

*etekênato pantoión* (Diels, *op. cit.*, B21). El mismo énfasis sobre la elaboración de los poemas se halla en la expresión griega que designa el arte de la poesía: *tektónes hymnon*.

## CAPÍTULO V ACCIÓN

*Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas.*

ISAK DINESEN

*Nam in omni actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modammodo ampliatur, sequitur de necessitate delectatio... Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet.*

«Porque en toda acción, lo que intenta principalmente el agente, ya actúe por necesidad natural o por libre voluntad, es explicar 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.»

DANTE

#### 24. La revelación del agente en el discurso y la acción

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.

La cualidad humana de ser distinto no es lo mismo que la alteridad, la curiosa calidad de *alteritas* que posee todo lo que es y, en la filosofía medieval, una de las cuatro características básicas y universales del Ser, trascendentes a toda cualidad particular. La alteridad es un aspecto importante de la pluralidad, la razón por la que todas nuestras definiciones son distinciones, por la que somos incapaces de decir que algo es sin distinguirlo de alguna otra cosa. La alteridad en su forma más abstracta sólo se encuentra en la pura multiplicación de objetos inorgánicos, mientras que toda la vida orgánica muestra variaciones y distinciones, incluso entre especímenes de la misma especie. Pero sólo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse, y sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor. En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos.

El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres. Esta apariencia, diferenciada de la mera existencia corporal, se basa en la iniciativa, pero en una iniciativa que ningún ser humano puede contener y seguir siendo humano. Esto no ocurre en ninguna otra actividad de la *vita activa*. Los hombres pueden vivir sin laborar, pueden obligar a otros a que

laboren por ellos, e incluso decidir el uso y disfrute de las cosas del mundo sin añadir a éste un simple objeto útil; la vida de un explotador de la esclavitud y la de un parásito pueden ser injustas, pero son humanas. Por otra parte, una vida sin acción ni discurso —y ésta es la única forma de vida que en conciencia ha renunciado a toda apariencia y vanidad en el sentido bíblico de la palabra— está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres.

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo. Puede estimularse por la presencia de otros cuya compañía deseemos, pero nunca está condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa.<sup>1</sup> Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, «comenzar», «conducir» y finalmente «gobernar»), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* («para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie»), dice san Agustín en su filosofía política.<sup>2</sup> Este comienzo no es el mismo que el del mundo;<sup>3</sup> no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes.

En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo pasmoso inesperado es inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes. Así, el origen de la vida a partir de la materia inorgánica es una infinita im-

probabilidad de los procesos inorgánicos, como lo es el nacimiento de la Tierra considerado desde el punto de los procesos del universo, o la evolución de la vida humana a partir de la animal. Lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo. Con respecto a este alguien que es único cabe decir verdaderamente que nadie estuvo allí antes que él. Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales.

Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: «¿Quién eres tú?». Este descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos; sin embargo, la afinidad entre discurso y revelación es mucho más próxima que entre acción y revelación,<sup>4</sup> de la misma manera que la afinidad entre acción y comienzo es más estrecha que la existente entre discurso y comienzo, aunque muchos, incluso la mayoría de los actos se realizan a manera de discurso. En todo caso, sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto, como si dijéramos; si en lugar de hombres de acción hubiera robots se lograría algo que, hablando humanamente por la palabra y, aunque su acto pueda captarse en su cruda apariencia física sin acompañamiento verbal, sólo se hace pertinente a través de la palabra hablada en la que se identifica como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer.

Ninguna otra realización humana requiere el discurso en la misma medida que la acción. En todas las demás, el discurso desempeña un papel subordinado, como medio de comunicación o simple acompañamiento de algo que también pudo realizarse en silencio. Ciertamente es que el discurso es útil en extremo como medio de comunicación e información, pero como tal podría reemplazarse por un lenguaje de signos, que tal vez demostrara ser más útil y conveniente para transmitir ciertos significados, como en el caso de las matemáticas y otras disciplinas científicas o en ciertas formas de trabajo en equipo. Así, también es cierto que la capacidad del hombre para actuar, y especialmente para hacerlo concertadamente, es útil en extremo para los fines de autodefensa o de búsqueda de intereses; pero si no hubiera nada más en juego que el uso de la acción como medio para alcanzar un fin, está claro que el mismo fin podría alcanzarse mucho más fácilmente en muda violencia, de manera que la acción no parece un sustituto muy eficaz de la violencia, al igual que el discurso, desde el punto de vista de la pura utilidad, se presenta como un difícil sustituto del lenguaje de signos.

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento de «quién» en contradistinción al «qué» es alguien —sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta— está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace. Sólo puede ocultarse en completo silencio y perfecta pasividad, pero su revelación casi nunca puede realizarse como fin voluntario, como si uno poseyera y dispusiera de este «quién» de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades. Por el contrario, es más que probable que el «quién», que se presenta tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona, como el *daimôn* de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro del ser humano y por lo tanto sólo visible a los que éste encontraba de frente.

Esta cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están *con* otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana. Aunque nadie sabe a quién revela cuando uno se descubre a sí mismo en la acción o la palabra, voluntariamente se ha de correr el riesgo de la revelación, y esto no pueden asumirlo ni el hacedor de buenas obras, que debe ocultar su yo y permanecer en completo anonimato, ni el delincuente, que ha de esconderse de los demás. Los dos son figuras solitarias, uno a favor y el otro en contra de todos los hombres; por lo tanto, permanecen fuera del intercambio humano y, políticamente, son figuras marginales que suelen entrar en la escena histórica en período de corrupción, desintegración y bancarrota política. Debido a su inherente tendencia a descubrir al agente junto con el acto, la acción necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública.

Sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter y pasa a ser una forma de realización entre otras. En efecto, entonces no es menos medio para un fin que lo es la fabricación para producir un objeto. Esto ocurre siempre que se pierde la contigüidad humana, es decir, cuando las personas sólo están a favor o en contra de las demás, por ejemplo durante la guerra, cuando los hombres entran en acción y emplean medios de violencia para lograr ciertos objetivos en contra del enemigo. En estos casos, que naturalmente siempre se han dado, el discurso se convierte en «mera charla», simplemente en un medio más para alcanzar el fin, ya sirva para enganar al enemigo o para deslumbrar a todo el mundo con la propaganda; las palabras no revelan nada, el descubrimiento sólo procede del acto mismo, y esta realización, como todas las realizaciones, no puede revelar al «quién», a la única y distinta identidad del agente.

En estos casos la acción pierde la cualidad mediante la que trasciende la simple actividad productiva, que, desde la humilde fabricación de objetos de uso hasta la inspirada creación de obras de arte, no tiene más significado que el que se revela en el producto acabado y no intenta mostrar más de lo claramente visible al final del proceso de producción. La acción sin un

nombre, un «quién» unido a ella, carece de significado, mientras que una obra de arte mantiene su pertinencia conozcamos o no el nombre del artista. Los monumentos al «Soldado Desconocido» levantados tras la Primera Guerra Mundial testimonian la necesidad aún existente entonces de glorificación, de encontrar un «quién», un identificable alguien al que hubieran revelado los cuatro años de matanza. La frustración de ese deseo y la repugnancia a resignarse al hecho brutal de que el agente de la guerra no era realmente nadie, inspiró la erección de los monumentos al «desconocido», a todos los que la guerra no había dado a conocer, robándoles no su realización, sino su dignidad humana.<sup>5</sup>

## 25. La trama de las relaciones y las historias interpretadas

La manifestación de quién es el que habla y quién el agente, aunque resulte visible, retiene una curiosa intangibilidad que desconcierta todos los esfuerzos encaminados a una expresión verbal inequívoca. En el momento en que queremos decir *quién* es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir *qué* es ese alguien; quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros como él; comenzamos a describir un tipo o «carácter» en el antiguo sentido de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa.

Esta frustración mantiene muy estrecha afinidad con la bien conocida imposibilidad filosófica de llegar a una definición del hombre, ya que todas las definiciones son determinaciones o interpretaciones de *qué* es el hombre, por lo tanto de cualidades que posiblemente puede compartir con otros seres vivos, mientras que su específica diferencia se hallaría en una determinación de *qué* clase de «quién» es dicha persona. No obstante, aparte de esta perplejidad filosófica, la imposibilidad, como si dijéramos, de solidificar en palabras la esencia viva de la persona tal como se muestra en la fusión de acción y discurso, tiene gran relación con la esfera de asuntos humanos, donde

existimos primordialmente como seres que actúan y hablan. Esto excluye en principio nuestra capacidad para manejar estos asuntos como lo hacemos con cosas cuya naturaleza se halla a nuestra disposición debido a que podemos nombrarlas. La cuestión estriba en que la manifestación del «quien» acaece de la misma manera que las manifestaciones claramente no dignas de confianza de los antiguos oráculos que, según Heráclito, «ni revelan ni ocultan con palabras, sino que dan signos manifiestos». <sup>6</sup> Éste es un factor básico en la también notoria inseguridad no sólo de todos los asuntos políticos, sino de todos los asuntos que se dan directamente entre hombres, sin la intermediaria, estabilizadora y solidificadora influencia de las cosas.<sup>7</sup>

Ésta no es más que la primera de las muchas frustraciones que dominan a la acción y, por consiguiente, a la contigüidad y comunicación entre los hombres. Quizás es la más fundamental de las que hemos de afrontar en la medida en que no surge de comparaciones con actividades más productivas y dignas de confianza, tales como la fabricación, contemplación, cognición e incluso labor, sino que indica algo que frustra la acción en términos de sus propios propósitos. Lo que está en juego es el carácter revelador sin el que la acción y el discurso perderían toda pertinencia humana.

La acción y el discurso se dan entre los hombres, ya que a ellos se dirigen, y retienen su capacidad de revelación del agente aunque su contenido sea exclusivamente «objetivo», interesado por los asuntos del mundo de cosas en que se mueven los hombres, que físicamente se halla entre ellos y del cual surgen los específicos, objetivos y mundanos intereses humanos. Dichos intereses constituyen, en el significado más literal de la palabra, algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las. La mayor parte de la acción y del discurso atañe a este intermediario, que varía según cada grupo de personas, de modo que la mayoría de las palabras y actos *se refieren* a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla. Puesto que este descubrimiento del sujeto es una parte integrante del todo, incluso la comunicación más «objetiva», el físico, mundano *en medio de* junto con sus intereses queda sobre-

puesto y, como si dijéramos, sobrecrecido por otro *en medio de* absolutamente distinto, formado por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos *para* otros. Este segundo, subjetivo *en medio de* no es tangible, puesto que no hay objetos tangibles en los que pueda solidificarse; el proceso de actuar y hablar puede no dejar tras sí resultados y productos finales. Sin embargo, a pesar de su intangibilidad, este *en medio de* no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. A esta realidad la llamamos la «trama» de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible.

Sin duda, esta trama no está menos ligada al mundo objetivo de las cosas que lo está el discurso a la existencia de un cuerpo vivo, pero la relación no es como la de una fachada o, en terminología marxista, de una superestructura esencialmente superflua pegada a la útil estructura del propio edificio. El error básico de todo materialismo en la política —y dicho materialismo no es marxista y ni siquiera de origen moderno, sino tan antiguo como nuestra historia de la teoría política—<sup>8</sup> es pasar por alto el hecho inevitable de que los hombres se revelan como individuos, como distintas y únicas personas, incluso cuando se concentran por entero en alcanzar un objeto material y mundano. Prescindir de esta revelación, si es que pudiera hacerse, significaría transformar a los hombres en algo que no son; por otra parte, negar que esta revelación es real y tiene consecuencias propias es sencillamente ilusorio.

La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos. La revelación del «quien» mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias. Juntos inician un nuevo proceso que al final emerge como la única historia de la vida del recién llegado, que sólo afecta a las historias vitales de quienes entran en contacto con él. Debido a esta ya existente trama de relaciones humanas, con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones, la acción siempre realiza su propósito; pero también se debe a este

medio, en el que sólo la acción es real, el hecho de que «produce» historias con o sin intención de manera tan natural como la fabricación produce cosas tangibles. Entonces esas historias pueden registrarse en documentos y monumentos, pueden ser visibles en objetos de uso u obras de arte, pueden contarse y volverse a contar y trabajarse en toda clase de material. Por sí mismas, en su viva realidad, son de naturaleza diferente por completo a estas reificaciones. Nos hablan más sobre sus individuos, el «héroe» en el centro de cada historia, que cualquier producto salido de las manos humanas lo hace sobre el maestro que lo produjo y, sin embargo, no son productos, propiamente hablando. Aunque todo el mundo comienza su vida insertándose en el mundo humano mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de la historia de su propia vida. Dicho con otras palabras, las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor. Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor.

Que toda vida individual entre el nacimiento y la muerte pueda contarse finalmente como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que toda vida humana cuente su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son el resultado de la acción. Porque el gran desconocido de la historia, que ha desconcertado a la filosofía de la historia en la Época Moderna, no sólo surge cuando uno considera la historia como un todo y descubre que su protagonista, la humanidad, es una abstracción que nunca puede llegar a ser un agente activo; el mismo desconocido ha desconcertado a la filosofía política desde su comienzo en la antigüedad y contribuido al general desprecio que los filósofos desde Platón han tenido por la esfera de los asuntos humanos. La perplejidad radica en que en cualquier serie de acontecimientos que juntos forman una historia con un único significado, como máximo podemos aislar al agente que puso todo el proceso en movimiento; y aunque este agente sigue siendo con frecuencia el

protagonista, el «héroe» de la historia, nunca nos es posible señalarlo de manera inequívoca como autor del resultado final de dicha historia.

Por este motivo Platón creía que los asuntos humanos (*ta tón anthrōpōn pragmata*), el resultado de la acción (*praxis*), no han de tratarse con gran seriedad; las acciones de los hombres parecen como los gestos de las marionetas guiadas por una mano invisible tras la escena, de manera que el hombre parece ser una especie de juguete de un dios.<sup>9</sup> Merece la pena señalar que Platón, que no tenía indicio alguno del concepto moderno de la historia, haya sido el primero en inventar la metáfora de un actor tras la escena que, a espaldas de los hombres que actúan, tira de los hilos y es responsable de la historia. El dios platónico no es más que un símbolo por el hecho de que las historias reales, a diferencia de las que inventamos, carecen de autor; como tal, es el verdadero precursor de la Providencia, la «mano invisible», la Naturaleza, el «espíritu del mundo», el interés de clase, y demás, con los que los filósofos cristianos y modernos intentaron resolver el intrincado problema de que si bien la historia debe su existencia a los hombres, no es «hecha» por ellos. (Nada indica con mayor claridad la naturaleza política de la historia —su carácter de ser una narración de hechos y acción en vez de tendencias, fuerzas o ideas— que la introducción de un actor invisible tras la escena a quien encontramos en todas las filosofías de la historia, las cuales sólo por esta razón pueden reconocerse como filosofías disfrazadas. Por el mismo motivo, el simple hecho de que Adam Smith necesitara una «mano invisible» para guiar las transacciones en el mercado de cambio muestra claramente que en dicho cambio se halla implicado algo más que la pura actividad económica, y que el «hombre económico», cuando hace su aparición en el mercado, es un ser actual y no sólo un productor, negociante o traficante.)

El autor invisible tras la escena es un invento que surge de una perplejidad mental, pero que no corresponde a una experiencia real. Mediante esto, la historia resultante de la acción se interpreta erróneamente como una historia ficticia, donde el autor tira de los hilos y dirige la obra. Dicha historia ficticia revela a un hacedor, de la misma manera que toda obra de arte

indica con claridad que la hizo alguien; esto no pertenece a la propia historia, sino sólo al modo de cobrar existencia. La diferencia entre una historia real y otra ficticia estriba precisamente en que ésta fue «hecha», al contrario de la primera, que no la hizo nadie. La historia real es la que estamos metidos mientras vivimos carece de autor visible o invisible porque no está hecha. El único «alguien» que revela es su héroe, y éste es el solo medio por el que la originalmente intangible manifestación de un único y distinto «quién» puede hacerse tangible *ex post facto* mediante la acción y el discurso. Sólo podemos saber *quién* es o *cra* alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía, en otras palabras; todo lo demás que sabemos de él, incluyendo el trabajo que pudo haber realizado y dejado tras de sí, sólo nos dice *cómo* es o *cra*. Así, aunque sabemos mucho menos de Sócrates, que no escribió una sola línea, que de Platón o Aristóteles, conocemos mucho mejor y más íntimamente *quién* *cra*, debido a que nos es familiar su historia, que Aristóteles por ejemplo, sobre cuyas opiniones estamos mucho mejor informados.

El héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas; en su origen la palabra «héroe», es decir, en Homero, no *cra* más que un nombre que se daba a todo hombre libre que participaba en la empresa troyana<sup>10</sup> y sobre el cual podía contarse una historia. La connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable del héroe, se hallaba ya en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal. Y este valor no está necesaria o incluso primordialmente relacionado con la voluntad de sufrir las consecuencias; valor e incluso audacia se encuentran ya presentes al abandonar el lugar oculto y privado y mostrar *quién* es uno, al revelar y exponer el propio yo. El alcance de este valor original, sin el que no sería posible la acción ni el discurso y en consecuencia, según los griegos, la libertad, no es menos grande y de hecho puede ser mayor si el «héroe» es un cobarde.

El contenido específico, al igual que su significado general, de la acción y del discurso puede adoptar diversas formas de reificación en las obras de arte que glorifican un hecho o un

logro y, por transformación y condensación, mostrar algún extraordinario acontecimiento en su pleno significado. Sin embargo, la cualidad específica y reveladora de la acción y del discurso, la implícita manifestación del agente y del orador, está tan indisolublemente ligada al flujo vivo de actuar y hablar que sólo puede representarse y «reificarse» mediante una especie de repetición, la imitación o *mimēsis*, que, según Aristóteles, prevalece en todas las artes aunque únicamente es apropiada de verdad al *drama*, cuyo mismo nombre (del griego *dran*, «actuar») indica que la interpretación de una obra es una imitación de actuar.<sup>11</sup> Sin embargo, el elemento imitativo no sólo se basa en el arte del actor, sino también, como señala Aristóteles, en el hacer o escribir la obra, al menos en la medida en que el drama cobra plena vida sólo cuando se interpreta en el teatro. Únicamente los actores y recitadores que re-interpretan el argumento de la obra son capaces de transmitir el pleno significado, no tanto de la historia en sí como de los «héroes» que se revelan en ella.<sup>12</sup> En términos de la tragedia griega, esto significaba que la historia y su universal significado lo revelaba el coro, que no imita<sup>13</sup> y cuyos comentarios son pura poesía, mientras que las identidades intangibles de los agentes de la historia, puesto que escapan a toda generalización y por lo tanto a toda reificación, sólo pueden transmitirse mediante una imitación de su actuación. Éste es también el motivo de que el teatro sea el arte político por excelencia; sólo en él se transpone en arte la esfera política de la vida humana. Por el mismo motivo, es el único arte cuyo solo tema es el hombre en su relación con los demás.

