo desde el principio que no había que humillarse para “remontarse desde lo alto hasta lo más alto”.

Jugó el juego de la política como un actor actúa en una representación teatral, pero desempeñó tan bien su papel que fue convencido por su propio artificio. Su vida y su carrera parecen un cuento de hadas, en el que él se mostraba como el príncipe —ofreciendo la flor azul de los románticos, en su caso la flor de la primavera de la Inglaterra imperialista, a su princesa, la reina de Inglaterra—. La empresa colonial británica era el país de las hadas en el que el sol nunca se ponía, y su capital, la misteriosa Delhi asiática, adonde el príncipe deseaba escapar con su princesa, huyendo del nebuloso y prosaico Londres. Todo esto puede parecer absurdo y pueril; pero cuando una esposa escribe a su esposo como lady Beaconsfield le escribió a él: “Sabes que te casaste conmigo por el dinero, y yo sé que si tuvieras que hacerlo de nuevo, te casarías por amor”³, se impone el silencio ante una felicidad que parecía alzarse contra todas las reglas. Aquí topamos con alguien que empezó por vender su alma al diablo, pero el diablo no la quiso, y los dioses le proporcionaron toda la felicidad de esta Tierra.

Disraeli procedía de una familia enteramente asimilada; su padre, un caballero ilustrado, bautizó al hijo porque deseaba que tuviera las oportunidades de los ordinarios mortales. Poseía escasas relaciones con la sociedad judía y nada sabía ni de la religión ni de las costumbres judías. La judeidad, desde el principio, fue un hecho de origen, que él podía embellecer sin las trabas que impone el conocimiento de la realidad. El resultado fue que de alguna manera él contemplaba este hecho muy de la misma forma en que lo hubiera contemplado un gentil. Comprendió con mayor claridad que otros judíos que ser judío podía ser tanto una oportunidad como un obstáculo. Y como, a diferencia de su sencillo y más modesto padre, aspiraba a nada menos que convertirse en un mortal ordinario y a nada más que “distinguirse por encima de todos sus contemporáneos”⁴, comenzó a conformar su

² Morris S. Lazaron, *Seed of Abraham*, Nueva York, 1930, “Benjamin Disraeli”, pp. 260 y ss.

³ Horace B. Samuel, “The Psychology of Disraeli”, en *Modernities*, Londres, 1914f .

⁴ J. A. Froude concluye así su biografía de *Lord Beaconsfield*, 1890: “El objetivo con el que comenzó en la vida era distinguirse por encima de todos sus contemporáneos, y por salvaje que tal ambición debió parecer, le otorgó al final el premio por el que había luchado tan valientemente.”

“tez olivácea y sus ojos negrísimos” hasta con “la poderosa cúpula de su frente —no, desde luego, la de un templo cristiano—, (fue) diferente a cualquier criatura viva que uno pudiera haber conocido”⁵. Sabía instintivamente que todo dependía de la “división entre él y los simples mortales”, de la acentuación de esta afortunada extranjería.

Todo esto evidencia una singular comprensión de la sociedad y de sus normas. Significativamente, fue Disraeli quien dijo: “Lo que es un crimen entre la multitud es sólo un vicio entre los pocos”⁶ —quizá el más profundo atisbo del auténtico principio por el que se inició el lento e insidioso declive de la sociedad del siglo XIX hacia las profundidades de la moralidad del populacho y del hampa—. Como él conocía esta norma, sabía también que los judíos en parte alguna hallarían mejores oportunidades que las que encontrarían en los círculos que pretendían ser exclusivos y discriminar contra ellos; ya que estos círculos de unos pocos consideraban, como la multitud, que la judeidad era un crimen, este “crimen” podía ser transformado en cualquier momento en un “vicio” atractivo. El despliegue de exotismo, extranjería, misterio, magia y poderes ocultos que realizó Disraeli se hallaba correctamente orientado hacia esa disposición de la sociedad. Y fue su virtuosismo en el juego social el que le hizo elegir el partido conservador, conseguir un escaño en el Parlamento, el puesto de primer ministro y, finalmente, aunque no fuera lo menos importante, la duradera admiración de una sociedad y la amistad de una reina.

Una de las razones de su éxito fue la sinceridad de su juego. La impresión que provocaba en sus contemporáneos más imparciales era la de una curiosa mezcla del sentimiento de que estaba representando un papel y de una “absoluta sinceridad y falta de reserva”⁷. Esta conjunción sólo era posible gracias a una genuina inocencia en parte debida a una educación de la que se había excluido toda específica influencia judía⁸. Pero la buena conciencia de Disraeli era también debida al hecho de haber nacido inglés. Inglaterra no conocía ni las masas judías ni la pobreza judía, puesto que había admitido a los judíos siglos después de su expulsión en la Edad Media; los judíos portugueses que se instalaron en Inglaterra en el siglo XVIII eran ricos y cultos. Sólo al final del siglo XIX, cuando los *pogroms* en

⁵ Sir John Skleton, *op. cit.*

⁶ En su novela *Tancred*, 1847.

⁷ Sir John Skleton, *op. cit.*

⁸ El mismo Disraeli señaló: “No crecí entre mi raza y fui instruido con gran prejuicio contra ella”. Por lo que se refiere a su procedencia familiar, véase especialmente “Benjamin Disraeli, Juden und Judentum”, de Joseph Caro, en *Monatsschrift für und Wissenschaft des Judentums*, 1932, año 76.

Rusia iniciaron las modernas emigraciones, penetró en Londres la pobreza judía, y junto con ésta, la diferencia entre las masas judías y sus hermanos acomodados. En la época de Disraeli, la cuestión judía, en su forma continental, resultaba completamente desconocida, porque en Inglaterra sólo vivían judíos gratos al Estado. En otras palabras, los “judíos de excepción” ingleses no eran conscientes de ser excepciones como sus hermanos continentales. Cuando Disraeli despreciaba la “perniciosa doctrina de los tiempos modernos, la igualdad natural de los hombres”⁹, seguía conscientemente los pasos de Burke, que había “preferido los derechos de un inglés a los Derechos del Hombre”, pero ignoraba la situación presente entonces en la que los derechos de unos pocos habían sido reemplazados por los derechos de todos. También se mostraba desconocedor de las auténticas condiciones del pueblo judío, y tan convencido de la “influencia de la raza judía en las comunidades modernas”, que exigió abiertamente que los judíos “recibieran todos los honores y favores de las razas septentrionales y occidentales, que, en las naciones civilizadas y refinadas, corresponden a aquellos que agradan al gusto público y elevan el sentimiento público”¹⁰. Como la influencia política de los judíos en Inglaterra se centraba en torno a la rama inglesa de los Rothschild, se sintió muy orgulloso de la ayuda que los Rothschild prestaron a la derrota de Napoleón, y no vio razón alguna para no ser franco en sus opiniones políticas como judío¹¹. Como judío bautizado, jamás fue, desde luego, portavoz oficial de ninguna comunidad judía, pero es cierto que él era el único judío de su clase y de su siglo que, tanto como supo, trató de representar políticamente al pueblo judío.

Disraeli, que nunca negó que “el hecho fundamental (en él) era el de ser judío”¹², sentía una admiración por todo lo judío a la que sólo igualaba su ignorancia por todo lo judío. La mezcla de orgullo y de ignorancia acerca de estas materias resultaba característica de todos los judíos recientemente asimilados. La gran diferencia es que Disraeli conocía aún un poco menos del pasado y del presente de los judíos y por eso se atrevía a hablar tan abiertamente de lo que otros revelaban en la penumbra semiconsciente de normas de conducta dictadas por el temor y la arrogancia.

El resultado político de la capacidad de Disraeli para medir las posibilidades judías por las aspiraciones políticas de un pueblo normal fue más serio; casi automáticamente dio lugar a todo el grupo de teorías sobre la influencia judía que hallamos habitualmente en las más horrendas formas de

⁹ Lord George Bentinck. *A Political Biography*, Londres, 1852, 496.

¹⁰ *Ibid.*, p. 491.

¹¹ *Ibid.*, p. 497 y 55.

¹² Monypenny y Buckle, *op. cit.*, p. 1507.

antisemitismo. En primer lugar, se consideró a sí mismo el “hombre elegido de la raza elegida”¹³. ¿Qué mejor prueba que su propia carrera? Un judío sin nombre ni riquezas, ayudado tan sólo por unos pocos banqueros judíos, ascendió a la posición del primer hombre de Inglaterra; uno de los parlamentarios menos populares se convirtió en primer ministro y logró una genuina popularidad entre aquellos que durante largo tiempo “le habían considerado como un charlatán y tratado como a un paria”¹⁴. El éxito político nunca le satisfizo. Era más difícil y más importante ser admitido en la sociedad de Londres que conquistar la Cámara de los Comunes, y era ciertamente un triunfo mayor ser elegido miembro del club gastronómico de Grillion —“una selecta camarilla de la que acostumbraban surgir los políticos de ambos partidos, pero de la que son rigurosamente excluidos los socialmente reprobables”¹⁵— que llegar a ministro de su majestad. La máxima cota, deliciosamente inesperada, de todos estos dulces triunfos, fue la sincera amistad de la reina. Si en Inglaterra la monarquía había perdido la mayoría de sus prerrogativas políticas en una Nación-Estado estrictamente controlada y constitucional, había ganado y conservado una indiscutible primacía en la sociedad inglesa. Al medir la grandeza del triunfo de Disraeli tendría que recordarse que lord Robert Cecil, uno de sus eminentes colegas del partido conservador, todavía podía, alrededor de 1850, justificar un ataque especialmente duro declarando que “sencillamente hablaba de lo que cada uno dice de Disraeli en privado y nadie dirá en público”¹⁶. La mayor victoria de Disraeli consistió en que finalmente nadie dijo en privado lo que no le habría halagado y agrado si se hubiera dicho en público. Fue precisamente esta singular ascensión a la genuina popularidad lo que logró Disraeli a través de una política de ver sólo las ventajas y de referirse sólo a los privilegios de haber nacido judío.

Parte de la buena fortuna de Disraeli fue el hecho de que siempre encajara en su tiempo y que, en consecuencia, sus numerosos biógrafos le comprendieron más completamente de lo que suele ser el caso con la mayoría de los grandes hombres. Era la viva encarnación de la ambición, esa poderosa pasión que había desarrollado en un siglo aparentemente no inclinado a hacer distinciones ni diferencias. Carlyle, en cualquier caso, que interpretó toda la historia del mundo según un ideal decimonónico del héroe, se hallaba claramente equivocado cuando se negó a recibir un título de

¹³ Horace S. Samuel, *op. cit.*

¹⁴ Monypenny y Buckle, *op. cit.*, p. 147.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ El artículo de Robert Cecil apareció en el órgano más autorizado del Partido tory, la *Quarterly Review*. Véase, de Monypenny y Buckle, *op. cit.*, pp. 19-22.

manos de Disraeli¹⁷. Ningún otro hombre entre sus contemporáneos se correspondía tan bien con los héroes de Carlyle como Disraeli, con su concepto de la grandeza como tal, desprovisto de todos los logros específicos; ningún otro hombre cumplió tan exactamente lo que el final del siglo XIX exigía del genio encarnado como ese charlatán que se tomó su papel en serio y que desempeñó el gran papel del Gran Hombre con una auténtica ingenuidad y un abrumador despliegue de fantásticos trucos y de un atrayente talento artístico. Los políticos se embelesaron con el charlatán que transformó las aburridas transacciones económicas en sueños de sabor oriental; y cuando la sociedad percibió un aroma de magia negra en las astutas combinaciones de Disraeli, el “Gran Mago” ya había conquistado el corazón de su tiempo.