## 26. La fragilidad de los asuntos humanos

La acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros no menos que la fabricación requiere la presencia de la naturaleza para su material y de un mundo en el que colocar el producto acabado. La fabricación está rodeada y en constante

contacto con el mundo; la acción y el discurso lo están con la trama de los actos y palabras de otros hombres. La creencia popular en un «hombre fuerte» que, aislado y en contra de los demás, debe su fuerza al hecho de estar solo es pura superstición, basada en la ilusión de que podemos «hacer» algo en la esfera de los asuntos humanos —«hacer» instituciones o leyes, por ejemplo, de la misma forma que hacemos mesas y sillas, o hacer hombres «mejores» o «peores»—,<sup>14</sup> o consciente desesperación de toda acción, política y no política, redoblada con la utópica esperanza de que cabe tratar a los hombres como se trata a otro «material».<sup>15</sup> La fuerza que requiere el individuo para cada proceso de producción pierde por completo su valor cuando la acción está en peligro, trátase de una fuerza intelectual o puramente material. La historia está llena de ejemplos de la impotencia del hombre fuerte y superior que no sabe cómo conseguir la ayuda, la co-acción de sus semejantes. A menudo se achaca su fallo a la fatal inferioridad de la mayoría y al resentimiento que toda persona sobresaliente inspira a los mediocres. Sin embargo, por ciertas que sean tales observaciones, no se adentran en el meollo del problema.

Para ilustrar lo que aquí se halla en peligro hemos de recordar que el griego y el latín, a diferencia de las lenguas modernas, tienen dos palabras diferentes y sin embargo interrelacionadas para designar al verbo «actuar». A los verbos griegos *archein* («comenzar», «guiar» y finalmente «gobernar») y *prattein* («atravesar», «realizar», «acabar») corresponden los verbos latinos *agere* («poner en movimiento», «guiar») y *gerere* (cuyo significado original es «llevar»)<sup>16</sup> Parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para «llevar» y «acabar» la empresa aportando su ayuda. No sólo están las palabras interrelacionadas de manera similar, sino que también es muy similar la historia de su empleo. En ambos casos, la palabra que originalmente designaba sólo la segunda parte de la acción, su conclusión —*prattein* y *gerere*—, pasó a ser la palabra aceptada para la acción en general, mientras que las que designaban el comienzo de la acción se especializaron en el significado, al menos en el lenguaje político. *Archein* pasó a querer

decir principalmente «gobernar» y «guiar» cuando se usó de manera específica, y *agere* significó «guiar» en vez de «poner en movimiento».

Así, el papel de principiante y guía, que era *primus inter pares* (en el caso de Homero, rey entre reyes), pasó a ser el del gobernante; la original interdependencia de la acción, la dependencia del principiante y guía con respecto a los demás debido a la ayuda que éstos prestan y la dependencia de sus seguidores con el fin de actuar ellos mismos en una ocasión, constituyeron dos funciones diferentes por completo: la función de dar órdenes, que se convirtió en la prerrogativa del gobernante, y la función de ejecutarlas, que pasó a ser la obligación de sus súbditos. Este gobernante se encuentra solo, aislado y en contra de los demás por su fuerza, al igual que el principiante estaba aislado por su iniciativa de comenzar, antes de encontrar a otros que se le agregaran. Sin embargo, la fuerza del principiante y del guía sólo se muestra en la iniciativa y riesgo que corren, no en la verdadera realización. En el caso del gobernante con éxito, puede reclamar para sí lo que realmente es el logro de muchos, algo que Agamenón, que era rey pero no gobernante, nunca hubiera permitido. Mediante esta reclamación, el gobernante monopoliza, por decirlo así, la fuerza de aquellos sin cuya ayuda no hubiera podido realizar nada. De este modo surge la ilusión de fuerza extraordinaria y la falacia del hombre fuerte que es poderoso porque está solo.

Debido a que el actor siempre se mueve entre y en relación con otros seres actuantes, nunca es simplemente un «agente», sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente. Hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda, y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos. Dichas consecuencias son ilimitadas debido a que la acción, aunque no proceda de ningún sitio, por decirlo así, actúa en un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena y donde todo proceso es causa de nuevos procesos. Puesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción, aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás. Así, la acción y la reacción



entre hombres nunca se mueven en círculo cerrado y nunca pueden confinarse a dos partícipes. Esta ilimitación es característica no sólo de la acción política, en el más estrecho sentido de la palabra, como si la ilimitación de la interrelación humana sólo fuera el resultado de la ilimitada multitud de personas comprometidas, que podrían escaparse al renunciar a la acción dentro de un limitado marco de circunstancias; el acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación.

Más aún, la acción, al margen de su específico contenido, siempre establece relaciones y por lo tanto tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras.<sup>17</sup> Las limitaciones y fronteras existen en la esfera de los asuntos humanos, pero nunca ofrecen un marco que pueda soportar el asalto con el que debe insertarse en él cada nueva generación. La fragilidad de las instituciones y leyes humanas y, en general, de todas las materias que atañen a los hombres que viven juntos, surge de la condición humana de la natalidad y es independiente de la fragilidad de la naturaleza humana. Las vallas que aislan la propiedad privada y aseguran los límites de cada familia, las fronteras territoriales que protegen y hacen posible la identidad física de un pueblo, y las leyes que protegen y hacen posible su existencia política, son de tan gran importancia para la estabilidad de los asuntos humanos precisamente porque ninguno de tales principios limitadores y protectores surge de las actividades que se dan en la propia esfera de los asuntos humanos. Las limitaciones de la ley nunca son por entero salvaguardas confiables contra la acción dentro del cuerpo político, de la misma manera que las fronteras territoriales no lo son contra la acción procedente de fuera. La ilimitación de la acción no es más que la otra cara de su tremenda capacidad para establecer relaciones, es decir, su específica productividad; por este motivo la antigua virtud de la moderación, de mantenerse dentro de los límites, es una de las virtudes políticas por excelencia, como la tentación política por excelencia es *hubris* (como los griegos, de gran experiencia en las potencialidades de la acción, sabían muy bien) y no voluntad de poder, como nos inclinamos a creer.

Sin embargo, mientras las varias limitaciones y fronteras que encontramos en todo cuerpo político pueden ofrecer cierta protección contra la inherente ilimitación de la acción, son incapaces de compensar su segunda importante característica: su inherente falta de predicción. No es simplemente una cuestión de incapacidad para predecir todas las lógicas consecuencias de un acto particular, en cuyo caso un computador electrónico podría predecir el futuro, sino que deriva directamente de la historia que, como resultado de la acción, comienza y se establece tan pronto como pasa el fugaz momento del acto. El problema estriba en que cualquiera que sea el carácter y contenido de la subsiguiente historia, ya sea interpretada en la vida privada o pública, ya implique a muchos o pocos actores, su pleno significado sólo puede revelarse cuando ha terminado. En contraposición a la fabricación, en la que la luz para juzgar el producto acabado la proporciona la imagen o modelo captados de antemano por el ojo artesano, la luz que ilumina los procesos de acción, y por lo tanto todos los procesos históricos, sólo aparece en su final, frecuentemente cuando han muerto todos los participantes. La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes. Todos los relatos contados por los propios actores, aunque pueden en raros casos dar una exposición enteramente digna de confianza sobre intenciones, objetivos y motivos, pasan a ser simple fuente de material en manos del historiador y jamás pueden igualar la historia de éste en significación y veracidad. Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la significación de su acto no está en la historia que sigue. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y «hace» la historia.

## 27. La solución griega

Esta falta de predicción del resultado se relaciona estrechamente con el carácter revelador de la acción y del discurso, en

los que se revela el yo de uno sin conocerse a sí mismo ni poder calcular de antemano a quién revela. El antiguo dicho de que nadie puede llamarse *eudaimôn* antes de su muerte puede apuntar al tema que tratamos si nos fuera posible oír su significado original después de dos mil quinientos años de manoseada repetición; ni siquiera su traducción latina, proverbial ya en Roma —*nemo ante mortem beatus esse dici potest*—, lleva este significado, aunque haya inspirado la práctica de la Iglesia católica de beatificar a sus santos sólo después de transcurrido largo tiempo desde su muerte. Porque *eudaimonia* no significa ni felicidad ni beatitud; no puede traducirse y tal vez ni siquiera pueda explicarse. Tiene la connotación de santidad, pero sin matiz religioso, y literalmente significa algo como el bienestar del *daimôn* que acompaña a cada hombre a lo largo de la vida, que es su distinta identidad, pero que sólo aparece y es visible a los otros.<sup>18</sup> Por lo tanto, a diferencia de la felicidad, que es un modo pasajero, y a diferencia de la buena fortuna, que puede tenerse en ciertos momentos de la vida y faltar en otros, la *eudaimonia*, al igual que la propia vida, es un estado permanente de ser que no está sujeto a cambio ni es capaz de hacerlo. Ser *eudaimôn* y haber sido *eudaimôn*, según Aristóteles, son lo mismo, de igual forma que «vivir bien» (*eu dzên*) y haber «vivido bien» son lo mismo mientras dure la vida; no son estados o actividades que cambian la cualidad de la persona, tales como aprender y haber aprendido, que indican dos atributos por completo diferentes de la misma persona en distintos momentos.<sup>19</sup>

Esta incambiable identidad de la persona, aunque revelándose intangible en el acto y el discurso, sólo se hace tangible en la historia de la vida del actor y del orador; pero como tal únicamente puede conocerse, es decir, agarrarse como palpable entidad, después de que haya terminado. Dicho con otras palabras, la esencia humana —no la naturaleza humana en general (que no existe) ni la suma total de cualidades y defectos de un individuo, sino la esencia de quién es alguien— nace cuando la vida parte, no dejando tras de sí más que una historia. Por lo tanto, quienquiera que conscientemente aspire a ser «esencial», a dejar tras de sí una historia y una identidad que le proporcione «fama inmortal», no sólo debe arriesgar su vida, sino

elegir expresamente, como hizo Aquiles, una breve vida y prematura muerte. Sólo el hombre que no sobrevive a su acto supremo es el indisputable dueño de su identidad y posible grandeza, debido a que en la muerte se retira de las posibles consecuencias y continuación de lo que empezó. Lo que da a la historia de Aquiles su paradigmática significación es que muestra en la cáscara de una nuez que la *eudaimonia* sólo puede adquirirse al precio de la vida y que uno no puede sentirse seguro de esto más que renunciando a la continuidad del vivir en donde nos revelamos gradualmente, resumiendo toda la vida de uno en un solo acto, de manera que la historia del acto termine junto con la vida misma. Certo es que, incluso Aquiles, depende del narrador, poeta o historiador, sin quienes todo lo que hizo resulta fútil; pero es el único «héroe», y por lo tanto el héroe por excelencia, que entrega en las manos del narrador el pleno significado de su acto, de modo que es como si no hubiera simplemente interpretado la historia de su vida, sino que también la hubiera «hecho» al mismo tiempo.

Sin duda, este concepto de acción es muy individualista, como diríamos hoy en día.<sup>20</sup> Acentúa la urgencia de la propia revelación a expensas de los otros factores y por lo tanto queda relativamente intocado por el predicamento de la falta de predicción. Como tal, pasó a ser el prototipo de la acción para la antigüedad griega e influyó, bajo la forma del llamado espíritu agonal, en el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiendo en pugna con otro, que sustenta el concepto de la política prevalente en las ciudades-estado. Un notable síntoma de esta prevalente influencia es que los griegos, a diferencia de los posteriores desarrollos, no contaban a la legislación entre las actividades políticas. A su juicio, el jurista era como el constructor de la muralla de la ciudad, alguien que debía realizar y acabar su trabajo para que comenzara la actividad política. De ahí que fuera tratado como cualquier otro artesano o arquitecto y que pudiera traerse de fuera y encargarle el trabajo sin tener que ser ciudadano, mientras que el derecho a *politeuesthai*, a comprometerse en las numerosas actividades que finalmente continuaban en la *polis*, estaba exclusivamente destinado a los ciudadanos. Para éstos, las leyes, como la muralla que rodeaba

la ciudad, no eran resultados de la acción, sino productos del hacer. Antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizaran todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la *polis* y su estructura la ley; el legislador y el arquitecto pertenecían a la misma categoría.<sup>21</sup> Pero estas entidades tangibles no eran el contenido de la política (ni Atenas era la *polis*,<sup>22</sup> sino los atenienses), y no imponían la misma lealtad que la del tipo romano de patriotismo.

Aunque es cierto que Platón y Aristóteles elevaron la legislación y la edificación de la ciudad a la máxima categoría de la vida política, no quiere decir que ampliaran las fundamentales experiencias griegas de la acción y de la política para abarcar lo que luego resultó ser el genio político de Roma: la legislación y la fundación. La escuela socrática, por el contrario, recurrió a estas actividades, que eran prepolíticas para los griegos, ya que deseaba volverse contra la política y la acción. Para los socráticos, la legislación y la ejecución de las decisiones por medio del voto son las actividades políticas más legítimas, ya que en ellas los hombres «actúan como artesanos»: el resultado de su acción es un producto tangible, y su proceso tiene un fin claramente reconocible.<sup>23</sup> Ya no es o, mejor dicho, aún no es acción (*praxis*), propiamente hablando, sino fabricación (*poiësis*) lo que prefieren debido a su gran confiabilidad. Es como si hubieran dicho que si los hombres renunciaran a su capacidad para la acción, con su futilidad, ilimitación e inseguridad de resultado, pudiera existir un remedio para la fragilidad de los asuntos humanos.

Hasta qué punto este remedio puede destruir la propia substancia de las relaciones humanas, lo podemos ver en uno de los raros casos en que Aristóteles saca un ejemplo de actuación a partir de la esfera de la vida privada, en la relación entre el benefactor y la persona que recibe. Con esa ingenua falta de moralización que es el signo característico de la antigüedad griega, aunque no de la romana, afirma como cosa natural que el benefactor siempre ama más a quienes ayuda que éstos a él. Continúa diciendo que esto es natural, ya que el benefactor ha realizado un trabajo, un *ergon*, mientras que el que recibe se ha

limitado a sufrir su beneficencia. El benefactor, según Aristóteles, ama su «trabajo», la vida del que recibe lo que él ha «hecho», como el poeta ama su poema, y recuerda a sus lectores que el amor del poeta hacia su obra apenas es menos apasionado que el de la madre por sus hijos.<sup>24</sup> Esta explicación muestra con claridad que la actuación la ve en términos de fabricación, y su resultado, la relación entre los hombres, en términos de «trabajo» realizado (a pesar de sus intentos de distinguir entre acción y fabricación, *praxis* y *poiësis*).<sup>25</sup> En dicho ejemplo queda perfectamente claro que esta interpretación, aunque sirva para explicar psicológicamente el fenómeno de la ingratitud al dar por sentado que tanto el benefactor como quien recibe están de acuerdo en interpretar la acción en términos de fabricación, que realmente estropea a la acción y a su verdadero resultado, la relación ha de establecerse. El caso del legislador es menos adecuado para nosotros debido a que el concepto griego de la tarea y papel del legislador en la esfera pública resulta extraño por completo al nuestro. En cualquier caso, el trabajo, tal como la actividad del legislador en el concepto griego, puede convertirse en el contenido de la acción sólo bajo la condición de que no es deseable o posible la acción posterior, y la acción sólo puede resultar un producto final bajo la condición de que se destruya su auténtico, no tangible y siempre frágil significado.

El original y prefilosófico remedio griego para esta fragilidad fue la fundación de la *polis*. Ésta, como surgió y quedó enraizada en la experiencia griega de la *pre-polis* y en la estima de lo que hace que valga la pena para los hombres vivir juntos (*syzên*), es decir, el «compartir palabras y hechos»,<sup>26</sup> tenía una doble función. En primer lugar, se destinó a capacitar a los hombres para que realizaran de manera permanente, si bien bajo ciertas restricciones, lo que de otro modo sólo hubiera sido posible como extraordinaria e infrecuente empresa que les hubiera obligado a dejar sus familias. Se suponía que la *polis* multiplicaba las ocasiones de ganar «fama inmortal», es decir, de multiplicar las oportunidades para que el individuo se distingua, para que muestre con hechos y palabras quién es en su única distinción. Una de las razones, si no la principal, del increíble desarrollo del genio en Atenas, al igual que de la no menos

sorprendente rápida decadencia de la ciudad-estado, fue precisamente que desde el principio hasta el final su primer objetivo fue hacer de lo extraordinario un caso corriente de la vida cotidiana. La segunda función de la *polis*, de nuevo muy en relación con los azares de la acción experimentados antes de que ésta cobrara existencia, era ofrecer un remedio para la futilidad de la acción y del discurso; porque las oportunidades de que un hecho merecedor de fama no se olvidara, de que verdaderamente se convirtiera en «inmortal», no eran muy grandes. Homero no fue sólo un brillante ejemplo de función política del poeta, y por lo tanto el «educador de toda la Hélade»; el mismo hecho de que una empresa tan grande como la guerra de Troya pudiera haberse olvidado de no haber existido un poeta que la inmortalizara varios centenares de años después, ofrecía un excelente ejemplo de lo que le podía ocurrir a la grandeza humana si para su permanencia sólo se confiaba en los poetas.

Aquí no nos interesan las causas históricas que determinaron el nacimiento de la ciudad-estado; los griegos dejaron muy claro lo que pensaban de ella y de su *raison d'être*. La *polis* —si confiamos en las famosas palabras de Pericles en la Oración Fúnebre— garantizaba a quienes obligaran a cualquier mar y tierra a convertirse en escenario de su bravura que ésta no quedaría sin testimonio, y que no necesitarían ningún Homero ni cualquier otro que supiera hacer su logio con palabras; sin ayuda de otros, quienes actuaran podrían asentar el impercedero recuerdo de sus buenas o malas acciones, inspirar admiración en el presente y en el futuro.<sup>27</sup> Dicho con otras palabras, la vida en común de los hombres en la forma de la *polis* parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y más efímero de los «productos» hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en impercederos. La organización de la *polis*, físicamente asegurada por la muralla que la rodeaba y fisonómicamente garantizada por sus leyes —para que las siguientes generaciones no cambiaran su identidad más allá del reconocimiento—, es una especie de recuerdo organizado. Asegura al actor mortal que su pasajera existencia y fugaz grandeza nunca carecerá de la realidad que procede de que a uno lo

vean, le oigan y, en general, aparezca ante un público de hombres, realidad que fuera de la *polis* duraría el breve momento de la ejecución y necesaria de Homero y de «otros de su oficio» para que la presentaran a quienes no se encontraban allí.

Según esta autointerpretación, la esfera política surge de actuar juntos, de «compartir palabras y actos». Así, la acción no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye. Es como si la muralla de la *polis* y las fronteras de la ley se trazaran alrededor de un espacio ya existente que, no obstante, sin tal estabilizadora protección pudiera no perdurar, no sobrevivir al momento de la acción y del discurso. No históricamente, claro está, sino metafórica y teóricamente hablando, es como si los hombres que volvían de la guerra de Troya hubieran descuido hacer permanente el espacio de la acción que había surgido de sus hechos y sufrimientos, e impedir que pereciera al dispersarse y retornar a sus aislados lugares de origen.