La ambición de Disraeli por distinguirse de los demás mortales y su anhelo de la sociedad aristocrática eran típicos de la clase media de su época y de su país. No fueron las razones políticas ni los motivos económicos, sino el ímpetu de su ambición social, lo que le hizo afiliarse al partido conservador y seguir una política en la que siempre escogería “la hostilidad hacia los *whigs* y la alianza con los radicales”¹⁸. En ningún país europeo lograron las clases medias suficiente autorrespeto para conformar a su *intelligentsia* con su *status* social, de forma tal que la aristocracia pudo continuar determinando la escala social cuando ya había perdido toda significación política. El desgraciado filisteo alemán descubrió su “personalidad innata” en su desesperada lucha contra la arrogancia de casta, que había surgido del declive de la nobleza y de la necesidad de proteger a los títulos aristocráticos contra el dinero burgués. Las vagas teorías sobre la sangre y el estricto control de los matrimonios son más bien fenómenos recientes en la historia de la aristocracia europea. Disraeli sabía mucho mejor que los filisteos alemanes lo que se necesitaba para cumplir las exigencias de la aristocracia. Todos los intentos de la burguesía por lograr un *status* social no consiguieron convencer a la arrogancia aristocrática, porque tenían en cuenta a los individuos y carecían del elemento más importante de la vanidad de casta, el orgullo del privilegio sin esfuerzo ni mérito individuales, simplemente por virtud del nacimiento. La “personalidad innata” jamás podía negar que su desarrollo exigía una educación y un esfuerzo especial del individuo. Cuando Disraeli “apeló al orgullo de raza para enfrentarlo con el

¹⁷ Esto sucedió en fecha tan tardía como 1874. Se dice que Carlyle llamó a Disraeli “un maldito judío” y “el peor hombre que nunca haya vivido”. Véase, de Caro, *op. cit.*

¹⁸ Lord Salisbury, en un artículo publicado en la *Quarterly Review*, 1869.

orgullo de casta”¹⁹, sabía que el *status* social de los judíos, pese a todo lo que pudiera decirse, al menos dependía exclusivamente del hecho del nacimiento y no de sus logros.

Disraeli llegó incluso a dar un paso más. Sabía que la aristocracia, que año tras año había visto comprar títulos a hombres de clase media adinerada, se hallaba obsesionada por muy serias dudas acerca de su propio valor. Por eso la derrotó en su propio juego, recurriendo a su imaginación más bien vulgar y popular, para señalar temerariamente cómo los ingleses “procedían de una raza advenediza e híbrida, mientras que él mismo descendía de la más pura sangre de Europa”; cómo “la vida de un par inglés” se hallaba “principalmente regulada por leyes árabes y costumbres sirias”; cómo “una judía es la reina de los cielos”, o que “la flor de la raza judía se halla ahora sentada a la diestra del Señor Dios de Sabaoth”²⁰. Y cuando escribió, finalmente, que “ya no existe en realidad una aristocracia en Inglaterra, porque la superioridad del hombre animal es una calidad esencial de aristocracia”²¹, había tocado en realidad el punto más débil de las modernas teorías raciales aristocráticas, que habían de ser más tarde el punto de partida de las opiniones racistas de los burgueses encumbrados.

El judaísmo y la pertenencia al pueblo judío degeneraron en un simple hecho de nacimiento sólo entre la judería asimilada. Originalmente, el judaísmo había significado una religión específica, una nacionalidad específica, la participación en recuerdos específicos y esperanzas específicas, y, al menos entre los judíos privilegiados, significaba el compartir específicas ventajas económicas. La secularización y la asimilación de la *intelligentsia* judía habían alterado la autoconciencia y la autointerpretación de tal forma que nada quedaba de los antiguos recuerdos y esperanzas sino la conciencia de pertenecer a un pueblo elegido. Disraeli, aunque no fue el único “judío de excepción” que creyó en su propia calidad de elegido sin creer en El que escoge y rechaza, fue el único que logró desarrollar completamente toda una doctrina racial de este concepto desprovisto de una misión histórica. Estaba dispuesto a sostener que el principio semítico “representa todo lo que de espiritual hay en nuestra naturaleza”, que “las vicisitudes de la Historia hallan su solución principal en la raza”, que es la “clave de la Historia”, pese a la “lengua y la religión”, porque “sólo hay algo que hace una raza y ese algo es la sangre”, y sólo hay una aristocracia, la “aristocra-

¹⁹ E. T. Raymond, *Disraeli. The Alien Patriot*, Londres, 1925, p. 1.

²⁰ H. B. Samuel, *op. cit.*, Disraeli, *Tancred*, y *Lord George Bentinck*, respectivamente.

²¹ En su novela *Coningsby*, 1844.

cia de la naturaleza”, constituida por “una raza sin mezcla y una organización de primera clase”²².

No es necesario subrayar la íntima relación de estas ideas con las más modernas ideologías raciales, y el descubrimiento de Disraeli es una prueba más de cómo sirvieron para combatir sentimientos de inferioridad social. Porque si finalmente las doctrinas raciales sirvieron a propósitos mucho más siniestros e inmediatamente políticos, es cierto que gran parte de su plausibilidad y de su capacidad de persuasión descansan en el hecho de que ayudaban a cualquiera a sentirse un aristócrata que había sido seleccionado por su nacimiento sobre la base de una calificación “racial”. No dañaba esencialmente a la doctrina el hecho de que los nuevos seres de selección no pertenecieran a una elite, no fueran unos pocos elegidos —lo que, después de todo, había sido algo inherente al orgullo del noble—, sino que tuvieran que compartir su calidad de selectos con una muchedumbre creciente, porque aquellos que no pertenecían a la raza escogida crecían numéricamente en la misma proporción.

Las doctrinas raciales de Disraeli, sin embargo, no fueron tanto el resultado de su extraordinaria comprensión de las normas de la sociedad como el desarrollo de la secularización específica de la judería asimilada. La *intelligentsia* judía no sólo se vio arrastrada por el proceso general de secularización, que en el siglo XIX había perdido ya el atractivo revolucionario de la Ilustración junto con la confianza en una humanidad independiente y segura de sí y por eso quedó indefensa ante la transformación de las creencias religiosas antiguamente genuinas en supersticiones. La *intelligentsia* judía se vio también expuesta a la influencia de los reformadores judíos que deseaban trocar una religión nacional en una denominación religiosa. Para lograrlo tenían que transformar los dos elementos básicos de la piedad judía —la esperanza mesiánica y la fe en Israel como pueblo elegido—, y borrar de los libros de rezos judíos las visiones de una postrer restauración de Sión con la devota esperanza en el último día entre los días cuando concluyera la segregación del pueblo judío de las demás naciones de la Tierra. Sin la esperanza mesiánica, la idea del pueblo elegido significaba segregación eterna; sin fe en la calidad de elegidos que atribuía a un pueblo específico la redención del mundo, la esperanza mesiánica se evaporaba en una oscura nube de filantropía general y un universalismo que se tornaron característicos del entusiasmo político específicamente judío.

El más fatídico elemento de la secularización judía fue el hecho de que se separara el concepto de pueblo elegido de la esperanza mesiánica

²² Véanse *Lord George Bentinck* y las novelas *Endymion*, 1881, y *Coningsby*.

cuando en la religión judía estos dos elementos eran dos aspectos del plan divino de redención de la Humanidad. Al margen de la esperanza mesiánica surgió esa inclinación hacia soluciones finales de los problemas políticos, orientadas nada menos que al establecimiento de un paraíso en la Tierra. Al margen de la creencia de haber sido elegidos por Dios surgió esa fantástica ilusión, compartida tanto por los judíos no creyentes como por los no judíos, según la cual los judíos son por naturaleza más inteligentes, mejores, más sanos y más aptos para la supervivencia —el motor de la Historia y la sal de la Tierra—. El entusiasmado intelectual judío que soñaba con el paraíso en la Tierra, tan seguro de hallarse libre de todos los lazos y prejuicios nacionales, estaba de hecho más alejado de la realidad política que de sus padres, que habían rezado por la llegada del Mesías y el retorno del pueblo a Palestina. Por otra parte, los asimilacionistas, que sin ninguna entusiástica esperanza se habían convencido ellos mismos de que eran la sal de la Tierra, estaban más alejados de las naciones por esta profana vanidad de lo que habían estado sus padres por obra de la barrera de la Ley, que, como se creía fielmente, separaba a Israel de los gentiles, pero que sería destruida en los días del Mesías. Fue este orgullo de los “judíos de excepción”, que eran demasiado “ilustrados” para creer en Dios y, sobre la base de su excepcional posición en todas partes, suficientemente supersticiosos como para creer en ellos mismos, lo que realmente destruyó los fuertes lazos de piadosa esperanza que habían ligado a Israel con el resto de la Humanidad.

La secularización, por eso, determinó finalmente esa paradoja, tan decisiva para la psicología de los judíos modernos, por la cual la asimilación judía —en su liquidación de la conciencia nacional, en su transformación de una religión nacional en una denominación confesional y en su forma de responder a las frías y ambiguas demandas del Estado y la sociedad con recursos igualmente ambiguos y con trucos psicológicos— engendró un muy auténtico chauvinismo judío, si por chauvinismo entendemos el nacionalismo pervertido en el que (en palabras de Chesterton) “el individuo es él mismo lo que adora; el individuo es su propio ideal e incluso su propio ídolo”. A partir de entonces el antiguo concepto religioso de pueblo elegido ya no fue la esencia del judaísmo; se trocó en la esencia de la judeidad.

Esta paradoja halló en Disraeli su más poderosa y atrayente encarnación. Era un inglés imperialista y un judío chauvinista; pero no es difícil perdonar un chauvinismo que era más bien un juego de la imaginación, porque, al fin y al cabo, “Inglaterra era el Israel de su imaginación”²³; y tampoco es difícil perdonar un imperialismo inglés, que tan poco en común

²³ Sir John Skleton, *op. cit.*

tenía con la pura voluntad de la expansión por la expansión, dado que, después de todo, no fue jamás “un inglés de cuerpo entero y estaba orgulloso del hecho”²⁴. Todas estas curiosas contradicciones, que tan claramente indican que el Gran Mago nunca se tomó a sí mismo completamente en serio y que siempre interpretó un papel para ganarse a la sociedad y hallar popularidad, se añadían a su singular encanto e introdujeron en todas sus manifestaciones un elemento de entusiasmo de charlatán y una ensoñación que le distinguieron tan profundamente de los imperialistas posteriores. Fue suficientemente afortunado para soñar y actuar cuando Manchester y los hombres de negocios no se habían apoderado todavía del sueño imperial y se mostraban áspera y furiosamente opuestos a las “aventuras coloniales”. Su fe supersticiosa en la sangre y en la raza —en la que mezclaba antiguas y románticas consejas populares acerca de una poderosa conexión supranacional entre el oro y la sangre— no aportaba sospechas de posibles matanzas tanto en África, en Asia o en la misma Europa. Empezó como un escritor no demasiado bien dotado y siguió siendo un intelectual a quien la suerte convirtió en miembro del Parlamento, jefe de su partido, primer ministro y amigo de la reina de Inglaterra.

La noción de Disraeli acerca del papel de los judíos en política se remonta a la época en que era simplemente un escritor que aún no había iniciado su carrera política. Sus ideas sobre el tema no son por eso resultado de una experiencia, pero se aferró a ellas durante el resto de su vida.