La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. «A cualquier parte que vayas, serás una *polis*»: estas famosas palabras no sólo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita.

Este espacio no siempre existe, y aunque todos los hombres son capaces de actos y palabras, la mayoría de ellos —como el esclavo, el extranjero y el bárbaro en la antigüedad, el laborante o artesano antes de la Época Moderna, el hombre de negocios en nuestro mundo— no viven en él. Más aún, ningún hombre puede vivir en él todo el tiempo. Estar privado de esto significa

estar privado de realidad, que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición. Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; «porque lo que aparece a todos, lo llamamos Ser»,<sup>28</sup> y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad.<sup>29</sup>

## 28. El poder y el espacio de la aparición

El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública. Su peculiaridad consiste en que, a diferencia de los espacios que son el trabajo de nuestras manos, nos sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia, y desaparece no sólo con la dispersión de los hombres —como en el caso de grandes catástrofes cuando se destruye el cuerpo político de un pueblo—, sino también con la desaparición o interrupción de las propias actividades. Siempre que la gente se reúne, se encuentra potencialmente allí, pero sólo potencialmente, no necesariamente ni para siempre. Que las civilizaciones nazcan y declinen, que los poderosos imperios y grandes culturas caigan y pasen sin catástrofes externas —y, con mayor frecuencia, que tales «causas» externas no vayan precedidas por una no menos visible decadencia interna que invita al desastre— se debe a esta peculiaridad de la esfera pública que, puesto que en su esencia reside en la acción y el discurso, nunca pierde por completo su potencial carácter. Lo que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final; y el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que sólo existe en su realidad. Donde el poder carece de realidad, se alcea, y la historia está llena de ejemplos que muestran que esta pérdida no pueden compensarla las mayores riquezas materia-

les. El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades.

El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. La palabra misma, su equivalente griego *dynamis*, como el latino *potentia* con sus diversos derivados modernos o el alemán *Macht* (que procede de *mögen* y *möglich*, no de *machen*), indica su carácter «potencial». Cabría decir que el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que ésta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. Debido a esta peculiaridad, que el poder comparte en todas las potencialidades que pueden realizarse pero jamás materializarse plenamente, el poder es en grado asombroso independiente de los factores materiales, ya sea el número o los medios. Un grupo de hombres comparativamente pequeño pero bien organizado puede gobernar casi de manera indefinida sobre grandes y populosos imperios, y no es infrecuente en la historia que países pequeños y pobres aventajen a poderosas y ricas naciones. (La historia de David y Goliat sólo es cierta metafóricamente; el poder de unos pocos puede ser mayor que el de muchos, pero en una lucha entre dos hombres no decide el poder sino la fuerza, y la inteligencia, esto es, la fuerza del cerebro, contribuye materialmente al resultado tanto como la fuerza muscular.) La rebelión popular contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible incluso si renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en medios materiales. Llamar a esto «resistencia pasiva» es una idea irónica, ya que se trata de una de las más activas y eficaces formas de acción que se hayan proyectado, debido a que no se le puede hacer frente con la lucha, de la que resulta la derrota o la victoria, sino únicamente con la matanza masiva en la que incluso el vencedor sale derrotado, ya que nadie puede gobernar sobre muertos.

El único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido del pueblo. Sólo donde los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos, y la fundación de ciudades, que como ciudades-estado sigue siendo modelo para toda organización política occidental, es por lo tanto el más importante prerrequisito material del poder. Lo que mantiene al pueblo unido después de que haya pasado el fugaz momento de la acción (lo que hoy día llamamos «organización») y lo que, al mismo tiempo, el pueblo mantiene vivo al permanecer unido es el poder. Y quinquiera que, por las razones que sean, se aísla y no participa en ese estar unidos, sufre la pérdida de poder y queda impotente, por muy grande que sea su fuerza y muy válidas sus razones.

Si el poder fuera más que esta potencialidad de estar juntos, si pudiera poseerse como la fuerza o aplicarse como ésta en vez de depender del acuerdo temporal y no digno de confianza de muchas voluntades e intenciones, la omnipotencia sería una concreta posibilidad humana. Porque el poder, como la acción, es limitado; carece de limitación física en la naturaleza humana, en la existencia corporal del hombre, como la fuerza. Su única limitación es la existencia de otras personas, pero dicha limitación no es accidental, ya que el poder humano corresponde a la condición de la pluralidad para comenzar. Por la misma razón, el poder puede dividirse sin aminorarlo, y la acción recíproca de poderes con su contrapeso y equilibrio es incluso propensa a generar más poder, al menos mientras dicha acción recíproca sigue viva y no termina estancándose. La fuerza, por el contrario, es indivisible, y aunque se equilibre también por la presencia de otros, la acción recíproca de la pluralidad da por resultado una definida limitación de la fuerza individual, que se mantiene dentro de unos límites y que puede superarse por el potencial poder de los demás. La identificación de la fuerza necesaria para la producción de cosas con el poder necesario para la acción, sólo es concebible como el atributo divino de un dios. La omnipotencia nunca es, por lo tanto, un atributo de los dioses en el politeísmo, sea cual sea la superioridad de su fuerza con respecto a la de los hombres. Inversamente, la aspiración

hacia la omnipotencia siempre implica –aparte de su utópica *hubris*– la destrucción de la pluralidad.

Bajo las condiciones de la vida humana, la única alternativa al poder no es la fortaleza –que es impotente ante el poder– sino la fuerza, que un solo hombre puede ejercer contra sus semejantes y de la que uno o unos pocos cabe que posean el monopolio al hacerse con los medios de la violencia. Pero si bien la violencia es capaz de destruir al poder, nunca puede convertirse en su sustituto. De ahí resulta la no infrecuente combinación política de fuerza y carencia de poder, impotente despliegue de fuerzas que se consumen a sí mismas, a menudo de manera espectacular y vehemente pero en completa inutilidad, no dejando tras sí monumentos ni relatos, apenas con el justo recuerdo para entrar en la historia. En la experiencia histórica y la teoría tradicional, esta combinación, aunque no se reconozca como tal, se conoce como tiranía, y el consagrado temor a esta forma de gobierno no se inspira de modo exclusivo en su crueldad, que –como atestigua la larga serie de benévolos tiranos y déspotas ilustrados– no es uno de sus rasgos inevitables, sino en la impotencia y inutilidad a que condena a gobernantes y gobernados.

Más importante es un descubrimiento hecho por Montesquieu, el último pensador político que se interesó seriamente por el problema de las formas de gobierno. Montesquieu se dio cuenta de que la característica sobresaliente de la tiranía era que se basaba en el aislamiento –del tirano con respecto a sus súbditos y de éstos entre sí debido al mutuo temor y sospecha–, y de ahí que la tiranía no era una forma de gobierno entre otras, sino que contradecía la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política. La tiranía impide el desarrollo del poder, no sólo en un segmento particular de la esfera pública sino en su totalidad; dicho con otras palabras, genera impotencia de manera tan natural como otros cuerpos políticos generan poder. Esto hace necesario, en la interpretación de Montesquieu, asignarle un lugar especial en la teoría de los cuerpos políticos: sólo la tiranía es incapaz de desarrollar el poder suficiente para permanecer en el espacio de la aparición,

en la esfera pública; por el contrario, fomenta los gérmenes de su propia destrucción desde que cobra existencia.<sup>30</sup>

Resulta bastante curioso que la violencia pueda destruir al poder más fácilmente que a la fuerza, y aunque la tiranía siempre se caracteriza por la impotencia de sus súbditos, que pierden su capacidad humana de actuar y hablar juntos, necesariamente no se caracteriza por la debilidad y esterilidad; por el contrario, las artes y oficios pueden florecer bajo estas condiciones si el gobernante es lo bastante «benévolo» para dejar a sus súbditos solos en su aislamiento. Por otra parte, la fuerza, don de la naturaleza que el individuo no puede compartir con otros, hace frente a la violencia con más éxito que al poder, ya de modo heroico, consintiendo en luchar y morir, ya estoicamente, aceptando el sufrimiento y desafiando a la aflicción mediante la autosuficiencia y el retiro del mundo; en ambos casos, la integridad del individuo y su fuerza permanecen intactas. A la fuerza sólo la puede destruir el poder y por eso siempre está en peligro ante la combinada fuerza de la mayoría. El poder corrompe cuando los débiles se congregan con el fin de destruir a los fuertes, pero no antes. La voluntad de poder, como la Época Moderna de Hobbes a Nietzsche la entendió en su glorificación o denuncia, lejos de ser una característica de los fuertes, se halla, como la envidia y la codicia; entre los vicios de los débiles, y posiblemente es el más peligroso.

Si la tiranía puede describirse como el intento siempre abortado de sustituir el poder por la violencia, la oclocracia, o gobierno de la plebe, que es su exacta contrapartida, puede caracterizarse por el intento mucho más prometedor de sustituir la fuerza por el poder. En efecto, éste es capaz de destruir a toda fuerza y sabemos que donde la principal esfera pública es la sociedad, existe siempre el peligro de que, mediante una perversa forma de «actuar juntos» —por presión y los trucos de las *cliques*—, pasen a primer plano quienes nada saben y nada pueden hacer. El vehemente anhelo por la violencia, tan característico de algunos de los mejores y más creativos artistas modernos, pensadores, cruditos y artesanos, es una reacción natural de aquellos cuya fuerza ha tratado de engañar la sociedad.<sup>31</sup>

El poder preserva a la esfera pública y al espacio de la apari-

ción, y, como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la escena de la acción y del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos, carece de su última *raison d'être*. Sin que los hombres hablen de él y sin albergarlos, el mundo no sería un artificio humano, sino un montón de cosas sin relación al que cada individuo aislado estaría en libertad de añadir un objeto más; sin el artificio humano para albergarlos, los asuntos humanos serían tan flotantes, fútiles y vanos como los vagabundos de las tribus nómadas. La sabia melancolía del *Eclesiastès* —«Vanidad de vanidades, todo es vanidad... No hay nada nuevo bajo el sol... no hay memoria de lo que precedió, ni de lo que sucederá habrá memoria en los que serán después»— no surge necesariamente de la específica experiencia religiosa, pero sin duda es inevitable donde y siempre que nuestra confianza en el mundo como lugar adecuado para la aparición humana, para la acción y el discurso, se haya perdido. Sin la acción para hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer, «no hay nada nuevo bajo el sol»; sin el discurso para materializar y conmemorar, aunque sea de manera tentativa, lo «nuevo» que aparece y resplandece, «no hay memoria»; sin la permanencia del artificio humano, no puede haber «memoria de lo que sucederá en los que serán después». Y sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivas.

Quizá nada en nuestra historia ha tenido tan corta vida como la confianza en el poder, ni nada más duradera que la desconfianza platónica y cristiana sobre el esplendor que acompaña al espacio de aparición, ni nada —finalmente en la Época Moderna— más común que la convicción de que el «poder corrompe». Las palabras de Pericles, tal como las relata Tucídides, son tal vez únicas en su suprema confianza de que los hombres interpretan y salvan su grandeza al mismo tiempo, por decirlo así, con un solo y mismo gesto, y que la interpretación como tal bastará para generar *dynamis* y no necesitará la transformadora reificación del *homo faber* para mantenerse en realidad.<sup>32</sup> El discurso de Pericles, aunque correspondía y se articulaba en las

íntimas convicciones del pueblo de Atenas, siempre se ha leído con esa triste sabiduría de la percepción posterior que nos dice que sus palabras se pronunciaron en el comienzo del final. No obstante, por breve que haya sido esta fe en la *dynamis* (y en consecuencia en la política) —y ya había llegado al fin cuando se formularon las primeras filosofías políticas—, su desnuda existencia ha bastado para elevar a la acción al más alto rango en la jerarquía de la *vita activa* y para singularizar el discurso como decisiva distinción entre la vida humana y animal, acción y discurso que concedieron a la política una dignidad que incluso hoy día no ha desaparecido por completo.

Lo que es evidente en la formulación de Pericles —y no menos transparente en los poemas de Homero— es que el íntimo significado del acto actuado y de la palabra pronunciada es independiente de la victoria y de la derrota y debe permanecer intocado por cualquier resultado final, por sus consecuencias para lo mejor o lo peor. A diferencia de la conducta humana —que los griegos, como todos los pueblos civilizados, juzgaban según «modelos morales», teniendo en cuenta motivos e intenciones por un lado y objetivos y consecuencias por el otro—, la acción sólo puede juzgarse por el criterio de grandeza debido a que en su naturaleza radica el abrirse paso entre lo comúnmente aceptado y alcanzar lo extraordinario, donde cualquier cosa que es verdadera en la vida común y cotidiana ya no se aplica, puesto que todo lo que existe es único y *sui generis*.<sup>33</sup> Tucídides (o Pericles) sabía perfectamente que había roto con los modelos normales de conducta cotidiana cuando encontró que la gloria de Atenas consistía en haber dejado tras de sí «por todas partes imperecedera memoria (*mnēmēia aidia*) de sus actos buenos y malos». El arte de la política enseña a los hombres cómo sacar a la luz lo que es grande y radiante, *ta megala kai lampra*, en palabras de Demócrito; mientras está allí la *polis* para inspirar a los hombres que se atreven a lo extraordinario, todas las cosas están seguras; si la *polis* perece, todo está perdido.<sup>34</sup> Los motivos y objetivos, por puros y grandiosos que sean, nunca son únicos; al igual que las cualidades psicológicas, son típicos, característicos de diferentes clases de personas. La grandeza, por lo tanto, o el significado específico de cada acto,

sólo puede basarse en la propia realización, y no en su motivación ni en su logro.

Esta insistencia en los actos vivos y en la palabra hablada como los mayores logros de que son capaces los seres humanos, fue conceptualizada en la noción aristotélica de *energeia* («realidad»), que designaba todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*) y no dejan trabajo tras sí (no *par' autas erga*), sino que agotan su pleno significado en la actuación.<sup>35</sup> De la experiencia de esta plena realidad deriva su significado original del paradójico «fin en sí mismo»; porque en estos ejemplos de acción y discurso<sup>36</sup> no se persigue el fin (*telos*), sino que yace en la propia actividad que por lo tanto se convierte en *entelecheia*, y el trabajo no es lo que sigue y extingue el proceso, sino que está metido en él; la realización es el trabajo, es *energeia*.<sup>37</sup> Aristóteles, en su filosofía política, es plenamente consciente de lo que está en juego en la política, o sea, nada menos que el *ergon tou anthrōpou*<sup>38</sup> (el «trabajo del hombre» *qua* hombre), y al definir este «trabajo» como «vivir bien» (*eu zēn*), claramente quería decir que aquí ese «trabajo» no es producto de trabajo, sino que sólo existe en pura realidad. Este logro específicamente humano se sitúa fuera de la categoría de medios y fines; el «trabajo del hombre» no es fin porque los medios para lograrlo —las virtudes o *aretai*— no son cualidades que puedan o no realizarse, sino que por sí mismas son «realidades». Dicho con otras palabras, los medios para lograr el fin serían ya el fin; y a la inversa, este «fin» no puede considerarse un medio en cualquier otro aspecto, puesto que no hay nada más elevado que alcanzar que esta realidad misma.

Es como un débil eco de la experiencia prefilosófica griega de la acción y el discurso como pura realidad para indicar una y otra vez en la filosofía política a partir de Demócrito y Platón que la política es una *technē*, está incluida entre las artes, y puede semejarse a actividades tales como la curación o la navegación, donde, como en la interpretación del danzarín o del actor, el «producto» es idéntico al propio acto interpretativo. Pero cabe apreciar lo que les ha ocurrido a la acción y al discurso, que son los únicos con existencia real, y por consiguiente las actividades más altas en la esfera política, cuando escuchamos



lo que ha dicho sobre ellos la sociedad moderna, con la peculiar y no comprometedora consistencia que la caracterizó en sus primeras etapas. Porque esta importantísima degradación de la acción y del discurso se denota cuando Adam Smith clasifica todas las ocupaciones que se basan esencialmente en la interpretación —como la profesión militar, «eclesiásticos, abogados, médicos y cantantes de ópera»— junto a los «servicios domésticos», la más baja e improductiva «labor». <sup>39</sup> Fueron precisamente estas ocupaciones —la curación, el tañido de flauta, la interpretación teatral— las que proporcionaron al pensamiento antiguo ejemplos para las más elevadas y grandes actividades del hombre.

## 29. El *homo faber* y el espacio de aparición

La raíz de la antigua estima por la política radica en la convicción de que el hombre *qua* hombre, cada individuo en su única distinción, aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción, y que estas actividades, a pesar de su futilidad material, poseen una permanente cualidad propia debido a que crean su propia memoria. <sup>40</sup> La esfera pública, el espacio dentro del mundo que necesitan los hombres para aparecer, es por lo tanto más específicamente «el trabajo del hombre» que el trabajo de sus manos o la labor de su cuerpo.

La convicción de que lo más grande que puede lograr el hombre es su propia aparición y realización no es cosa natural. Contra esta convicción se levanta la del *homo faber* al considerar que los productos del hombre pueden ser más —y no sólo más duraderos— que el propio hombre, y también la firme creencia del *animal laborans* de que la vida es el más elevado de todos los bienes. Por lo tanto, ambos son apolíticos, estrictamente hablando, y se inclinan a denunciar la acción y el discurso como ociosidad, ocio de la persona entrometida y ociosa charla, y por lo general juzgan las actividades públicas por su utilidad con respecto a fines supuestamente más elevados: hacer el mundo más útil y hermoso en el caso del *homo faber*, hacer la vida más fácil y larga en el caso del *animal laborans*.

Sin embargo, esto no quiere decir que estén libres de prescindir por completo de una esfera pública, ya que sin un espacio de aparición y sin confiar en la acción y el discurso como modo de estar juntos, ni la realidad del yo de uno, de su propia identidad, ni la realidad del mundo circundante pueden establecerse fuera de toda duda. El sentido humano de la realidad exige que los hombres realicen la pura y pasiva concesión de su ser, no con el fin de cambiarlo sino de articular y poner en plena existencia lo que de otra forma tendrían que sufrir de cualquier modo. <sup>41</sup> Esta realización reside y acaece en esas actividades que sólo existen en pura realidad.

El único carácter del mundo con el que calibrar su realidad es el de ser común a todos, y si el sentido común ocupa tan alto rango en la jerarquía de las cualidades políticas se debe a que es el único sentido que encaja como un todo en la realidad de nuestros cinco sentidos estrictamente individuales y los datos exclusivamente particulares que captan. Por virtud del sentido común, las percepciones de los demás sentidos revelan la realidad y no se sienten simplemente como irritaciones de nuestros nervios o sensaciones de resistencia de nuestros cuerpos. Un apreciable descenso del sentido común en cualquier comunidad, y un notable incremento de la superstición y charlatanería son, por lo tanto, signos casi infalibles de alienación del mundo.