En su primera novela, *Alroy* (1833), Disraeli trazó un plan para un Imperio judío en el que los judíos gobernarían como una clase estrictamente separada. La novela muestra la influencia de los espejismos habituales acerca de las posibilidades de poder que tenían los judíos, tanto como la ignorancia del joven autor respecto de las condiciones del poder en su tiempo. Once años más tarde, la experiencia política en el Parlamento y la íntima relación con hombres prominentes le habían enseñado a Disraeli que “los objetivos de los judíos, cualesquiera que hayan podido ser antes y hasta ahora, estaban, en su día, ampliamente divorciados de la afirmación de una nacionalidad política de forma alguna”²⁵. En una nueva novela, *Coningsby*, abandonó el sueño de un Imperio judío y desplegó un fantástico esquema según el cual el dinero judío domina la ascensión y caída de cortes e imperios y gobierna de forma suprema en la diplomacia. Jamás renunció en toda su vida a esta segunda noción acerca de una secreta y misteriosa influencia de los hombres elegidos de la raza elegida, con la que reemplazó a su sueño

²⁴ Horace B. Samuel, *op. cit.*

²⁵ Monypenny y Buckle, *op. cit.*, p. 882.

anterior de una casta abiertamente constituida y misteriosamente dominante. Se convirtió en el eje de su filosofía política. En contraste con los banqueros judíos, a quienes Disraeli tanto admiraba y que otorgaban préstamos a los Gobiernos y ganaban comisiones, él veía toda esa actividad con la incomprensión del extraño de que tales posibilidades de poder pudieran ser manejadas día tras día por personas que no ambicionaban el poder. Lo que no podía comprender era que un banquero judío estuviese aún menos interesado en política que sus colegas no judíos; para Disraeli, en cualquier caso, resultaba evidente que la riqueza judía era solamente un medio para la política judía. Cuanto más sabía acerca de la magnífica organización de los banqueros judíos en cuestiones de negocios y de su intercambio internacional de noticias e informaciones, más convencido se tornaba de que estaba tratando con algo parecido a una sociedad secreta que, sin que nadie lo supiera, tenía los destinos del mundo en sus manos.

Es bien sabido que la fe en una conspiración de judíos, unidos por una sociedad secreta, alcanzó el mayor valor propagandístico para la propaganda antisemita y superó con mucho a todas las tradicionales supersticiones europeas acerca de muertes rituales y de envenenamiento de pozos. Resulta muy significativo que Disraeli, por razones exactamente opuestas y en una época en que nadie pensaba seriamente en las sociedades secretas, llegara a conclusiones idénticas, porque muestra hasta qué punto tales elaboraciones eran debidas a motivos y resentimientos sociales y cuánto más plausiblemente explicaban acontecimientos o actividades políticas y económicas que la verdad más trivial. A los ojos de Disraeli, como a los ojos de muchos charlatanes menos conocidos y famosos que le siguieron, todo el juego de la política se jugaba entre las sociedades secretas. No sólo los judíos, sino cualquier otro grupo cuya influencia no estuviera políticamente organizada o que se hallara en oposición con todo el sistema social y político, se tornaron para él en potencias ocultas. En 1863 pensó que contemplaba “una lucha entre las sociedades secretas y los millonarios europeos; hasta ahora va ganando Rothschild”²⁶. Pero también “son proclamadas por las sociedades secretas la igualdad natural de los hombres y la abolición de la propiedad”²⁷. En fecha tan tardía como 1870, todavía podía hablar seriamente de fuerzas “bajo la superficie” y creía sinceramente que “las sociedades secretas y sus energías internacionales, la Iglesia de Roma y sus reivindicaciones y métodos, el eterno conflicto entre la ciencia y la fe”, actuaban para determinar el curso de la historia humana²⁸.

²⁶ *Ibid.*, p. 73. En una carta a Mrs. Brydges Williams, 21 de julio de 1863.

²⁷ *Lord George Bentinck*, p. 497.

²⁸ En su novela *Lothair*, 1870.

La increíble ingenuidad de Disraeli le impulsó a relacionar a todas estas fuerzas “secretas” con los judíos. “Los primeros jesuitas eran judíos; esa misteriosa diplomacia rusa que tanto alarma a Europa occidental se halla organizada y es principalmente desempeñada por judíos; esa poderosa revolución que en estos momentos se está preparando en Alemania y que será de hecho una segunda y más importante Reforma ... se está desarrollando enteramente bajo los auspicios de los judíos”; “hombres de raza judía se hallan a la cabeza de cada uno de los (grupos comunistas y socialistas). ¡El pueblo de Dios coopera con los ateos; los más expertos acumuladores de propiedades se alían con los comunistas; la raza peculiar y elegida estrecha las manos de la hez y de las castas inferiores de Europa! Y todo esto porque desean destruir a esa ingrata Cristiandad que les debe incluso su nombre y cuya tiranía ya no pueden soportar”²⁹. En la imaginación de Disraeli el mundo se había tornado judío.

En este espejismo singular se hallaba ya anticipado incluso el más ingenioso de los recursos de la propaganda de Hitler, la revelación de una secreta alianza entre el capitalista judío y el socialista judío. No puede negarse que todo el esquema, imaginario y fantástico tal como era, poseía una lógica propia. Si uno partía, como hizo Disraeli, de la suposición de que los millonarios judíos eran los que realizaban la política judía; si uno tomaba en cuenta los insultos que los judíos habían sufrido durante siglos (que eran suficientemente reales, pero seguían siendo estúpidamente exagerados por la propaganda apologética judía); si uno había conocido los ejemplos no infrecuentes en los que el hijo de un millonario judío se convertía en dirigente del movimiento obrero, y si sabía por experiencia cuán estrechamente ligados se hallaban como norma los lazos de una familia judía, la concepción de Disraeli relativa a esa calculada venganza judía sobre los pueblos cristianos no resultaba tan forzada. La verdad era, desde luego, que los hijos de los millonarios judíos se inclinaban hacia los movimientos izquierdistas precisamente porque sus padres, banqueros, jamás habían chocado abiertamente con los trabajadores. Por eso carecían completamente de esa conciencia de clase que hubiera poseído el hijo de cualquier familia burguesa ordinaria, mientras que, por otra parte, y exactamente por las mismas razones, los trabajadores no albergaban esos sentimientos antisemitas abiertos u ocultos que cualquier otra clase mostraba hacia los judíos. Obviamente, los movimientos izquierdistas en la mayoría de los países ofrecieron las únicas posibilidades reales de asimilación.

La persistente tendencia de Disraeli a explicar la política en términos de las sociedades secretas se hallaba basada en experiencias que más tarde

²⁹ *Lord George Bentinck.*

convencerían a muchos intelectuales europeos de menor categoría. Su experiencia básica le señalaba que era mucho más difícil conseguir un puesto dentro de la sociedad inglesa que un escaño en el Parlamento. La sociedad inglesa de su tiempo se congregaba en los clubes de moda, que eran independientes de las distinciones de partido. Los clubes, aunque resultaban extremadamente importantes para la formación de una elite política, escapaban al control público. Para un extraño tenían que parecer, desde luego, muy misteriosos. Eran secretos en tanto en cuanto no todo el mundo era admitido en tales círculos. Se tornaron misteriosos sólo cuando los miembros de otras clases solicitaron la admisión y, o bien se les negaba, o bien eran admitidos tras una plétora de dificultades incalculables, imprevisibles y aparentemente irracionales. No hay duda de que ningún honor político podía sustituir a los triunfos que proporcionaba la íntima asociación con los privilegiados. Resulta bastante significativo que las ambiciones de Disraeli no padecieran ni siquiera al final de su vida, cuando experimentó graves derrotas políticas, porque siguió siendo “la figura más destacada de la sociedad londinense”³⁰.

En su ingenua certidumbre de la importancia general de las sociedades secretas, Disraeli fue un precursor de los nuevos estratos sociales que, nacidos fuera del marco de la sociedad, jamás pudieron comprender adecuadamente sus normas. Se hallaron ellos mismos en una situación en la que distinciones entre la sociedad y la política resultaban constantemente enturbiadas y donde, a pesar de las condiciones aparentemente caóticas, siempre ganaban los mismos estrechos intereses de clase. El extraño sólo podía deducir que una institución conscientemente establecida y con objetivos definidos era la que lograba tan notables resultados. Y es cierto que todo este juego de la sociedad necesitaba tan sólo una resuelta voluntad política para transformar este semiconsciente despliegue de intereses y maquinaciones, esencialmente carentes de propósito, en una política definida. Esto es lo que ocurrió brevemente en Francia durante el *affaire* Dreyfus y en Alemania durante la década que precedió a la ascensión de Hitler al poder.

³⁰ Moypenny y Buckle, *op. cit.*, p. 1470. Esta excelente biografía proporciona una seria estimación del triunfo de Disraeli. Tras haber citado *In Memoriam* de Tennyson, canto 64, continúa como sigue: “En un aspecto el éxito de Disraeli fue más sorprendente y completo de lo que sugirieron los versos de Tennyson; no sólo ascendió por la escala política hasta el más alto peldaño y ‘perfiló el susurro del trono’; conquistó también a la Sociedad. Dominó los comedores y lo que podríamos denominar salones de Mayfair..., y su triunfo social, sea lo que fuere lo que pensaran los filósofos sobre su valor intrínseco, no fue ciertamente menos difícil de conseguir que el político para un despreciado y extraño y resultó quizás más dulce a su paladar” (p. 1506).

Disraeli, sin embargo, no sólo se hallaba al margen de lo inglés, estaba también fuera de todo lo judío y también de su sociedad. Sabía poco de la mentalidad de los banqueros judíos, a quienes tan profundamente admiraba, y se hubiera mostrado decepcionado si hubiese comprendido que estos “judíos de excepción”, a pesar de su exclusión de la sociedad burguesa (jamás trataron realmente de ser admitidos), compartían su más importante principio político, según el cual la actividad política giraba en torno a la protección de la propiedad y de los beneficios. Disraeli vio, y se sintió impresionado por él, sólo a un grupo sin una organización política dirigida hacia el exterior y cuyos miembros seguían conectados por una aparente infinidad de relaciones familiares y económicas. Su imaginación entraba en juego siempre que había de tratar con ellos, y creyó que todo quedaba “probado” —cuando, por ejemplo, las acciones del Canal de Suez fueron ofrecidas al Gobierno inglés gracias a la información de Henry Oppenheim (que se había enterado de que el khedive de Egipto ansiaba venderlas) y la venta fue realizada mediante un préstamo de cuatro millones de libras esterlinas otorgado por Lionel Rothschild—.

Las convicciones raciales de Disraeli y sus teorías relativas a las sociedades secretas procedían, en su último análisis, de su deseo de explicar algo misterioso y en realidad quimérico. No podía obtener una realidad política del quimérico poder de los “judíos de excepción”; pero podía, y lo hizo, ayudar a transformar las quimeras en temores públicos y entretener a una sociedad aburrída con muy peligrosos cuentos de hadas.

Tan consecuente como el más fanático racista, Disraeli habló solamente con desprecio del “moderno y novedoso principio sentimental de la nacionalidad”. Odiaba a la igualdad política sobre la base de la Nación-Estado y temía por la supervivencia de los judíos bajo sus condiciones. Suponía que la raza podía proporcionar un refugio, tanto social como político, contra la igualación. Y, dado que conocía a la nobleza de su tiempo mucho mejor de lo que llegaría a conocer al pueblo judío, no es sorprendente que llegara a modelar el concepto de raza según aristocráticos conceptos de casta.

Sin duda, tales conceptos de los subprivilegiados socialmente podrían haber llegado lejos, pero habrían tenido escaso significado en la política europea si no se hubieran topado con necesidades políticas reales cuando, tras la rebatiña de África, tuvieron que ser adaptados a objetivos políticos. Esta voluntad de creer en el papel de la sociedad burguesa hizo de Disraeli el único judío del siglo XIX en recibir su parte de genuina populari-

³¹ *Ibid.*, vol. I, libro 3.

dad. No fue culpa suya que la misma inclinación que fue responsable de su considerable y singular fortuna condujera a la postre a la gran catástrofe de su pueblo.