Esta alienación —la atrofia del espacio de aparición y el debilitamiento del sentido común— se lleva a un extremo mucho mayor en el caso de una sociedad laborante que en el de una sociedad de productores. En su aislamiento, no molestado, ni visto, ni oído, ni confirmado por los demás, el *homo faber* no sólo está junto al producto que hace, sino también al mundo de cosas donde añadirá sus propios productos; de esta manera, si bien de forma indirecta, sigue junto a los demás, que hicieron el mundo y que también son fabricantes de cosas. Ya hemos mencionado el mercado de cambio en el que los artesanos se reúnen con sus pares y que para ellos representa una común esfera pública en la medida en que cada uno ha contribuido a ella con algo. No obstante, mientras que la esfera pública como mercado de cambio corresponde de modo más adecuado a la activi-

dad de la fabricación, el intercambio en sí pertenece ya al campo de la acción y en modo alguno es una prolongación de la producción; incluso es menos que una simple función de los procesos automáticos, ya que la compra de alimento y de otros medios de consumo es necesariamente ajena al laborar. La pretensión de Marx de que las leyes económicas son como leyes naturales, que no están hechas por los hombres para regular los actos libres del intercambio, sino que son funciones de las condiciones productivas de la sociedad como un todo, sólo es correcta en una sociedad laboral, donde todas las actividades están ajustadas al metabolismo del cuerpo humano con la naturaleza y donde no existe el intercambio sino sólo el consumo.

Sin embargo, las personas que se reúnen en el mercado de cambio no son principalmente personas sino productoras de productos, y nunca se muestran a sí mismas, ni siquiera exhiben sus habilidades y cualidades como en la «conspicua producción» de la Edad Media, sino sus productos. El impulso que lleva al fabricante al mercado público es la apetencia de productos, no de personas, y la fuerza que mantiene unido y en existencia a este mercado no es la potencialidad que surge entre la gente cuando se unen en la acción y el discurso, sino un combinado «poder de cambio» (Adam Smith) que cada uno de los participantes adquirió en aislamiento. A esta falta de relación con los demás y este interés primordial por el intercambio lo calificó Marx como la deshumanización y autoalienación de la sociedad comercial, que excluye a los hombres *qua* hombres y exige, en sorprendente contradicción con la antigua relación entre lo público y lo privado, que los hombres se muestren sólo en lo privado de sus familias o en intimidad con sus amigos.

La frustración de la persona humana inherente a una comunidad de productores e incluso más a una sociedad comercial quizá se ilustre de la mejor manera con el fenómeno del genio, en el que, desde el Renacimiento hasta finales del siglo XIX, la sociedad moderna vio su más elevado ideal. (El genio creativo como expresión quintaesencial de la grandeza humana era totalmente desconocido en la antigüedad o en la Edad Media.) Fue al comienzo de nuestro siglo cuando los grandes artistas protestaron con sorprendente unanimidad contra la califica-

ción de «genios» e insistieron en los conceptos de elaboración, competencia y la estrecha relación entre el arte y el oficio. Sin duda, esta protesta no es en parte más que una reacción contra la vulgarización y comercialización de la noción de genio; pero también se debe al más reciente auge de la sociedad laboral, para la que no es ningún ideal la productividad o creatividad y que carece de todas las experiencias a partir de las cuales puede surgir la propia noción de grandeza. Lo importante en nuestro contexto es que el trabajo del genio, a diferencia del producto del artesano, parece haber absorbido esos elementos de distinción y unicidad que sólo encuentran su inmediata expresión en la acción y en el discurso. La obsesión de la Época Moderna por la firma de cada artista, su no precedente sensibilidad por el estilo, muestra una preocupación por esos rasgos que hacen que el artista trascienda su habilidad de manera similar a la que la unicidad de cada persona trascienda la suma total de sus cualidades. Debido a esta trascendencia, que diferencia el gran trabajo del arte de todos los demás productos de las manos humanas, el fenómeno del genio creativo parece la más alta legitimación de la seguridad del *homo faber* de que los productos de un hombre pueden ser más y esencialmente más grandes que él mismo.

Sin embargo, el gran acato que rindió la Época Moderna al genio, y que tan frecuentemente ha bordeado la idolatría, apenas pudo cambiar el hecho elemental de que la esencia de quien es alguien no puede reificarse por sí misma. Cuando aparece «objetivamente» —en el estilo de una obra de arte o en la escritura corriente— manifiesta la identidad de una persona y por lo tanto sirve para identificar al autor, pero permanece muda y se nos escapa si intentamos interpretarla como el espejo de una persona viva. Dicho con otras palabras, la idolatría al genio contiene la misma degradación de la persona humana que los otros principios que prevalecen en la sociedad comercial.

Es un elemento indispensable del orgullo humano la creencia de que quien es alguien trasciende en grandeza e importancia a todo lo que el hombre puede hacer y producir. «Dejemos que los médicos, reposteros y criados de las grandes casas sean juzgados por lo que han hecho o incluso por lo que han querido

hacer; las grandes personas se juzgan por lo que son.»<sup>42</sup> Sólo el vulgo aceptará que su orgullo deriva de lo que ha hecho; por esta aceptación, dichas personas se convierten en «esclavos y prisioneros» de sus propias facultades y comprenderán, si en ellas queda algo más que la pura y estúpida vanidad, que ser esclavo y prisionero de uno mismo no es menos amargo y quizá más vergonzoso que ser el siervo de algún otro. No es la gloria, sino el predicamento del genio creativo, lo que hace que parezca invertida la superioridad del hombre con respecto a su trabajo, de manera que él, el creador vivo, se halla en competencia con sus creaciones, a las que sobrevive, aunque finalmente le sobrevivan. La única buena cualidad de todos los dones realmente grandes es que las personas que los tienen siguen siendo superiores a lo que han hecho, al menos mientras está viva la fuente de la creatividad; porque esta fuente surge de *quién* son y permanece al margen del verdadero proceso de trabajo, así como independiente de *lo que* realice. Que el predicamento del genio es no obstante real queda claro en el caso de los *literati*, donde el invertido orden entre el hombre y su producto es de hecho consumado; lo que en su caso es tan afrentoso, y que incita el odio popular incluso más que la espuria superioridad intelectual, es que incluso su peor producto es probablemente mejor que lo que son ellos mismos. La característica del «intelectual» es que permanece imperturbable ante «la terrible humillación» bajo la que labora el verdadero artista o escritor, que es «sentir que se convierte en el hijo de su obra», en la que está condenado a verse «como en un espejo, limitado, tal y tal».<sup>43</sup>

### 30. El movimiento de la labor

La actividad del trabajo, cuyo necesario prerrequisito es el aislamiento, aunque puede no ser capaz de establecer una esfera pública autónoma en la que aparezcan los hombres *qua* hombres, sigue estando de muchas maneras en relación con este espacio de apariciones; por lo menos sigue en relación con el mundo tangible de las cosas que produjo. Por consiguiente, la elaboración puede ser una forma no política de la

vida, pero ciertamente no es antipolítica. Precisamente éste es el caso del laborar, actividad en la que el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino solo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo.<sup>44</sup> No cabe duda de que también vive en presencia de y junto a otros, pero esta contigüidad carece de los rasgos distintivos de la verdadera pluralidad. No consiste en la intencionada combinación de diferentes habilidades y oficios como en el caso de la elaboración (para no hablar de las relaciones entre personas únicas), sino que existe en la multiplicación de especímenes que son fundamentalmente semejantes porque son lo que son como meros organismos vivos.

En la naturaleza del laborar radica que los hombres se juntan en forma de grupo de labor, donde cualquier número de individuos «laboran juntos como si fueran uno»,<sup>45</sup> y en este sentido la contigüidad puede impregnar el laborar de manera más íntima que cualquier otra actividad.<sup>46</sup> Pero esta «naturaleza colectiva de la labor»,<sup>47</sup> lejos de establecer una reconocible, identificable realidad para cada miembro del grupo de labor, requiere por el contrario la verdadera pérdida de todo conocimiento de individualidad e identidad; por esta razón todos esos «valores» que derivan del laborar, más allá de su obvia función en el proceso de la vida, son enteramente «sociales» y esencialmente no diferentes del placer adicional derivado de comer y beber en compañía. La sociabilidad de esas actividades que surgen del metabolismo del cuerpo humano con la naturaleza no se basa en la igualdad, sino en la identidad, y desde este punto de vista resulta perfectamente cierto que «por naturaleza un filósofo no es un genio y modo de ser ni la mitad diferente de un mozo de cuerda que lo es un mastín de un galgo». Esta frase de Adam Smith, que Marx citó con sumo agrado,<sup>48</sup> corresponde mucho mejor a una sociedad de consumidores que a la reunión de personas en el mercado de cambio, que saca a la luz las habilidades y cualidades de los productores y de esta manera siempre proporciona alguna base para la distinción.

La identidad que prevalece en una sociedad basada en la labor y el consumo y expresada en su conformidad, está íntimamente relacionada con la experiencia somática de laborar jun-

tos, donde el ritmo biológico de la labor une al grupo de laborantes hasta el punto de que cada uno puede sentir que ya no es un individuo, sino realmente uno con todos los otros. Sin duda, esto facilita la fatiga y molestia de la labor tanto como el caminar juntos facilita el esfuerzo de cada soldado durante la marcha. Por lo tanto, es absolutamente cierto que para el *animal laborans* «el sentido de la labor y el valor dependen por entero de las condiciones sociales», o sea, de la medida en que el proceso de labor y consumo se permite funcionar suave y fácilmente, con independencia de las «actitudes profesionales propiamente dichas»;<sup>49</sup> el problema radica en que las mejores «condiciones sociales» son aquellas bajo las que es posible perder la propia identidad. Esta unión de muchos en uno es básicamente antipolítica; es el extremo opuesto de esa contigüidad que prevalece en las comunidades políticas o comerciales, que —siguiendo el ejemplo de Aristóteles— no está formada por una asociación (*koinōnia*) entre dos médicos, sino entre un médico y un agricultor, «y en general entre personas que son diferentes y desiguales».<sup>50</sup>

La igualdad que lleva consigo la esfera pública es forzosa-mente una igualdad de desiguales que necesitan ser «iguales» en ciertos aspectos y para fines específicos. Como tal, el factor igualador no surge de la «naturaleza» humana, sino de fuera, de la misma manera que el dinero —y continuamos con el ejemplo aristotélico— se necesita como factor externo para igualar las desiguales actividades del médico y del agricultor. La igualdad política, por lo tanto, es el extremo opuesto a nuestra igualdad ante la muerte, que como destino común a todos los hombres procede de la condición humana, o a la igualdad ante Dios, al menos en su interpretación cristiana, en la que afrontamos una igualdad pecaminosa inherente a la naturaleza humana. En estos casos no se requiere ningún igualador, ya que prevalece la uniformidad; sin embargo, por el mismo motivo, la experiencia real de esta uniformidad, la experiencia de la vida y de la muerte, no sólo se da en aislamiento, sino en total soledad, donde no es posible la verdadera comunicación, y mucho menos la asociación y comunidad. Desde el punto de vista del mundo y de la esfera pública, la vida y la muerte y todo lo que

atestigua uniformidad son experiencias no mundanas, antipolíticas y verdaderamente trascendentes.

La incapacidad del *animal laborans* para la distinción y, de ahí, para la acción y el discurso parece confirmarse por la sorprendente inexistencia de rebeliones de esclavos en los tiempos antiguos y modernos.<sup>51</sup> No menos sorprendente es el repentino y a menudo extraordinario papel productivo que los movimientos laborales han desempeñado en la política moderna. Desde las revoluciones de 1848 hasta la húngara de 1956, la clase trabajadora europea, por ser la única organizada y por lo tanto la dirigente del pueblo, ha escrito uno de los más gloriosos y probablemente más prometedores capítulos de la historia contemporánea. No obstante, aunque la frontera entre las demandas económicas y políticas, entre las organizaciones políticas y los sindicatos, estaba bastante difuminada, no hay que confundir ambas organizaciones. Los sindicatos, al defender y luchar por los intereses de la clase trabajadora, son responsables de su incorporación final en la sociedad moderna, en especial del extraordinario incremento en la seguridad económica, prestigio social y poder político. Los sindicatos nunca fueron revolucionarios en el sentido de desear una transformación de la sociedad junto con una transformación de las instituciones políticas en que esta sociedad estaba representada, y los partidos políticos de la clase trabajadora han sido la mayor parte del tiempo partidos de intereses, en modo alguno diferentes de los partidos que representaban a las demás clases sociales. Sólo apareció una distinción en esos raras y sin embargo decisivos momentos en que, durante el proceso de una revolución, resultó repentinamente que la clase trabajadora, sin estar dirigida por ideologías y programas oficiales de partido, tenía sus propias ideas sobre las posibilidades de gobierno democrático bajo las condiciones modernas. Dicho con otras palabras, la línea divisoria entre las organizaciones políticas y los sindicatos no es una cuestión de extremas exigencias económicas y sociales, sino sólo de propuesta de una nueva forma de gobierno.

Lo que fácilmente pasa por alto el historiador moderno que se enfrenta al auge de los sistemas totalitarios, en especial cuando se trata de los progresos en la Unión Soviética, es que de la

misma manera que las masas modernas y sus líderes lograron, al menos temporalmente, producir en el totalitarismo una auténtica, si bien destructiva, forma de gobierno, las revoluciones del pueblo han adelantado durante más de cien años, aunque nunca con éxito, otra nueva forma de gobierno: el sistema de los consejos populares con el que sustituir al sistema continental de partidos que, cabe decir, estaba desacreditado incluso antes de cobrar existencia.<sup>52</sup> Los destinos históricos de las dos tendencias de la clase trabajadora, el movimiento sindical y las aspiraciones políticas del pueblo, no podían estar más en desacuerdo: los sindicatos, es decir, la clase trabajadora en la medida en que sólo es una de las clases de la sociedad moderna, ha ido de victoria en victoria, mientras que al mismo tiempo el movimiento político laboral ha salido derrotado cada vez que se atrevió a presentar sus propias demandas, diferenciado de los programas de partido y de las reformas económicas. Si la tragedia de la revolución húngara sólo logró mostrar al mundo que, a pesar de todas las derrotas y apariencias, este impulso político aún no ha muerto, sus sacrificios no fueron en vano.

Esta aparentemente flagrante discrepancia entre el hecho histórico —la productividad política de la clase trabajadora— y los datos fenomenales obtenidos de un análisis de la actividad laboral, desaparece probablemente al examinar con mayor atención el desarrollo y sustancia del movimiento laboral. La principal diferencia entre la labor del esclavo y la libre y moderna no radica en que el laborante tenga libertad personal —libertad de movimiento, actividad económica e inviolabilidad personal—, sino en que se le admite en la esfera pública y está plenamente emancipado como ciudadano. El momento decisivo en la historia de la labor llegó con la abolición del requisito de la propiedad para ejercer el derecho de voto. Hasta entonces el estado legal de la labor libre había sido muy similar al de la población esclava de la antigüedad, cuya emancipación se incrementaba de manera constante; estos hombres eran libres, asimilados al estado legal de los residentes extranjeros, pero no ciudadanos. En contraste con las antiguas emancipaciones de esclavos, en las que regía como norma que el esclavo dejaba de ser un laborante en cuanto dejaba de ser esclavo, y en las que,

por lo tanto, la esclavitud seguía siendo la condición social del laborar al margen de la cantidad de esclavos que se emanciparan, la moderna emancipación laboral se propuso elevar la propia actividad de la labor, que se logró mucho antes de que el trabajador, como persona, obtuviera derechos civiles y personales.

Sin embargo, uno de los más importantes efectos secundarios de la real emancipación de los laborantes fue que un nuevo sector de la población quedó de pronto más o menos admitido en la esfera pública, es decir, *apareció en público*,<sup>53</sup> sin que al mismo tiempo fuera admitido en sociedad, sin desempeñar ningún papel dirigente en las importantes actividades económicas de esta sociedad y, por consiguiente, sin ser absorbido por la esfera social y, como si dijéramos, arrebatado de la esfera pública. El decisivo papel de simple aparición, de distinguirse uno mismo y descollar en la esfera de los asuntos humanos, queda perfectamente reflejado en el hecho de que los laborantes, cuando entraron en la escena de la historia, sintieron la necesidad de adoptar una indumentaria propia, el *sans-culotte*, del que tomarían el nombre durante la Revolución francesa.<sup>54</sup> Con esta indumentaria se distinguieron, y dicha distinción iba dirigida contra todos los demás.

El rasgo conmovedor del movimiento laboral en sus primeras etapas —y sigue en sus primeras etapas en todos los países donde el capitalismo no ha alcanzado su pleno desarrollo, en la Europa oriental, por ejemplo, y también en Italia o España e incluso en Francia— surge de su lucha contra la sociedad como un todo. El enorme poder potencial que estos movimientos adquirieron en un tiempo relativamente corto y a menudo bajo circunstancias muy adversas se debe a que, a pesar de todas las teorías y palabras, era el único grupo en la escena política que no sólo defendía sus intereses económicos, sino que libraba una batalla política completa. Dicho con otras palabras, cuando apareció el movimiento laboral en la escena pública era la única organización en la que los hombres actuaban y hablaban *qua* hombres, y no *qua* miembros de la sociedad.

Para este papel político y revolucionario del movimiento laboral, que con toda probabilidad está próximo a su fin, es

decisivo que la actividad de sus miembros sea incidental y que su fuerza de atracción no se limite a la clase trabajadora. Aunque durante cierto tiempo pareció que el movimiento lograría establecer, al menos dentro de sus propias filas, un nuevo espacio público con modelos políticos distintos, el motivo de estos intentos no fue la labor —ni la propia actividad laboral, ni la siempre utópica rebelión contra las urgentes necesidades de la vida—, sino esas injusticias e hipocresías que han desaparecido con la transformación de una sociedad de clases en una de masas y con la sustitución de un salario anual garantizado por la paga diaria o semanal.

Hoy día los trabajadores ya no están al margen de la sociedad; son sus miembros y participan en las tareas colectivas como todos los demás. El significado político del movimiento laboral es ahora igual al de cualquier otro grupo de presión; ha pasado el tiempo, que duró casi cien años, en que representaba al pueblo como un todo, si entendemos por *le peuple* el cuerpo político real, diferenciado como tal de la población y de la sociedad.<sup>35</sup> (Durante la revolución húngara los trabajadores no se diferenciaban en nada del resto del pueblo; lo que desde 1848 hasta 1918 había sido casi un monopolio de la clase trabajadora —la noción de un sistema parlamentario basado en consejos en lugar de partidos— se había convertido en la unánime demanda de todo el pueblo.) El movimiento laboral, equívoco en su contenido y objetivos desde el comienzo, perdió esta representación y por consiguiente su papel político en todos los países en que la clase trabajadora pasó a ser parte integrante de la sociedad, una fuerza económica y social propia en la mayoría de las economías desarrolladas del mundo occidental, o donde «logró» transformar toda la población en una sociedad laboral, como en Rusia y como puede ocurrir en cualquier otra parte incluso en condiciones no totalitarias. Bajo circunstancias en las que incluso se está suprimiendo el mercado de cambio, el debilitamiento de la esfera pública, tan evidente a lo largo de la Época Moderna, puede llegar a su última fase de desaparición.