Rosa Luxemburg, 1871-1919

**De Hannah Arendt a Mary McCarthy
[Nueva York] 21 de diciembre de 1968**

**De Hannah Arendt a Mary McCarthy,
[Nueva York] 4 de febrero de 1970**

(Estos textos están disponibles solamente en la versión impresa de *Estudios Públicos* debido a que no se cuenta con la autorización para reproducirlos en línea)

**De Martín Heidegger a Hannah Arendt,
13 de mayo de 1925***

¡Oh mi día para mí tan grande,
tan rápido me ha sido raptado!

Esta vez me flaquea el habla – y sólo puedo llorar, llorar – y el por qué tampoco tiene respuesta – y se sumerge – esperando en vano – en el agradecimiento y la fe. “Ahora hago todo cuanto el ángel quiere.”

Desde el día que me lo trajo todo – tú – todavía perceptible el hechizo de Wetzlar a tu alrededor – el sueño de las flores todavía en el cabello – la energía y la línea de las montañas en la frente y el temblor del frescor vespertino en la mano querida.

Y tu gran hora – en que te conviertes en santa – en que te revelas del todo. En que las líneas de tu rostro se tensan – presionadas por la fuerza interna de una – expiación que sustenta tu vida. Niña – el hecho de que puedas hacerlo – y que en ello te hayas hecho grande y reverente. La vida se abre a la reverencia – y ésta le da grandeza.

En tus grandes momentos, entre la felicidad y la despedida vespertina – percibo agradecido en tu rostro no terrenal que un gran perdón te ha sido llamado a tu alma y que tú, servicial, lo guardas. Todo cuanto narra tu diario – está ahí – pero superado – no olvidado ni rechazado, sino acogido en lo propio de la vida más íntima. Y al final eres demasiado pudorosa – es decir, el verdadero pudor siempre es *demasiado* pudoroso para convertir en posesión de tu alma el sí de Dios que te ha reconocido y aceptado; pero santa – el que conserves este pudor – te conserva Su sí – y un filósofo – sólo ve con san Agustín la niña que querría sacar agua de un hoyo pequeño en la arena junto al mar y en su búsqueda se torna desamparada ante la vida.

Así te convertiste para mí en presencia cuando en ella te convertiste en el último regalo a mí destinado. Nada que únicamente fuera terrenal – ciego – salvaje y carente de ley se afanaba por acercarse.

Y esto sólo te lo agradezco a ti – a que fueras *tú*. Ahora lo llevo conmigo en el alma – y ruego a Dios que me conserve las manos puras para cuidar la joya.

* *Hannah Arendt. Martín Heidegger. Correspondencia 1925-1975 y Otros Documentos de los Legados*, Ursula Ludz (ed.), traducción de Adan Kovacsics (Barcelona: Herder, 2000; original alemán, 1998), pp. 30-32.

Así pues, un día de fiesta se cierne esta mañana sobre mis libros y cuadernos, y leo *de gratia et libero arbitrio* de san Agustín.

Te doy las gracias por tus cartas – por haberme acogido en tu amor – queridísima. ¿Sabes qué es lo más difícil que al ser humano le está dado cargar? Para todo lo demás hay caminos, ayuda, límites y comprensión – sólo aquí todo significa: estar en el amor = estar empujado a la existencia más propia. *Amo* significa *volo, ut sis*, dice san Agustín en un momento: te amo – quiero que seas lo que eres.

Corazón amado, que no dijeras nada en respuesta al relato de mi actividad – ambos somos personas a las que les cuesta hablar – pero que también entienden un silencio.

Te doy las gracias por la flor fragante que me guarda en la memoria un día de mayo de tu joven vida.

Y te doy las gracias por “*tus*” poemas.

Y te doy las gracias – aunque no pueda ni deba – por tu amor.

M.

¿Quieres venir a buscarme el viernes próximo a las 4 de la tarde para dar un pequeño paseo por los prados?

Trae, por favor, el Scheler.

De Martin Heidegger a Hannah Arendt, invierno de 1932-1933*

Querida Hannah:

Los rumores que te inquietan son calumnias que encajan perfectamente con otras experiencias que he tenido que vivir en los últimos años.

El hecho de que difícilmente pueda excluir a los judíos de las invitaciones a los seminarios puede deducirse de la circunstancia de que en los últimos cuatro semestres no he tenido *ninguna* invitación al seminario. El que, según dicen, no saludo a los judíos es una difamación tan grave que, eso sí, la tendré muy en cuenta en el futuro.

* *Hannah Arendt. Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975 y Otros Documentos de los Legados*, Ursula Ludz (ed.), traducción de Adan Kovacsics (Barcelona: Herder, 2000; original alemán, 1998), pp. 64-65.

Para aclarar mi actitud frente a los judíos, bastan los siguientes hechos:

Este semestre de invierno tengo permiso y por tanto ya comuniqué con tiempo en el semestre de verano que deseo ser dejado en paz y que no acepto que me entreguen trabajos ni nada por el estilo.

Quien a pesar de ello viene y debe doctorarse y, además, podrá hacerlo, es un judío. Quien puede venir a verme mensualmente para informar de un trabajo importante en curso (que no es ni el proyecto de una tesis ni de una habilitación), es otro judío. Quien hace unas semanas me envió un extenso trabajo para que lo revisara con urgencia, es judío.

Los dos becarios de la comunidad de asistencia cuyo nombramiento conseguí en los últimos tres semestres son judíos. Quien recibe a través de mí una beca para Roma, es un judío.

Quien quiera llamarlo “antisemitismo furibundo”, que lo haga.

Por lo demás soy hoy en día tan antisemita en cuestiones universitarias como lo era hace diez años y en Marburgo, donde incluso conté para este antisemitismo con el apoyo de Jacobsthal y Friedländer.

Esto no tiene nada que ver con las relaciones personales con judíos (por ejemplo, Husserl, Misch, Cassirer y otros).

Y menos aún puede afectar a la relación contigo.

El hecho de que, en general, me haya retirado hace bastante tiempo se debe en primer lugar a que me he topado con una incomprensión desoladora con todo mi trabajo y luego también a las experiencias personales poco bonitas que he tenido que vivir en mi actividad docente. Eso sí, he perdido hace tiempo la costumbre de esperar algún agradecimiento o simplemente un talante decente por parte de los llamados alumnos.

Por lo demás me siento con buen ánimo en el trabajo, el cual resulta cada vez más arduo, y te saludo cordialmente,

M.

**De Martín Heidegger a Hans Jonas,
Friburgo, 27 de diciembre de 1975***

Querido señor Jonas:

Le agradezco cordialmente la extensa carta sobre la muerte de Hannah Arendt, sobre las honras fúnebres y por su necrología muy acorde con todo lo ocurrido. Fue una muerte clemente. Llegó, claro está, demasiado pronto para el cálculo humano.

Sólo su carta me hizo comprender de qué manera tan decisiva y perseverante Hannah fue el centro de un círculo amplio y multiforme.

Ahora sus rayos giran en el vacío; salvo —que es lo que todos esperamos— si se llena de nuevo con la presencia transformada de la difunta. Mi único deseo es que tal cosa ocurra en gran medida y con fervor.

Por lo demás, sin embargo, las palabras no consiguen ahora gran cosa.

En agosto de este año que se acerca a su fin, Hannah nos visitó proveniente del Archivo Alemán de Literatura en Marbach para luego concluir los preparativos para sus conferencias en Escocia y preparar luego la publicación de todo. Yo creía que eso había ocurrido y esperaba las correspondientes noticias. Por lo visto, todo lo esperado transcurrió de otra manera. Un sino superior ha regido, en contra de los proyectos humanos. A nosotros sólo nos quedan la tristeza y la conmemoración.

Suponiendo su aquiescencia, enviaré su carta y su necrología a Hugo Friedrich para que las lea. H. Friedrich pertenecía durante los años de estudio en Heidelberg al círculo de amigos alrededor de Hannah.

Le agradezco particularmente que ponga a disposición sus apuntes de mis cursos de Marburg para la elaboración de las obras completas.

Con saludos de agradecimiento y conmemoración

su

Martin Heidegger

* *Hannah Arendt. Martín Heidegger. Correspondencia 1925-1975 y Otros Documentos de los Legados*, Ursula Ludz (ed.), traducción de Adan Kovasics (Barcelona: Herder, 2000; original alemán, 1998), pp. 239-240.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes de la selección

- Crisis de la República*. Traducción de Guillermo Solana. Madrid: Taurus, 1998; original inglés, 1969.
- De la Historia a la Acción*. Traducción de Fina Birulés. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.
- Entre Amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*. Carol Brightman (ed.). Traducción de Ana María Becciu. Barcelona: Lumen, 1999; original inglés, 1995.
- Entre el Pasado y el Futuro. Ocho Ejercicios sobre la Reflexión Política*. Traducción de Ana Luisa Poljak Zorzut. Barcelona: Península, 2003; original inglés, 1961.
- Hannah Arendt. Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975 y Otros Documentos de los Legados*. Ursula Ludz, (ed.). Traducción de Adan Kovacsics. Barcelona: Herder, 2000; original alemán, 1998.
- Hombres en Tiempos de Oscuridad*. Traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, 2001; original inglés, 1968.
- La Condición Humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993; original inglés, 1958.
- La Tradición Oculta*. Traducción de Rosa Sala Carbó. Barcelona: Ediciones Paidós, 2004 [1976]; original alemán, 1948.
- Los Orígenes del Totalitarismo*. Traducción de Guillermo Solana. Madrid: Taurus, 1998; original inglés, 1951.
- ¿Qué es la Política?* Traducción de Rosa Sala Carbó. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997; original alemán, 1993.
- Sobre la Revolución*. Traducción de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1967, original inglés, 1963.

2. Literatura citada en la Introducción

- Ballestrem, Karl Graf, Henning Ottmann (eds.): *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Munich, Viena: Oldenbourg, 1990.
- Birulés, Fina (compiladora): *Hannah Arendt. El Orgullo de Pensar*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Brightman, Carol (ed.): *Entre Amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*. Barcelona: Lumen, 1999; original inglés, 1995.
- Díaz-Casanueva, Humberto: "Un Gran Pensador". En *Apsi*, 233, semana del 4 al 10 de enero de 1989.
- Farías, Víctor: *Heidegger y el Nazismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998; original, París, 1987.
- Farías, Víctor: "El Maestro y su Sombra: Heidegger en el Recuerdo". En *Estudios Públicos*, 83, invierno de 2001.
- Farías, Víctor, Pablo Oyarzún, Arturo Fontaine Talavera: "Heidegger y la Política". En *Estudios Públicos*, 83, invierno de 2001.
- Ferandois, Joaquín: *La Noción de Totalitarismo*. Santiago: Universitaria, 1979.

- Gherzi, Enrique: "El Mito del Neoliberalismo". En *Estudios Públicos*, 95, invierno de 2004.
- Godoy Arcaya, Óscar: "Republicanism, Liberalism and Democracy". En *Estudios Públicos*, 99, invierno de 2005.
- Löwith, Karl: *Heidegger. Pensador de un Tiempo Indigente* (original en alemán, 1954).
- Ludz, Ursula (ed.): *Hannah Arendt. Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder, 2000; original, Frankfurt/M, 1998.
- Ludwig, Marcuse: *Mein Zwanzigsten Jahrhundert. Auf dem Weg zu einer Autobiographie*. Munich: Paul List Verlag, 1960.
- Nolte, Ernst: *Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert. Von Max Weber bis Hans Jonas*. Berlín, Frankfurt/M: Propyläen, 1991.
- Nolte, Ernst: *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Frankfurt/M: Propyläen, 1992.
- Prinz, Alois: *La Filosofía como Profesión o el Amor al Mundo. La Vida de Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2001; original, Weinheim, 1998.
- Steiner, George: *Heidegger*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2001; original inglés, 1978.
- Thomas, Keith: "Politics: Looking for Liberty". En *The New York Review of Books*, 26 de mayo de 2005.
- Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven, Londres: Yale University Press, 1984, original, 1982. □