### 31. La tradicional sustitución del hacer por el actuar

La Época Moderna, en su primera etapa de interés por los productos tangibles y beneficios demostrables o en su posterior obsesión por el suave funcionamiento y sociabilidad, no fue la primera en denunciar la ociosa inutilidad de la acción y del discurso en particular y de la política en general.<sup>36</sup> La exasperación por la triple frustración de la acción —no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso, y el carácter anónimo de sus autores— es casi tan antigua como la historia registrada. Siempre ha supuesto una gran tentación, tanto para los hombres de acción como para los de pensamiento, encontrar un sustituto a la acción con la esperanza de que la esfera de los asuntos humanos escapara de la irresponsabilidad moral y fortuita inherente a una pluralidad de agentes. La notable monotonía de las soluciones propuestas a lo largo de la historia da testimonio de la elemental simplicidad de la materia. Hablando en términos generales, siempre intentan refugiarse de las calamidades de la acción en cualquier actividad en que un hombre solo, aislado de los demás, sea dueño de sus actos desde el comienzo hasta el final. Este intento de reemplazar el actuar por el hacer es manifiesto en el conjunto de argumentos contra la «democracia», que, cuanto más consistente y razonado sea, se convierte en alegato contra la esencia de la política.

Las calamidades de la acción derivan de la condición humana de la pluralidad, condición *sine qua non* para ese espacio de aparición que es la esfera pública. De ahí que el intento de suprimir esta pluralidad sea equivalente a la abolición de la propia esfera pública. La salvación más clara de los peligros de la pluralidad es la monarquía, o gobierno de un hombre, en sus numerosas variedades, desde la completa tiranía de uno contra todos hasta el benevolente despotismo y esas formas de democracia en las que la mayoría forma un cuerpo colectivo de tal modo que el pueblo «es muchos en uno» y se constituye en «monarca».<sup>37</sup> La solución platónica del filósofo-rey, cuya «sabiduría» solventa las perplejidades de la acción como si fueran solubles problemas de cognición, no es más que una variedad del gobierno de un hombre, y en modo alguno la menos tiráni-

ca. El problema que originan estas formas de gobierno no es que sean crueles, ya que a menudo no lo son, sino más bien que funcionan demasiado bien. Los tiranos, si conocen su cometido, pueden ser «amables y suaves en todo», como Pisistrato, cuyo gobierno fue comparado en la antigüedad a «la edad de oro de Cronos»;<sup>58</sup> sus medidas pueden ser muy «poco tiránicas» y beneficiosas a los oídos modernos, en especial cuando se nos informa que el único —aunque fracasado— intento de abolir la esclavitud en la antigüedad lo hizo Periandros, tirano de Corinto.<sup>59</sup> Sin embargo, todos tienen en común el destierro de los ciudadanos de la esfera pública y la insistencia en que se preocupen de sus asuntos privados y que sólo «el gobernante debe atender los asuntos públicos».<sup>60</sup> Sin duda, esto equivalía a fomentar la industria privada y la laboriosidad, pero los ciudadanos no veían en esta política más que el intento de quitarles el tiempo necesario para su participación en los asuntos comunes. Las ventajas de corto alcance de la tiranía, es decir, la estabilidad, seguridad y productividad, preparan el camino para la inevitable pérdida de poder, aunque el desastre real ocurra en un futuro relativamente lejano.

Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo. El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer. La trivial noción, que ya se encuentra en Platón y Aristóteles, de que toda comunidad política está formada por quienes gobiernan y por los que son gobernados (en la que se basan las actuales definiciones de formas de gobierno: gobierno de uno o monarquía, gobierno de pocos u oligarquía, gobierno de muchos o democracia), se fundamenta en la sospecha que inspira la acción más que en el desprecio hacia los hombres, y procede del deseo de encontrar un sustituto a la acción más que de la irresponsable o tiránica voluntad de poder.

En teoría, la versión más breve y fundamental de ese escapar de la acción para adentrarse en el gobierno se da en el *Político*, donde Platón abre una brecha entre los dos modos de acción, *archein* y *prattein* («comienzo» y «actuación»), que según el pensamiento griego estaban relacionados. El problema, tal como lo vio Platón, consistía en asegurarse que el principiante seguiría siendo el dueño completo de lo que había comenzado, sin necesitar la ayuda de los demás para realizarlo. En la esfera de la acción, este dominio aislado sólo puede lograrse si los demás ya no necesitan unirse a la empresa por su propio acuerdo, con sus motivos y objetivos propios, sino que están acostumbrados a ejecutar órdenes, y si, por otra parte, el principiante que tomó la iniciativa no se permite comprometerse en la acción. De esta manera, comenzar (*archein*) y actuar (*prattein*) pueden convertirse en dos actividades diferentes por completo, y el principiante llegar a ser un gobernante (*archôn* en el doble sentido de la palabra) que «no tiene que actuar (*prattein*), sino que gobierna (*archein*) sobre quienes son capaces de ejecución». En esas circunstancias, la esencia de la política es «saber cómo comenzar y gobernar los asuntos más graves con respecto a oportunidad e inoportunidad; la acción como tal se ha eliminado totalmente y ha pasado a ser la simple «ejecución de órdenes».<sup>61</sup> Platón fue el primero en introducir la división entre quienes saben y no actúan y los que actúan y no saben, en lugar de la antigua articulación de la acción en comienzo y realización, de modo que saber qué hacer y hacerlo se convirtieron en dos actividades completamente diferentes.

Puesto que Platón identificó de inmediato la línea divisoria entre acción y pensamiento con la brecha que separa a los gobernantes de los gobernados, resulta evidente que las experiencias en las que se basa la división platónica son las de la familia, donde nada podía hacerse si el dueño no sabía qué hacer y no daba órdenes a los esclavos, órdenes que éstos ejecutaban sin saber. De ahí que quien sabe no tiene que hacer y quien hace no necesita pensamiento ni conocimiento. Platón era plenamente consciente de que proponía una transformación revolucionaria de la *polis* cuando aplicaba a su administración las máximas reconocidas para una familia bien ordenada.<sup>62</sup> (Es un error co-

mún creer que Platón deseaba abolir la familia; quería, por el contrario, ampliar este tipo de vida hasta el extremo de que una familia incluyera a todos los ciudadanos. Dicho con otras palabras, quería eliminar de la comunidad familiar su carácter privado, y con esta finalidad recomendaba la abolición de la propiedad privada y del *status* marital individual.)<sup>63</sup> Según el pensamiento griego, la relación entre gobernar y ser gobernado, entre mando y obediencia, era por definición idéntica a la relación entre amo y esclavos y por consiguiente impedía toda posibilidad de acción. Por lo tanto, la argumentación de Platón de que las normas de conducta en los asuntos públicos debían derivarse de la relación amo-esclavo en una familia bien ordenada, significaba realmente que la acción no tenía que desempeñar parte alguna en los asuntos humanos.

Es evidente que el esquema de Platón ofrece muchas más posibilidades para establecer un orden permanente en los asuntos humanos que los esfuerzos del tirano para eliminar a todos, con excepción de él, de la esfera pública. Aunque cada uno de los ciudadanos retuviera algún derecho en el manejo de los asuntos públicos, en conjunto «actuarían» como un solo hombre sin tener siquiera la posibilidad de disensión interna, menos aún de lucha de facciones: mediante el gobierno «los muchos se convierten en uno en todo aspecto» excepto en la aparición física.<sup>64</sup> Históricamente, el concepto de gobierno, aunque tiene su origen en la esfera familiar, ha desempeñado su papel más decisivo en la organización de los asuntos públicos y para nosotros está invariablemente relacionado con la política. Esto no debe hacer que pasemos por alto el hecho de que para Platón era una categoría mucho más general. Veía en dicho concepto el principal dispositivo para ordenar y juzgar los asuntos humanos en todo aspecto. Esto no sólo resulta evidente debido a su insistencia en que la ciudad-estado ha de considerarse como «amplio mandamiento del hombre», sino también debido a su construcción de un orden psicológico que realmente sigue al orden público de su utópica ciudad, y aún es más manifiesto en la grandiosa consistencia con la que introdujo el principio de dominación en la relación del hombre consigo mismo. El supremo criterio de aptitud para gobernar a los

demás es, tanto en Platón como en la aristocrática tradición del Occidente, la capacidad para gobernarse a uno mismo. Al igual que el filósofo-rey manda en la ciudad, el alma manda en el cuerpo y la razón lo hace en las pasiones. En el propio Platón, la legitimidad de esta tiranía en todo lo que atañe al hombre, su conducta con respecto a sí mismo y a los demás, sigue estando firmemente enraizada en la equívoca significación de la palabra *archein*, que significa comenzar y gobernar; para Platón es decisivo, como lo dice expresamente al final de las *Leyes*, que sólo el comienzo (*archè*) da derecho a gobernar (*archein*). En la tradición del pensamiento platónico, esta identidad original y lingüísticamente predeterminada de gobernar y comenzar tuvo como consecuencia que todo comienzo se entendió como legitimación de gobierno hasta que, finalmente, el factor comienzo desapareció por completo del concepto de gobierno. Con él desapareció de la filosofía política la comprensión más elemental y auténtica de la libertad humana.

La separación platónica de saber y hacer ha quedado en la raíz de todas las teorías de dominación que no son simples justificaciones de una irreductible e irresponsable voluntad de poder. Debido a la conceptualización y clarificación filosófica, la identificación platónica de conocimiento con mando y gobierno y de acción con obediencia y ejecución rigieron las primeras experiencias y articulaciones de la esfera política y pasó a ser autoritaria para toda la tradición del pensamiento político, incluso después de que hubieran quedado olvidadas las raíces de las que Platón derivó sus conceptos. Aparte de la singular mezcla platónica de profundidad y belleza, cuyo peso iba a llevar sus pensamientos a través de los siglos, la razón de la longevidad de esta parte concreta de su obra radica en que vigorizó la sustitución de gobierno por acción mediante una interpretación aún más razonable, en términos de hacer y fabricar. Es cierto —y Platón, que había obtenido la palabra clave de su filosofía, la «idea», de las experiencias en la esfera de la fabricación, debió de ser el primero en observarlo— que la división entre conocer y hacer, tan extraña a la esfera de la acción, cuya validez y significación se destruyen en el momento en que pensamiento y acción se separan, es una experiencia coti-



diana en la fabricación, cuyos procesos se dividen en dos partes: en primer lugar, captar la imagen o aspecto (*eidos*) del producto que va a ser, y luego organizar los medios y comenzar la ejecución.

El deseo platónico de sustituir el hacer por el actuar con el fin de conceder a la esfera de los asuntos humanos la solidez inherente al trabajo y a la fabricación se hace más aparente donde toca la esencia de su filosofía, la doctrina de las ideas. Cuando Platón no se interesa por la filosofía política (como en el *Banquete* y en alguna otra obra), describe las ideas como lo que «brilla más» (*ekphanestaton*) y por consiguiente como variaciones de lo hermoso. Sólo en la *República* se transforman las ideas en modelos, medidas y normas de conducta, que son variaciones o derivaciones de la idea de lo «bueno» en el sentido griego de la palabra, o sea, de lo «bueno para» o de adecuación.<sup>65</sup> Esta transformación era necesaria para aplicar la doctrina de las ideas a la política, y debió esencialmente a un propósito político, el de eliminar el carácter de fragilidad de los asuntos humanos, Platón creyó preciso declarar lo bueno, y no lo hermoso, como la más elevada idea. Pero esta idea de lo nuevo no es la más elevada del filósofo, quien desea contemplar la verdadera esencia del Ser y por consiguiente cambia la oscura caverna de los asuntos humanos por el brillante firmamento de las ideas; incluso en la *República*, el filósofo sigue definido como amante de lo hermoso, no de lo bueno. La bondad es la más elevada idea del filósofo-*rey*, que desea gobernar los asuntos humanos porque ha de pasar su vida entre los hombres y no puede residir para siempre bajo el firmamento de las ideas. Sólo cuando vuelve a la oscura caverna de los asuntos humanos para vivir de nuevo con sus semejantes, necesita las ideas para que le guíen como modelos y normas con los que medir y clasificar la variada multitud de actos y palabras humanas, con la misma absoluta y «objetiva» certeza con que el artesano se guía en la fabricación y el lego en juzgar las camas individuales mediante el determinado y siempre presente modelo, la «idea» de la cama en general.<sup>66</sup>

Técnicamente, la mayor ventaja de esta transformación y aplicación de la doctrina de las ideas a la esfera política radica

en que se elimina el elemento personal en el concepto platónico del gobierno ideal. Platón sabía muy bien que sus analogías favoritas sacadas de la vida familiar, tales como la relación dueño-esclavo o pastor-rebaño, exigían en el gobernante una cualidad casi divina para diferenciarlo de sus súbditos tan claramente como se diferencian los esclavos del amo o la oveja del pastor.<sup>67</sup> La construcción del espacio público en la imagen de un objeto fabricado llevaba sólo consigo, por el contrario, la implicación de la maestría y experiencia corriente en el arte de la política como en todas las demás artes, donde el factor apremiante no radica en la persona del artista o artesano, sino en el objeto impersonal de su arte u oficio. En la *República*, el filósofo-*rey* aplica las ideas como el artesano lo hace con sus normas y modelos; «hace» su ciudad como el escultor una estatua;<sup>68</sup> y en la obra platónica final estas mismas ideas incluso se han convertido en leyes que sólo necesitan ser ejecutadas.<sup>69</sup>

Dentro de este marco, la aparición de un sistema político utópico que de acuerdo con un modelo podría construirlo alguien con dominio de las técnicas de los asuntos humanos, casi pasa a ser una cosa natural; Platón, que fue el primero en concebir un dibujo de ejecución para la formación de cuerpos políticos, ha sido la inspiración de todas las posteriores utopías. Y aunque ninguna de estas utopías ha desempeñado un papel importante en la historia —porque en los pocos casos en que se realizaron los esquemas utópicos, quedaron destruidos bajo el peso de la realidad, no tanto de la realidad de las circunstancias exteriores como de las reales relaciones humanas que no podían controlar—, estaban entre los medios más eficientes para conservar y desarrollar una tradición del pensamiento político en la que, consciente o inconscientemente, el concepto de acción se interpretaba como formación y fabricación.

En el desarrollo de esta tradición es digna de observarse una cosa. Es cierto que la violencia, sin la que no podía darse ninguna fabricación, siempre ha desempeñado un importante papel en el pensamiento y esquemas políticos basados en una interpretación de la acción como construcción; pero hasta la Época Moderna, este elemento de violencia siguió siendo estrictamente instrumental, un medio que necesitaba un fin para justificar-

lo y limitarlo, con lo que la glorificación de la violencia como tal está ausente de la tradición del pensamiento político anterior a la Época Moderna. En términos generales, dicha glorificación era imposible mientras se supusiera que la contemplación y la razón eran las más elevadas capacidades del hombre, ya que con tal supuesto todas las articulaciones de la *vita activa*, la fabricación no menos que la acción, y no digamos la labor, seguían siendo secundarias e instrumentales. En la más estrecha esfera de la teoría política, la consecuencia fue que la noción de gobierno y las concomitantes cuestiones de legitimidad y justa autoridad desempeñaron un papel mucho más decisivo que la comprensión e interpretaciones de la propia acción. Sólo la convicción de la Época Moderna de que el hombre únicamente puede conocer lo que hace, que sus capacidades pretendidamente más elevadas dependen de la fabricación y que, por lo tanto, es profundamente *homo faber* y no *animal rationale*, pusieron de manifiesto las implicaciones mucho más antiguas de la violencia inherentes a todas las interpretaciones de la esfera de los asuntos humanos como esfera de la fabricación. Esto ha llamado la atención especialmente en las series de revoluciones, características de la Época Moderna, todas las cuales —con excepción de la norteamericana— muestran la misma combinación del antiguo entusiasmo romano por la creación de un nuevo cuerpo político con la glorificación de la violencia como único medio para «hacerlo». La sentencia de Marx, la «violencia es la partera de toda vieja sociedad preñada de otra nueva», es decir, de todo cambio en la historia y la política,<sup>70</sup> sólo resume la convicción de la Época Moderna y saca las consecuencias de su profunda creencia en que la historia la «hacen» los hombres de la misma manera que la naturaleza la «hace» Dios.

La mejor prueba de la persistente y triunfal transformación de la acción en un modo de hacer nos la da la terminología del pensamiento y de la teoría políticos, que hace casi imposible tratar de estas materias sin emplear la categoría de medios y fines y discutir en términos de instrumentalidad. Quizá más convincente aún es la unanimidad con que los proverbios populares de todas las lenguas modernas nos advierten que

«quien desea un fin debe desear también los medios» y que «no se puede hacer una tortilla sin romper el huevo». Tal vez seamos la primera generación que se ha dado perfecta cuenta de las fatales consecuencias inherentes a una línea de pensamiento que admite que todos los medios, con tal de que sean eficaces, están permitidos y justificados en la busca de algo definido como fin. Para escapar de estas trilladas sendas de pensamiento no es suficiente añadir algunas calificaciones, tales como que no todos los medios están permitidos o que en ciertas circunstancias los medios pueden ser más importantes que los fines; estas calificaciones dan por sentado un sistema moral que, como demuestran las exhortaciones, apenas puede darse por sentado, o quedan vencidas por el propio lenguaje o las analogías que usan. Afirmar que los fines no justifican todos los medios es hablar en términos paradójicos, ya que la definición de un fin es precisamente la justificación de los medios; y las paradojas siempre indican perplejidad, nada solventan y de ahí que no sean convincentes. Mientras creamos que tratamos con medios y fines en la esfera política, no podremos impedir que cualquiera use todos los medios para perseguir fines reconocidos.

La sustitución de hacer por actuar y la concomitante degradación de la política en medios para obtener un presunto fin «más elevado» —en la antigüedad la protección de los bucos del gobierno de los malos en general, y la seguridad del filósofo en particular,<sup>71</sup> en la Edad Media la salvación de las almas, en la Época Moderna la productividad y el progreso de la sociedad— es tan vieja como la tradición de la filosofía política. Cierto es que sólo la Época Moderna definió al hombre fundamentalmente como *homo faber*, fabricante de utensilios y productor de cosas, y por lo tanto pudo superar el arraigado desprecio y sospecha que la tradición había tenido de la fabricación. Sin embargo, esta misma tradición, en cuanto también se había vuelto contra la acción —de manera menos abierta, sin duda, aunque no menos eficazmente—, se vio obligada a interpretar la acción en términos de hacer, con lo que, a pesar de la sospecha y desprecio, introdujo en la filosofía política ciertas tendencias y modelos de pensamiento a los que podía recurrir la Época Moderna. A este respecto, la Época Moderna no invirtió la tradi-

ción, sino que la liberó de los «prejuicios» que le habían impedido declarar abiertamente que el trabajo del artesano debía clasificarse en un puesto más alto que las «prezosas» opiniones y hechos constitutivos de la esfera de los asuntos humanos. La cuestión es que Platón, y en menor grado Aristóteles, a cuyo criterio los artesanos no merecían la plena ciudadanía, fueron los primeros en proponer que se manejaran los asuntos políticos y se rigieran los cuerpos políticos a la manera de la fabricación. Esta aparente contradicción indica con claridad lo profundo de las auténticas perplejidades inherentes a la capacidad humana para la acción y la fuerza de la tentación para eliminar los riesgos y peligros al introducir en la trama de las relaciones humanas las categorías, mucho más cálidas y dignas de confianza, inherentes a las actividades en las que nos enfrentamos a la naturaleza y construimos el mundo del artificio humano.

### 32. El carácter procesual de la acción

La instrumentalización de la acción y la degradación de la política en un medio para algo más nunca ha logrado eliminar la acción, impedir que sea una de las decisivas experiencias humanas, o destruir por completo la esfera de los asuntos humanos. Vimos anteriormente que en nuestro mundo la aparente eliminación de la labor como penoso esfuerzo al que estaba ligada toda vida, tuvo en primer lugar como consecuencia que el trabajo se realizara a manera de laborar, y que los productos del trabajo, objetos para el uso, se comunicaran como si fueran simples artículos de consumo. De modo similar, el intento de eliminar la acción debido a su inseguridad y con el fin de salvar los asuntos hermanos de su fragilidad al tratarlos como si fueran o pudieran llegar a ser los planeados productos de la fabricación humana, ha dado como resultado canalizar la capacidad humana para la acción, para comenzar nuevos y espontáneos procesos que sin los hombres no se hubieran realizado, en una actitud hacia la naturaleza que hasta el último período de la Época Moderna había sido de exploración de las leyes naturales y de fabricación de objetos a partir del material de la naturaleza.

Hasta qué grado hemos comenzado a actuar en la naturaleza, en el sentido literal de la palabra, nos lo ilustra una reciente y casual observación de un científico que con la máxima seriedad sugirió que la «investigación básica se produce cuando hago lo que no sé qué hago».<sup>72</sup>

Esto comenzó de manera bastante inofensiva al experimentar los hombres que ya no estaban satisfechos con observar, registrar y contemplar lo que la naturaleza producía, y empezaron a prescribir condiciones y provocar procesos naturales. Lo que luego se desarrolló en una creciente habilidad en desencadenar procesos elementales que, sin la interferencia de los hombres, hubieran permanecido latentes y quizá no se hubieran realizado, acabó finalmente en un verdadero arte de «fabricar» naturaleza, es decir, de crear procesos «naturales» que sin los hombres no existirían y cuya naturaleza terrena parece incapaz por sí misma de realizar, aunque procesos similares o idénticos sean fenómenos comunes en el universo que rodea a la Tierra. Mediante este experimento, en el que prescribimos las condiciones pensadas por el hombre para los procesos naturales y les obligamos a adecuarse a los modelos de ideación humana, aprendimos finalmente a «repetir el proceso que se desarrolla en el sol», es decir, a obtener a partir de los procesos naturales de la Tierra esas energías que sin nosotros sólo se desarrollan en el universo.

El hecho mismo de que las ciencias naturales se han convertido exclusivamente en ciencias de proceso y, en su última etapa, en ciencias de «procesos sin retorno», potencialmente irreversibles e irremediables, es una clara indicación de que, cualquiera que sea la fuerza cerebral necesaria para iniciarlos, la efectiva y fundamental capacidad humana que podría originar este desarrollo no es capacidad «teórica», ni contemplación ni razón, sino habilidad para actuar, para comenzar nuevos procesos sin precedente cuyo resultado es incierto, de pronóstico imposible, ya se desencadenen en la esfera humana o en la natural.

En este aspecto de la acción —importantísimo para la Época Moderna, para su enorme ampliación de las capacidades humanas como para su concepto y conciencia de la historia— se ini-

cian procesos cuyo resultado no se puede vaticinar, de manera que la inseguridad más que la fragilidad pasa a ser el carácter decisivo de los asuntos humanos. Esta propiedad de la acción escapó a la atención de la antigüedad en general, y apenas encontró adecuada articulación en la filosofía antigua, para la que el concepto de la historia tal como lo conocemos era extraño por completo. El concepto central de las dos nuevas ciencias de la Época Moderna, las naturales no menos que las históricas, es el de proceso, y la real experiencia humana subyacente es acción. Sólo debido a que somos capaces de actuar, de iniciar procesos nuestros, podemos concebir la naturaleza y la historia como sistemas de procesos. Ciertamente es que este carácter del pensamiento moderno se colocó por primera vez en primer plano en la ciencia de la historia, que, desde Vico, se ha presentado conscientemente como una «nueva ciencia», mientras que las ciencias naturales necesitaron varios siglos antes de verse obligadas por los resultados de sus logros a cambiar su marco conceptual obsoleto por un vocabulario que es sorprendentemente similar al usado en las ciencias históricas.

Sea como sea, sólo bajo ciertas circunstancias históricas se presenta la fragilidad como la característica principal de los asuntos humanos. Los griegos se oponían a la constante presencia o eterna repetición de todas las cosas naturales, y su principal preocupación consistía en hacerse mercederos de una inmortalidad que rodea a los hombres pero que los mortales no poseen. Para quienes no sienten dicha preocupación por la inmortalidad, la esfera de los asuntos humanos muestra un aspecto diferente por completo, incluso contradictorio en cierto modo, o sea, una extraordinaria elasticidad cuya fuerza de persistencia y continuidad en el tiempo es muy superior a la estable duración del sólido mundo de las cosas. Si bien los hombres han podido destruir cualquier producto salido de las manos humanas e incluso hoy día tienen capacidad para la potencial destrucción de lo que han hecho —la Tierra y la naturaleza terrena—, nunca han sido capaces ni lo serán de deshacer o controlar con seguridad cualquiera de los procesos que comenzaron a través de la acción. Ni siquiera el olvido y la confusión, que encubren eficazmente el origen y la responsabilidad de

todo acto individual, pueden deshacer un acto o impedir sus consecuencias. Y esta incapacidad para deshacer lo que se ha hecho va ligada a una casi completa imposibilidad para predecir las consecuencias de cualquier acto o tener un conocimiento digno de confianza de sus motivos.<sup>73</sup>

Mientras que la fuerza del proceso de producción queda enteramente absorbida y agotada por el producto final, la fuerza del proceso de la acción nunca se agota en un acto individual, sino que, por el contrario, crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias; lo que perdura en la esfera de los asuntos humanos son estos procesos, y su permanencia es tan ilimitada e independiente de la caducidad del material y de la mortalidad de los hombres como la permanencia de la propia humanidad. El motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y fin de una acción es simplemente que la acción carece de fin. El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe.

Que los actos posean tan enorme capacidad de permanencia, superior a la de cualquier otro producto hecho por el hombre, podría ser materia de orgullo si fuéramos capaces de soportar su peso, el peso de su carácter irreversible y no pronosticable, del que el proceso de la acción saca su propia fuerza. Los hombres siempre han sabido que esto es imposible. Tienen plena conciencia de que quien actúa nunca sabe del todo lo que hace, que siempre se hace «culpable» de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó, que por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto no puede deshacerlo, que el proceso que inicia nunca se consume inequívocamente en un solo acto o acontecimiento, y que su significado jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa. Todo esto es razón suficiente para alejarse con desesperación de la esfera de los asuntos humanos y despreciar la capacidad del hombre para la libertad, que, al producir la trama de las relaciones humanas, parece enmarañar su producto en tal medida que el individuo más semeja la víctima y el paciente que el autor y agente de lo que ha hecho. Dicho con otras palabras, en ninguna parte, ni en la labor, sujeta a la necesidad de la vida, ni en la fabricación, dependiente del

material dado, aparece el hombre menos libre que en esas actividades cuya esencia es la libertad y en esa esfera que no debe su existencia a nadie ni a nada si no es al hombre.

La gran tradición del pensamiento occidental acusa a la libertad de atraer al hombre a la necesidad, condena la acción, el espontáneo comienzo de algo nuevo, ya que sus resultados caen en una predeterminada red de relaciones que invariablemente arrastran con ellas al agente, quien parece empeñar su libertad en el instante en que hace uso de ella. La única manera de salvarse de esta clase de libertad parece radicar en la no-actuación, en la abstención de participar en la esfera de los asuntos humanos como medio de salvaguarda de la soberanía e integridad personal. Dejando aparte las desastrosas consecuencias de estas recomendaciones (que sólo se materializaron en un consistente sistema de conducta humana en el estoicismo), su error básico parece radicar en la identificación de la soberanía con la libertad, que siempre se ha dado por sentada en el pensamiento tanto político como filósofo. Si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictoria a la propia condición de pluralidad. Ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la Tierra, y no, como mantiene la tradición desde Platón, debido a la limitada fuerza del hombre, que le hace depender de la ayuda de los demás. Todas las recomendaciones que la tradición ofrece para superar la condición de no-soberanía y ganar una intocable integridad de la persona humana sólo son una compensación de la intrínseca «debilidad» de la pluralidad. Sin embargo, si dichas recomendaciones se siguieran y el intento de superar las consecuencias de la pluralidad tuviera éxito, el resultado no sería tanto el soberano dominio del yo de uno como el arbitrario dominio sobre los demás, o, como en el estoicismo, el cambio del mundo real por otro imaginario donde los demás dejarían sencillamente de existir.

Con otras palabras, no se trata de fuerza o debilidad en el sentido de autosuficiencia. En los sistemas politeístas, por ejemplo, incluso un dios, por poderoso que sea, no puede ser

soberano; sólo bajo el supuesto de un solo dios («Uno es uno y sólo uno y siempre será así») cabe que la soberanía y la libertad sean lo mismo. En las demás circunstancias, la soberanía únicamente es posible en la imaginación, pagada al precio de la realidad. De la misma manera que el epicurismo se basa en la ilusión de felicidad cuando asan vivo a uno en el Toro Falérico, el estoicismo lo hace en la ilusión de libertad cuando uno está esclavizado. Ambas ilusiones atestiguan el poder psicológico de la imaginación, pero dicho poder sólo puede ejercerse a condición de que el mundo y los vivos, donde uno es y aparece como feliz o infortunado, libre o esclavo, queden eliminados en tal medida que ni siquiera se les admita en calidad de espectadores del espectáculo de la propia decepción.

Si consideramos la libertad desde el punto de vista de la tradición, identificando la soberanía con la libertad, la simultánea presencia de la libertad y de la no-soberanía, de ser capaz de comenzar algo nuevo y no poder controlar o incluso predecir sus consecuencias, casi parece obligarnos a sacar la conclusión de que la existencia humana es absurda.<sup>74</sup> En vista de la realidad humana y de su fenomenal evidencia, es tan espurio negar la libertad humana a actuar debido a que el agente nunca es dueño de sus actos como mantener que es posible la soberanía humana por el incontestable hecho de la libertad humana.<sup>75</sup> La cuestión que surge entonces es la de si nuestra noción de que la libertad y la no-soberanía son mutuamente exclusivas no queda derrotada por la realidad, o, para decirlo de otra manera, si la capacidad para la acción no alberga en sí ciertas potencialidades que la hacen sobrevivir a las incapacidades de la no-soberanía.

### 33. Irreversibilidad y el poder de perdonar

Hemos visto que el *animal laborans* podía redimirse de su encarcelamiento en el siempre repetido ciclo del proceso de la vida, de estar para siempre sujeto a la necesidad de la labor y del consumo, sólo mediante la movilización de otra capacidad humana, la de hacer, fabricar y producir del *homo faber*, quien

como constructor de utensilios alivia el dolor y molestia del laborar y erige también un mundo duradero. La redención de la vida, que es sostenida por la labor, es mundanidad, sostenida por la fabricación. Vimos además que el *homo faber* podía redimirse de su situación insignificante, de la «devaluación de todos los valores», y de la imposibilidad de encontrar modelos válidos en un mundo determinado por la categoría de medios y fines, sólo mediante las interrelacionadas facultades de la acción y del discurso, que produce historias llenas de significado de manera tan natural como la fabricación produce objetos de uso. Si no quedara al margen de estas consideraciones, cabría añadir a estos ejemplos el pensamiento, ya que también éste es incapaz de «pensar por sí mismo» al margen de los predicamentos que engendra la propia actividad de pensar. Lo que en cada uno de estos casos salva al hombre —al hombre *qua animal laborans*, *qua homo faber*, *qua pensador*— es algo diferente por completo, algo que llega del exterior, no del exterior del hombre, sino de cada una de las respectivas actividades. Desde el punto de vista del *animal laborans*, es como un milagro que sea también un ser que conozca y habite un mundo; desde el punto de vista del *homo faber*, parece un milagro, como la revelación de la divinidad, que el significado tenga un lugar en este mundo.

El caso de la acción y de los predicamentos de la acción es muy distinto. Aquí, el remedio contra la irreversibilidad y carácter no conjeturable del proceso iniciado por el actuar no surge de otra facultad posiblemente más elevada, sino que es una de las potencialidades de la misma acción. La posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas. Las dos facultades van juntas en cuanto que una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos «pecados» cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación; y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la conti-

nuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres.

Si ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaria, por decirlo así, 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 mágica para romper el hechizo. Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple. Por lo tanto, ambas facultades dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros, ya que nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo; el perdón y la promesa realizados en soledad o aislamiento carecen de realidad y no tienen otro significado que el de un papel desempeñado ante el yo de uno mismo.

Puesto que estas facultades corresponden a la condición humana de la pluralidad, su papel en la política establece una serie diametralmente distinta de principio-guía con respecto a los modelos «morales» inherentes a la noción platónica de gobierno. Ésta, cuya legitimidad se basa en el dominio del yo, deriva sus principios-guía —los que al mismo tiempo justifican y limitan el poder sobre los demás— de una relación establecida entre uno y uno mismo, de manera que lo bueno y malo de las relaciones con los otros está determinado por las actitudes hacia el yo de uno mismo, hasta que el conjunto de la esfera pública se ve en el recto orden entre las capacidades de mente, alma y cuerpo del hombre individual. Por otra parte, el código deducido de las facultades de perdonar y de prometer, se basa en experiencias que nadie puede tener consigo mismo, sino que, por el contrario, se basan en la presencia de los demás. Y así como el grado y maneras del gobierno del yo justifica y determina el gobierno sobre los otros —como uno se gobierna, gobernará a los demás—, así el grado y maneras de ser perdonado y

prometido determina el grado y maneras en que uno puede perdonarse o mantener promesas que sólo le incumben a él.

Debido a que los remedios contra la enorme fuerza y elasticidad inherentes a los procesos de la acción sólo funcionan bajo la condición de la pluralidad, resulta muy peligroso usar esta facultad en cualquier esfera que no sea la de los asuntos humanos. La ciencia natural moderna y la tecnología, que ya no observan, toman material o imitan los procesos de la naturaleza, sino que realmente actúan en ella, parecen haber llevado la irreversibilidad y la humana incapacidad de predecir a la esfera natural, donde no cabe remedio alguno para deshacer lo que se ha hecho. De manera similar, parece que uno de los grandes peligros del actuar a la manera del hacer y dentro del categórico marco de medios y fines, radica en la concomitante autoprivación de los remedios sólo inherentes a la acción, de manera que uno está obligado a *hacer* con los medios de violencia necesarios a toda fabricación, y también a *deshacer* lo que ha hecho como deshace un objeto fallido, por medio de la destrucción. Nada parece más manifiesto en estos intentos que la grandeza del poder humano, cuya fuente se basa en la capacidad para actuar, y que sin los remedios inherentes a la acción comienza de modo inevitable a subyugar y destruir no al propio hombre, sino a las condiciones bajo las que se le dio la vida.

El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret. El hecho de que hiciera este descubrimiento en un contexto religioso y lo articulara en un lenguaje religioso no es razón para tomarlo con menos seriedad en un sentido estrictamente secular. En la naturaleza de nuestra tradición de pensamiento político (y por razones que no podemos explorar aquí) radica su carácter altamente selectivo y el excluir de la conceptualización articulada una gran variedad de experiencias políticas, entre las que no ha de sorprendernos encontrar algunas de naturaleza elemental. Ciertos aspectos de la enseñanza de Jesús de Nazaret que no están fundamentalmente relacionados con el mensaje religioso cristiano, sino que surgieron de las experiencias en la pequeña y cerradamente entramada comunidad de sus seguidores, inclinada a desafiar a las autoridades públicas de Israel, se encuen-

tran entre dichas experiencias políticas, aunque han sido despreciados debido a su alegada naturaleza exclusivamente religiosa. El único signo rudimentario de que se sabía que el perdón puede ser el correctivo necesario para los inevitables daños que resultan de la acción, puede verse en el principio romano de ahorrar la vida del vencido (*parcere subiectis*) –buen criterio absolutamente desconocido por los griegos– o en el derecho a conmutar la pena de muerte, probablemente también de origen romano, prerrogativa de casi todos los jefes de estado occidentales.

En nuestro contexto es decisivo el hecho de que Jesús mantenga en contra de los «escribas y fariseos» no ser cierto que sólo Dios tiene el poder de perdonar,<sup>76</sup> y que este poder no deriva de Dios –como si Dios, no los hombres, perdonara mediante el intercambio de los seres humanos–, sino que, por el contrario, lo han de poner en movimiento los hombres en su recíproca relación para que Dios les perdone también. La formulación de Jesús aún es más radical. En el evangelio, el hombre no perdona porque Dios perdona y él ha de hacerlo «asimismo», sino que «si cada uno perdonare de todo corazón», Dios lo hará «igualmente».<sup>77</sup> La insistencia en el deber de perdonar procede claramente de que «no saben lo que hacen», y esto no se aplica al punto extremo del pecado y al mal voluntariamente deseado, ya que entonces no habría sido necesario enseñar: «Si siete veces al día pecca contra ti y siete veces se vuelve a ti diciéndote: "Me arrepiento", le perdonarás».<sup>78</sup> Tanto el extremo pecado como el mal voluntariamente deseado son raros, incluso más raros que las buenas acciones; según Jesús, Dios dará a cada uno según sus obras en el Juicio Final, que no desempeña papel alguno en la vida terrena, y que no se caracteriza por el perdón sino por la justa retribución (*apodounai*).<sup>79</sup> Pero pecar es un hecho diario que radica en la misma naturaleza del constante establecimiento de nuevas relaciones de la acción dentro de una trama de relaciones, y necesita el perdón para posibilitar que la vida prosiga, exonerando constantemente a los hombres de lo que han hecho sin saberlo.<sup>80</sup> Sólo mediante esta mutua exoneración de lo que han hecho, los hombres siguen siendo agentes libres, sólo por la constante determinación de

cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como es el de iniciar algo nuevo.

En este aspecto, el perdón es el extremo opuesto a la venganza, que actúa en forma de re-acción contra el pecado original, por lo que en lugar de poner fin a las consecuencias de la falta, el individuo permanece sujeto al proceso, permitiendo que la reacción en cadena contenida en toda acción siga su curso libre de todo obstáculo. En contraste con la venganza, que es la reacción natural y automática a la transgresión y que debido a la irreversibilidad del proceso de la acción puede esperarse e incluso calcularse, el acto de perdonar no puede predecirse; es la única reacción que actúa de manera inesperada y retiene así, aunque sea una reacción, algo del carácter original de la acción. Dicho con otras palabras, perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, lo mismo quien perdona que aquel que es perdonado. La libertad contenida en la doctrina de Jesús sobre el perdón es liberarse de la venganza, que incluye tanto al agente como al paciente en el inexorable automatismo del proceso de la acción, que por sí mismo nunca necesita finalizar.

La alternativa del perdón, aunque en modo alguno lo opuesto, es el castigo, y ambos tienen en común que intentan finalizar algo que sin interferencia proseguiría inacabablemente. Por lo tanto es muy significativo, elemento estructural en la esfera de los asuntos públicos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable. Ésta es la verdadera marca de contraste de esas ofensas que, desde Kant, llamamos «mal radical» y sobre cuya naturaleza se sabe tan poco. Lo único que sabemos es que no podemos castigar ni perdonar dichas ofensas, que, por consiguiente, trascienden la esfera de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano. Aquí, donde el propio acto nos posee de todo poder, lo único que cabe es repetir con Jesús: «Mejor le fuera que le atasen al cuello una rueda de molino y le arrojasen al mar».

Quizás el argumento más razonable de que perdonar y ac-

tuar estén tan estrechamente relacionados como destruir y hacer, deriva de ese aspecto del perdón en el que deshacer lo hecho parece mostrar el mismo carácter revelador que el acto mismo. El perdón y la relación que establece siempre es un asunto eminentemente personal (aunque no es necesario que sea individual o privado), en el que lo hecho se perdona por amor a *quien* lo hizo. También esto lo reconoció claramente Jesús («Le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama»), y éste es el motivo de la convicción corriente de que sólo el amor tiene poder para perdonar. Porque el amor, aunque es uno de los hechos más raros en la vida humana,<sup>81</sup> posee un inigualado poder de autorrevelación y una inigualada claridad de visión para descubrir el *quién*, debido precisamente a su desinterés, hasta el punto de total no-mundanía, por lo que sea la persona amada, con sus virtudes y defectos no menos que con sus logros, fracasos y transgresiones. El amor, debido a su pasión, destruye el *en medio de* que nos relaciona y nos separa de los demás. Mientras dura su hechizo, el único *en medio de* que puede insertarse entre dos amantes es el hijo, producto del amor. El hijo, este *en medio de* con el que los amantes están relacionados y que poseen en común, es representativo del mundo en que también esto les separa; es una indicación de que insertarán un nuevo mundo en el ya existente.<sup>82</sup> Mediante el hijo es como si los amantes volvieran al mundo del que les ha expulsado su amor. Pero esta nueva mundanía, el posible resultado y el único posible final de un amor es, en un sentido, el fin del amor, que debe subyugar de nuevo a los amantes o transformarse en otra manera de pertenecerse. El amor, por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no sólo es apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas.

Si fuera verdad, por lo tanto, como el cristianismo da por sentado, que sólo el amor puede perdonar, ya que sólo él es plenamente receptivo de *quién* es alguien, hasta el punto de estar siempre dispuesto a perdonar cualquier cosa que se haya hecho, habría que excluir por completo de nuestras consideraciones al perdón. Sin embargo, lo que el amor es en su propio respeto -y



en su estrechamente circunscrita esfera— se halla en el más amplio dominio de los asuntos humanos. El respeto, no diferente de la aristotélica *philia politiké*, es una especie de «amistad» sin intimidad ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiramos o de los logros que estimemos grandemente. Así, la moderna pérdida de respeto, o la convicción de que sólo cabe el respeto en lo que admiramos o estimamos, constituye un claro síntoma de la creciente despersonalización de la vida pública y social. En todo caso, el respeto, debido a que sólo concierne a la persona, es totalmente suficiente para impulsar lo que hizo una persona, por amor a la persona. Pero el hecho de que el mismo *quiéni*, revelado en la acción y en el discurso, sigue siendo también el sujeto del perdón es la razón más profunda de por qué nadie puede perdonarse a sí mismo; aquí, al igual que por lo general en la acción y en el discurso, dependemos de los demás, ante quienes aparecemos con una distinción que nosotros somos incapaces de captar. Encerrados en nosotros mismos, nunca podríamos perdonarnos ningún fallo o transgresión debido a que careceríamos de la experiencia de la persona por cuyo amor uno puede perdonar.

#### 34. La imposibilidad de predecir y el poder de la promesa

En contraste con el perdón, que —quizá debido a su contexto religioso, quizás a su conexión con el amor que acompaña a su descubrimiento— siempre se ha considerado no realista e inadmisibles en la esfera pública, el poder de estabilización inherente a la facultad de hacer promesas ha sido conocido a lo largo de nuestra tradición. Lo encontramos en el sistema legal romano, en la inviolabilidad de acuerdos y tratados (*pacta sunt servanda*); o cabe ver a su descubridor en Abraham, el hombre de Ur, cuya historia, tal como la cuenta la Biblia, muestra tal apasionamiento en pactar alianzas que parece haber salido de su país con el único fin de comprobar el poder de la mutua promesa en el desierto del mundo, hasta que finalmente el propio Dios

aceptó una Alianza con él. En todo caso, la gran variedad de teorías de contrato desde la época romana atestiguan que el poder de hacer promesas ha ocupado el centro del pensamiento político durante siglos.

La no-predicción que, al menos parcialmente, disipa el acto de prometer es de doble naturaleza: surge simultáneamente de la «oscuridad del corazón humano», o sea, de la básica desconfianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar. La inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo o para tener fe completa en sí mismo (que es la misma cosa) es el precio que los seres humanos pagan por la libertad; y la imposibilidad de seguir siendo dueños únicos de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro es el precio que les exige la pluralidad y la realidad, por el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos.

La función de la facultad de prometer es dominar esta doble oscuridad de los asuntos humanos y, como tal, es la única alternativa a un dominio que confía en ser dueño de uno mismo y gobernar a los demás; corresponde exactamente a la existencia de una libertad que se concedió bajo la condición de no-soberanía. El peligro y la ventaja inherente a todos los cuerpos políticos que confían en contratos y tratados radica en que, a diferencia de los que se atienen al gobierno y la soberanía, dejan tal como son el carácter de no-predicción de los asuntos humanos y la desconfianza de los hombres, usándolos simplemente como el expediente, por decirlo así, en el que se arrojan ciertas islas de predicción y se levantan ciertos hitos de confianza. En el momento en que las promesas pierden su carácter de aisladas islas de seguridad en un océano de inseguridad, es decir, cuando esta facultad se usa mal para cubrir todo el terreno del futuro y formar una senda segura en todas direcciones, pierden su poder vinculante y, así, toda la empresa resulta contraproducente.

Ya hemos mencionado el poder que se genera cuando las

personas se reúnen y «actúan de común acuerdo», poder que desaparece en cuanto se dispersan. La fuerza que las mantiene unidas, a diferencia del espacio de aparición en que se agrupan y el poder que mantiene en existencia este espacio público, es la fuerza del contrato o de la mutua promesa. La soberanía, que es siempre espuria si la reclama una entidad aislada, sea la individual de una persona o la colectiva de una nación, asume una cierta realidad limitada en el caso de muchos hombres recíprocamente vinculados por promesas. La soberanía reside en la resultante y limitada independencia de la imposibilidad de calcular el futuro, y sus límites son los mismos que los inherentes a la propia facultad de hacer y mantener las promesas. La soberanía de un grupo de gente que se mantiene unido, no por una voluntad idéntica que de algún modo mágico les inspire, sino por un acordado propósito para el que sólo son válidas y vinculantes las promesas, muestra claramente su indiscutible superioridad sobre los que son completamente libres, sin sujeción a ninguna promesa y carentes de un propósito. Esta superioridad deriva de la capacidad para disponer del futuro como si fuera el presente, es decir, la enorme y en verdad milagrosa ampliación de la propia dimensión en la que el poder puede ser efectivo. Nietzsche, con su extraordinaria sensibilidad para los fenómenos morales, y a pesar de su prejuicio moderno de considerar el origen de todo poder en la voluntad de poder del individuo aislado, vio en la facultad de las promesas (la «memoria de la voluntad», como la llamó) la distinción misma que deslinda la vida humana de la animal.<sup>53</sup> Si la soberanía es en la esfera de la acción y de los asuntos humanos lo que la maestría es en la esfera del hacer y del mundo de las cosas, entonces su principal diferencia consiste en que una sólo puede realizarse por muchos unidos, mientras que la otra sólo se concibe en aislamiento.

En la medida en que la moralidad es más que la suma total de *mores*, de costumbres y modelos de conducta solidificados a lo largo de la tradición y válidos en el terreno de los acuerdos, costumbres y modelos que cambian con el tiempo, no tiene, al menos políticamente, más soporte que la buena voluntad para oponerse a los enormes riesgos de la acción mediante la aptitud

de perdonar y ser perdonado, de hacer promesas y mantenerlas. Estos preceptos morales son los únicos que no se aplican a la acción desde el exterior, desde alguna supuestamente más elevada facultad o desde las experiencias fuera del alcance de la acción. Por el contrario, surgen directamente de la voluntad de vivir junto a otros la manera de actuar y de hablar, y son así como mecanismos de control contruidos en la propia facultad para comenzar nuevos e interminables procesos. Puesto que sin la acción y el discurso, sin la articulación de la natalidad, estaríamos condenados a girar para siempre en el repetido ciclo del llegar a ser, sin la facultad para deshacer lo que hemos hecho y controlar al menos parcialmente los procesos que hemos desencadenado, seríamos las víctimas de una automática necesidad con todos los signos de las leyes inexorables que, según las ciencias naturales anteriores a nuestra época, se suponía que constituían las características sobresalientes de los procesos naturales. Ya hemos visto que para los seres mortales esta fatalidad natural, aunque gira alrededor de sí misma y puede ser eterna, únicamente puede significar predestinación. Si fuera cierto que la fatalidad es la marca inalcanzable de los procesos históricos, sería igualmente cierto que todo lo que se hace en la historia está predestinado.

Y en cierta medida esto es verdad. Dejados sin control, los asuntos humanos no pueden más que seguir la ley de la mortalidad, que es la más cierta y la única digna de confianza de una vida que transcurre entre el nacimiento y la muerte. La facultad de la acción es la que se interfiere en esta ley, ya que interrumpe el inexorable curso automático de la vida cotidiana, que a su vez, como vimos, se interfiere e interrumpe el ciclo del proceso de la vida biológica. El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar. De la misma manera que, desde el punto de vista de la naturaleza, el movimiento rectilíneo del lapso de vida del hombre comprendido entre el nacimiento y la muerte parece

una peculiar desviación de la común y natural norma del movimiento cíclico, también la acción, considerada desde el punto de vista de los procesos automáticos que parecen determinar el curso del mundo, semeja un milagro. En el lenguaje de la ciencia natural, es la «infinita improbabilidad lo que se da regularmente». De hecho, la acción es la única facultad humana de hacer milagros, como Jesús de Nazaret (cuya confianza de esta facultad puede compararse por su originalidad sin precedente con la de Sócrates en lo que respecta a las posibilidades del pensamiento), debió de conocer muy bien al comparar el poder de perdonar con el más general de realizar milagros, poniendo ambos al mismo nivel y al alcance del hombre.<sup>64</sup>

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraiza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo, considerando el mantenimiento de la fe como una virtud muy poco común y no demasiado importante y colocando a la esperanza entre los males de la ilusión en la caja de Pandora. Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los evangelios anuncian la gran alegría: «Os ha nacido hoy un Salvador».

## NOTAS

1. Esta descripción se halla apoyada por recientes descubrimientos en psicología y biología, que también acentúan la interna afinidad entre discurso y acción, su espontaneidad y finalidad práctica. Véase en especial Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1955), que ofrece un excelente resumen de los resultados e interpretaciones de la actual investigación científica y contiene gran cantidad de valiosas percepciones. Que Gehlen, al igual que los

científicos en cuyos resultados basa sus propias teorías, crea que estas capacidades específicas humanas sean también una «necesidad biológica», es decir, necesarias para un organismo biológicamente débil y mal adecuado como es el hombre, es otra cuestión que aquí no nos concierne.

2. *De civitate Dei*, XII, 20.

3. Según san Agustín, los dos eran tan distintos que empleaba la palabra *initium* para indicar el comienzo del hombre y *principium* para designar el comienzo del mundo, que es la traducción modelo del primer verso de la Biblia. Como puede verse en *De civitate Dei*, XI, 32, la palabra *principium* tenía para san Agustín un significado mucho menos radical; el comienzo del mundo «no significa que nada fuera hecho antes (porque los ángeles existían)», mientras que explícitamente añade en la frase citada con referencia al hombre que nadie existía antes de él.

4. Por esta razón dice Platón que *lexis* («discurso») se adhiere más estrechamente a la verdad que la *praxis*.

5. *Una fábula* (1954) de William Faulkner sobrepasa a casi toda la literatura de la Primera Guerra Mundial en perceptividad y claridad debido a que su héroe es el Soldado Desconocido.

6. *Oute legei oute kryptei alla semainei* (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 1922<sup>4</sup>, frag. B93).

7. Sócrates empleó la misma palabra que Heráclito, *semainein* («mostrar y dar signos»), para la manifestación de su *daimonion* (Jenofonte, *Memorabilia*, I, 1.2, 4). Si hemos de confiar en Jenofonte, Sócrates comparaba su *daimonion* con los oráculos e insistía en que ambos se usaran sólo para los asuntos humanos, donde nada es cierto, y no para los problemas de las artes y oficios, donde todo se puede predecir (*ibid.*, 7-9).

8. En la teoría política, el materialismo es al menos tan antiguo como el platónico-aristotélico supuesto de que las comunidades políticas (*poleis*) —y no sólo la vida familiar o la coexistencia de varias familias (*oikiai*)— deben su existencia a la necesidad material. (Por lo que respecto a Platón, véase *República*, 369, donde el origen de la *polis* se ve en nuestras necesidades y falta de autosuficiencia. En cuanto a Aristóteles, que aquí como en todo está mucho más próximo que Platón a la opinión corriente griega, véase *Política*, 1252b29: «La *polis* cobra existencia por el interés de vivir, pero sigue existiendo por el interés de vivir bien».) El concepto aristotélico de *sympheron*, que más adelante encontramos en la *utilitas* de Cicerón, ha de entenderse en este contexto. Ambos son precursores de la posterior teoría del interés, plenamente desarrollada por Bodin: como los reyes gobiernan sobre los pueblos, el Interés gobierna sobre los reyes. En el desarrollo moderno, Marx sobresale no debido a su materialismo, sino a que es el único pensador político que fue lo bastante consistente para basar su teoría de interés material en una demostrable actividad material humana, en laborar, es decir, en el metabolismo del cuerpo humano con la materia.

9. *Leves*, 803 y 644.

10. En Homero, la palabra *heros* tiene ciertamente una connotación de distinción, pero sólo de la que era capaz todo hombre libre. En ningún lugar aparece

con el posterior significado de «semi-dios», que quizá procedía de una deificación de los antiguos héroes épicos.

11. Aristóteles ya menciona que se eligió la palabra *drama* porque los *drôntes* («las personas actuantes») son imitados (*Poética*, 1448a28). Del propio tratado se desprende que el modelo de Aristóteles para la «imitación» en arte está tomado del drama, y la generalización del concepto para hacerlo aplicable a todas las artes parece más bien difícil.

12. Por lo tanto, Aristóteles se refiere no a una imitación de la acción (*praxis*), sino de los agentes (*praitontes*) (véase *Poética*, 1448a1 sigs., 1448b25, 1449b24 sigs.). Sin embargo, no es consecuente con este uso (véase 1451a29, 1447a28). El punto decisivo radica en que la tragedia no trata de las cualidades de los hombres, de su *poitês*, sino de todo lo que ocurría con respecto a ellos, a sus acciones, vida y buena o mala fortuna (1450a15-18). El contenido de la tragedia, por lo tanto, no es lo que llamaríamos carácter, sino acción o argumento.

13. Que el coro «imita menos» se menciona en los *Problemata* aristotélicos (918b28).

14. Ya Platón reprochaba a Pericles que no «mejorara al ciudadano» y que los atenieses eran peores al final de su carrera que antes (*Gorgias*, 515).

15. La reciente historia política está llena de ejemplos indicativos de que la expresión «material humano» no es una metáfora inofensiva, y lo mismo cabe decir de la multitud de modernos experimentos científicos en ingeniería, bioquímica, cirugía cerebral, etc., que tienden a tratar y cambiar el material humano como si fuera cualquier otra materia. Este enfoque mecanicista es típico de la Época Moderna; la antigüedad, cuando perseguía similares objetivos, se inclinaba a pensar en los hombres como si fueran animales salvajes a los que era preciso domesticar. Lo único posible en ambos casos es matar al hombre, no necesariamente como organismo vivo, sino que hombre.

16. Con respecto a *archein* y *praittein* véase en especial su empleo en Homero (C. Capelle, *Wörterbuch des Homeros und der Homeriden*, 1889).

17. Resulta interesante ver que Montesquieu, que no se interesaba por las leyes, sino por las acciones que su espíritu inspira, define las leyes como *rapporis* subsistentes entre diferentes seres (*Esprit des lois*, libro I, cap. 1; véase libro XXVI, cap. 1). Dicha definición es sorprendente porque las leyes siempre han sido definidas en términos de fronteras y limitaciones. La razón estriba en que Montesquieu se interesaba menos en lo que llamaba la «naturalza del gobierno» —que fuera república o monarquía, por ejemplo— que en su «principio... por el que se le obliga a actuar... las pasiones humanas que pone en movimiento» (libro III, cap. 1).

18. En lo que respecta a esta interpretación de *daímōn* y *eudaimōnia*, véase Sófocles, *Edipo rey*, 1186 sigs., en especial estos versos: *Tis gar, tis anēr pleon / tas eudaimonias pherei / e tousouton hoson dokaïn / kai doxant' apoklinai* («Porque qué, qué hombre [puede] soportar más *eudaimonia* de la que apresca a partir de la aparición y desvía en su aparición»). Contra esta inevitable distorsión el coro afirma su propio conocimiento: estos otros ven, «tienen» el *daímōn* de Edipo ante sus ojos como ejemplo; la aflicción de los mortales es su ceguera ante su propio *daímōn*.

19. Aristóteles, *Metafísica*, 1048a23 sigs.

20. El hecho de que la palabra griega para indicar «cada uno» (*hekastos*) derive de *hekas* («a lo lejos») parece señalar lo profundamente enraizado que debe de haber estado este «individualismo».

21. Véase, por ejemplo, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1141b25. No existe otra diferencia elemental entre Grecia y Roma que sus respectivas actitudes con respecto al territorio y la ley. En Roma, la función de la ciudad y el establecimiento de sus leyes siguió siendo el gran y decisivo acto con el que todos los hechos y logros posteriores tenían que relacionarse para adquirir validez política y legitimación.

22. Véase M. F. Schachermeyr, «La formation de la cité Grecque», *Diogenes*, n. 4 (1953), quien compara el uso griego con el de Babilonia, donde el concepto de «los babilonios» sólo podía expresarse diciendo: el pueblo del territorio de la ciudad de Babilonia.

23. «Porque [los legisladores] sólo actúan como artesanos (*chieirotechnoi*) debido a que su acto tiene un fin tangible, un *eschaton*, que es el decreto aprobado en la asamblea (*psephisma*) (*Ética a Nicómaco*, 1141b29).

24. *Ibid.*, 1168a13 sigs.

25. *Ibid.*, 1140.

26. *Logon kai pragmatōn koinōnein*, como dijo Aristóteles (*ibid.*, 1126b12).

27. Tucídides, II, 41.

28. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1172b36 sigs.

29. La afirmación de Heraclito de que el mundo es uno y común a quienes están despiertos y que quien está dormido se aleja de sí mismo (Diels, *op. cit.*, B89), dice esencialmente lo mismo que la citada observación de Aristóteles.

30. Con palabras de Montesquieu, que ignora la diferencia entre tiranía y despotismo: «Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parcequ'il est corrompu par sa nature. Les autres gouvernements périssent, parceque des accidents particuliers en violent le principe: celui-ci péri par son vice intérieur, lorsque quelques causes accidentelles n'empêchent point son principe de se corrompre» (*op. cit.*, libro VIII, cap. 10).

31. El grado en que la glorificación nietzscheana de la voluntad de poder se inspiró en tales experiencias del intelectual moderno cabe conjeturarlo de la siguiente observación: «Denn die Ohnmacht gegen Menschen, nicht die Ohnmacht gegen die Natur, erzeugt die desperatete Verbitterung gegen das Dasein» (*Wille zur Macht*, n. 55).

32. En la mencionada frase de la Oración Fúnebre (n. 27), Pericles contrasta deliberadamente la *dynamis* de la *polis* con la habilidad en el oficio de los poetas.

33. La razón por la que Aristóteles en su *Poética* diga que la grandeza (*megethos*) es un prerequisite del argumento dramático se debe a que el drama imita a la actuación y ésta se considera como grandeza, por su distinción con respecto a lo común (1450b25). Lo mismo cabe decir de lo hermoso, que reside en la grandeza y en la *taxis*, el ensamblaje de las partes (1450b34 sigs.).

34. Véase el fragmento B157 de Demócrito en Diels, *op. cit.*

35. Con respecto al concepto de *energeia*, véanse *Ética a Nicómaco*, 1094a1-5; *Física*, 201b31; *Sobre el alma*, 417a16, 431a6. Los ejemplos más frecuentemente empleados son la vista y el tañido de flauta.

36. Carece de importancia en nuestro contexto que Aristóteles viera la mayor posibilidad de la «existencia real» no en la acción y el discurso, sino en la contemplación y el pensamiento, en *teoría y nous*.

37. Los dos conceptos aristotélicos de *energeia* y *entelecheia* están estrechamente relacionados (*energeia... synteinai pros ten entelecheian*): la plena existencia real (*energeia*) no efectúa ni produce nada aparte de sí misma, y la plena realidad (*entelecheia*) no tiene otro fin aparte de sí misma (véase *Metafísica*, 1050a22-35).

38. *Ética a Nicómaco*, 1097b22.

39. *Wealth of Nations*, Co. Everyman, vol. II, pág. 295.

40. Éste es un rasgo decisivo del concepto griego de «virtud», aunque quizá no del romano: donde está el *areté*, no se da el olvido (véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1100b12-17).

41. Éste es el significado de la última frase de la cita de Dante que figura al comienzo del presente capítulo; la frase, aunque muy clara y sencilla en el original latino, desafa a su traducción (*De monarchia*, I, 13).

42. Empleo aquí la maravillosa narración «The Dreamers» de Isak Dinesen, contenida en su libro *Seven Gothic Tales*, Modern Library cd., esp. págs. 340 sigs.

43. El texto completo del aforismo de Paul Valéry, del que se han tomado las citas, dice así: «*Créateur créé. Qui vient d'achever un long ouvrage le voit former enfin un être qu'il n'avait pas voulu, qu'il n'a pas conçu, précisément puisqu'il l'a enfanté, et ressent cette terrible humiliation de se sentir devenir le fils de son œuvre, de lui emprunter des traits irrécusables, une ressemblance, des manies, une borne, un miroir; et ce qu'il a de pire dans un miroir, s'y voir limité, tel et tel*» (*Tel quel*, vol. II, pág. 149).

44. La soledad del laborante *qua* laborante suele pasarse por alto en la literatura sobre este tema, ya que las condiciones sociales y la organización de la labor exigen la simultánea presencia de muchos laborantes para cualquier tarea y derribar todas las barreras del aislamiento. Sin embargo, M. Halbwachs (*La classe ouvrière et les niveaux de vie*, 1913) es consciente de este fenómeno: «L'ouvrier est celui qui dans et par son travail ne se trouve en rapport qu'avec de la matière, et non avec des hommes», y en esta inherente falta de contacto halla la razón por la que, durante tantos siglos, esta clase fuera marginada de la sociedad (pág. 118).

45. Viktor von Weizsäcker, psiquiatra alemán, describe la relación entre laborantes durante su labor como sigue: «Es ist zunächst bemerkenswert, dass die zwei Arbeiter sich zusammen verhalten, als ob sie einer wären ... Wir haben hier einen Fall von Kollektivbildung vor uns, der in der annähernden Identität oder Einwardung der zwei Individuen besteht. Man kann auch sagen, dass zwei Personen durch Verschmelzung eine einzige dritte geworden seien; aber die Regeln, nach der diese dritte arbeitet, unterscheiden sich in nichts von der Arbeit einer einzigen Person.» («Zum Begriff der Arbeit», en *Festschrift für Alfred Weber*, 1948, págs. 739-740).

46. Ésta parece ser la razón por la que etimológicamente «Arbeit und Gemeinschaft für den Menschen älterer geschichtlicher Stufen grosse Inhaltsflächen gemeinsam [haben]». (Con respecto a la relación entre labor y comunidad, véase Jost Tricer, «Arbeit und Gemeinschaft», *Studium Generale*, III, n. 11, noviembre 1950.)

47. Véase R. P. Genelli, «Facteur humain ou facteur social du travail», *Revue Française du travail*, VII, ns. 1-3 (enero-marzo 1952), quien cree que ha de encontrarse una «nueva solución del problema laboral» que tenga en cuenta la «naturaleza colectiva de la labor» y, por consiguiente, que no se ocupe del individuo laborante, sino de él como miembro de su grupo. Esta «nueva» solución es, claro está, la única que rige en la sociedad moderna.

48. Adam Smith, *op. cit.*, vol. I, pág. 15, y Marx, *Das Elend der Philosophie* (Stuttgart, 1885), pág. 125: Adam Smith «hat sehr wohl gesehen, dass "in Wirklichkeit die Verschiedenheit der natürlichen Anlagen zwischen den Individuen weit geringer ist als wir glauben" ... Ursprünglich unterscheidet sich ein Lastträger weniger von einem Philosophen als ein Kettenhund von einem Windhund. Es ist die Arbeitsteilung, welche einen Abgrund zwischen beiden aufgetan hat». Marx usa la expresión «división de la labor» indiscriminadamente para la especialización profesional y para la partición del propio proceso laboral, aunque resulta claro que aquí significa lo primero. La especialización profesional es una forma de distinción, y el artesano o trabajador profesional, incluso si recibe la ayuda de otros, trabaja esencialmente en aislamiento. Se encuentra con otros *qua* trabajador sólo cuando llega al intercambio de productos. En la verdadera división laboral, el laborante no puede realizar nada en aislamiento; su esfuerzo es sólo parte y función del esfuerzo de todos los laborantes entre quienes se divide la tarea. Pero estos otros laborantes *qua* laborantes no son diferentes de él, sino que todos son lo mismo. Así, no es la relativamente reciente división laboral, sino la antigua especialización profesional, la que «abrió la zanja» entre el mozo de cuerda y el filósofo.

49. Alain Touraine, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault* (1955), pág. 177.

50. *Ética a Nicómaco*, 1133a16.

51. El punto fundamental es que las rebeliones y revoluciones modernas piden siempre libertad y justicia para todos, mientras que en la antigüedad «los esclavos nunca exigían la libertad como derecho inalienable de todos los hombres, y jamás hubo un intento para lograr la abolición de la esclavitud como tal mediante una acción combinada» (W. L. Westermann, «Sklaverei», en Pauly-Wissowa, suplemento VI, pág. 981).

52. Es importante tener presente la gran diferencia en sustancia y función política entre el sistema continental de partidos y los sistemas inglés y norteamericano. Un hecho decisivo, aunque poco señalado, es el desarrollo de las revoluciones europeas que la consigna de los Consejos (soviets, *Räte*, etc.) nunca partió de los movimientos y partidos que tomaron parte activa en organizarlos, sino que surgió de las rebeliones espontáneas; como tales, los consejos no fueron propiamente entendidos ni particularmente bien recibidos por los ideólogos de los diver-

sos movimientos que querían usar la revolución para imponer al pueblo una forma preconcebida de gobierno. La famosa consigna de la rebelión de Kronstadt, que fue uno de los puntos decisivos de la Revolución rusa, era el siguiente: soviets sin comunismo. En ese tiempo, lo anterior implicaba esto: soviets sin partidos.

La tesis que sostiene que los regímenes totalitarios nos confrontan con una nueva forma de gobierno la explico con cierta extensión en mi artículo «Ideology and Terror: A Novel Form of Government», *Review of Politics* (julio 1953). Un análisis más detallado sobre la revolución húngara y el sistema de consejos puede encontrarse en un reciente artículo titulado «Totalitarian Imperialism», *Journal of Politics* (febrero 1958).

53. Una anécdota de la Roma imperial, relatada por Séneca, nos ilustra de lo peligroso que se consideraba la mera aparición en público. En ese tiempo se propuso ante el senado que los esclavos vistieran de la misma forma en público, con el fin de poderlos diferenciar inmediatamente de los ciudadanos libres. La propuesta fue rechazada por creerla demasiado peligrosa, ya que los esclavos podrían reconocerse y comprender su potencial poder. De este hecho los intérpretes modernos han sacado la conclusión de que el número de esclavos debía de ser muy elevado; sin embargo, la conclusión es errónea. Lo que el instinto político de los romanos juzgaba peligroso era la aparición como tal, independientemente del número de personas involucradas (véase Westermann, *op. cit.*, pág. 1000).

54. A. Soboul, «Problèmes de travail en l'an II», *Journal de psychologie normale et pathologique*, LH, n. 1 (enero-marzo 1955), describe muy bien la primera aparición de los trabajadores en la escena histórica: «Les travailleurs ne sont pas désignés par leur fonction sociale, mais simplement par leur costume. Les ouvriers adoptèrent le pantalon boutonné à la veste, et ce costume devint une caractéristique du peuple: des sans-culottes... "en parlant des sans-culottes, déclare Pétion à la Convention, le 10 avril 1793, on n'entend pas tous les citoyens, les nobles et les aristocrates exceptés, mais on entend des hommes qui n'ont pas, pour les distinguer de ceux qui ont"».

55. Originalmente, la expresión *le peuple*, que se hizo corriente a finales del siglo XVIII, designaba solamente a quienes carecían de propiedad. Como ya hemos indicado, tal clase de personas por completo necesitadas no se conoció antes de la Época Moderna.

56. El autor clásico sobre esta materia sigue siendo Adam Smith, para quien la única función legítima de gobierno es «la defensa de los ricos contra los pobres, o la de aquellos que tienen alguna propiedad contra quienes no tienen ninguna» (*op. cit.*, vol. II, págs. 198 sigs.; en lo que respecta a la cita, véase vol. II, pág. 203).

57. Ésta es la interpretación aristotélica de la tiranía en la forma de una democracia (*Política*, 1292a16 sigs.). La realza, sin embargo, no entra en las formas tiránicas de gobierno, ni puede definirse como el gobierno de un hombre o monarquía. Si «tiranía» y «monarquía» pueden usarse indistintamente, las palabras «tirano» y *basileus* ("rey") se emplean como términos opuestos (véase, por ejemplo, Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1160b3, y Platón, *República*, 576d).

En general, la antigüedad alabó el gobierno de un sólo hombre únicamente en

asuntos familiares o de guerra, y en textos militares o «económicos» se suele encontrar esta famosa cita de la *Iliada*: *ouk agathon polykoiranie; heis koiranos esto, heis basileus*, «el gobierno de muchos no es bueno; uno debe ser el dueño, uno debe ser el rey» (II. 204). (Aristóteles, que aplica la frase de Homero en su *Metafísica*, 1076a3 sigs., a la vida política de la comunidad —*politeuesthai*— en un sentido metafórico, es una excepción. En su *Política*, 1292a13, donde de nuevo cita la frase de Homero, se declara contrario a que muchos tengan el poder «no como individuos, sino colectivamente», y afirma que esto no es más que una forma disfrazada del gobierno de un solo hombre, o tiranía.) Por el contrario, el gobierno de muchos, más adelante llamado *polyarkhia*, se usa desdenosamente para indicar confusión de mando en la guerra (véase, por ejemplo, Tucídides, VI. 72; y también Jenofonte, *Anábasis*, VI. 1.18).

58. Aristóteles, *Constitución de Atenas*, XVI.2.7.

59. Véase Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (1938), vol. I, pág. 258.

60. Aristóteles (*Constitución de Atenas*, xv. 5) toma la frase de Pisístrato.

61. *Político*, 305.

62. El tema fundamental del *Político* es que no existe diferencia entre la constitución de una amplia familia y la de la *polis* (véase 259), de tal manera que la misma ciencia abarca las materias políticas y «económicas» y las de la familia.

63. Particularmente manifiesto en los párrafos del libro quinto de la *República*, donde Platón sostiene que el temor de cada uno a atacar a su propio hijo, hermano o padre, asentaría la paz general en su utópica república. Debido a la comunidad de mujeres, nadie sabría quiénes eran sus próximos parientes (véase en especial 463C y 465B).

64. *República*, 443E.

65. La palabra *ekphanestaton* se halla en el *Fedro* (250) como la principal cualidad de lo hermoso. En la *República* (518) se reivindica una cualidad similar para la idea de lo bueno, que denomina *phanotaton*. Las dos palabras derivan de *phanesthai* («aparecer» y «brillar») y en ambos casos se emplea el superlativo. Resulta claro que la cualidad de brillantez se aplica mucho más a lo hermoso que a lo bueno.

66. La afirmación de Werner Jaeger (*Paideia*, 1945, vol. II, 416 n.), «la idea de que hay un supremo arte de medida y de que el conocimiento del filósofo sobre el valor (*phronesis*) es la habilidad para medir, se manifiesta en la obra de Platón desde el principio hasta el fin», sólo es cierta en la filosofía política de Platón, donde la idea de lo bueno reemplaza a la idea de lo hermoso. El mito de la caverna, tal como se cuenta en la *República*, es el núcleo de la filosofía política de Platón, pero la doctrina de las ideas tal como se presenta allí ha de entenderse como su aplicación a la política, no como desarrollo original y puramente filosófico, que no podemos discutir aquí. La caracterización de Jaeger del «conocimiento de valores de filósofos» como *phronesis*, indica la naturaleza política y no filosófica de este conocimiento; ya que en Platón y Aristóteles la palabra *phronesis* caracteriza a la percepción del estadista en vez de la visión del filósofo.

67. En el *Político*, donde Platón persigue esta línea de pensamiento, concluye

irónicamente de este modo: «En la búsqueda de alguien que fuera tan adecuado para gobernar al hombre como el pastor al rebaño, encontraríamos "un dios en lugar de un hombre mortal"» (275).

68. *República*, 420.

69. Puede tener interés señalar el siguiente desarrollo en la teoría política de Platón: en la *República*, su división entre gobernantes y gobernados se guía por la relación entre experto y profano; en el *Político* se orienta por la relación entre conocer y hacer; y en las *Leyes*, la ejecución de las leyes inmutables es lo único que le queda al estadista para el funcionamiento de la esfera pública. Lo más sorprendente de este desarrollo es la progresiva reducción de las facultades necesarias para el dominio de la política.

70. La cita está sacada del *Capital* (Modern Library, pág. 824). Otros párrafos de Marx muestran que no restringe su observación a la manifestación de fuerzas sociales o económicas. Por ejemplo: «En la historia real es notorio que la conquista, esclavitud, robo, asesinato, la violencia en suma, desempeña la parte más importante» (*ibid.*, 785).

71. Compárese la afirmación de Platón de que el deseo del filósofo de convertirse en gobernante sólo puede surgir del temor a verse gobernado por quienes son peores (*República*, 347) con la afirmación de san Agustín de que la función del gobierno es capacitar a «los buenos» para vivir más tranquilamente entre «los malos» (*Epistolae*, 153.6).

72. De una entrevista a Werner von Braun en el *New York Times*, 16 de diciembre de 1957.

73. «Man weiss die Herkunft nicht, man weiss die Folgen nicht ... [der Wert der Handlung ist] unbekannt», como Nietzsche señaló (*Wille zur Macht*, n. 291), casi sin darse cuenta de que no era más que el cco de la antigua sospecha del filósofo con respecto a la acción.

74. Esta conclusión «existencialista» se debe mucho menos de lo que parece a una auténtica revisión de los conceptos y modelos tradicionales; en realidad, sigue operando dentro de la tradición y con conceptos tradicionales, si bien con un cierto espíritu de rebelión. El resultado más consistente de esta rebelión es un retorno a los «valores religiosos» que, no obstante, ya no están arraigados en auténticas experiencias religiosas de fe, sino que son, como todos los modernos «valores» espirituales, valores de cambio, obtenidos en este caso por los descartados «valores» de la desesperación.

75. Donde el orgullo humano sigue intacto, se toma la tragedia más que la absurdidad como contraste de la existencia humana. Su mayor representante es Kant, para quien la espontaneidad del actuar, y las concomitantes facultades de la razón práctica, incluyendo la fuerza de juicio, siguen siendo las sobresalientes cualidades del hombre, aunque su acción caiga en el determinismo de las leyes naturales y su juicio no pueda penetrar el secreto de la realidad absoluta (*Ding an sich*). Kant tuvo el valor de exculpar al hombre de las consecuencias de su acto, insistiendo únicamente en la pureza de sus motivos, y esto le salvaba de perder la fe en el hombre y en su potencial grandeza.

76. Así se afirma enfáticamente en *Lc.*, v. 21-24 (véase *Mt.*, ix. 4-6 o *Mc.*, xii.

7-10), donde Jesús realiza un milagro para demostrar que «el Hijo del hombre tiene poder sobre la Tierra para perdonar los pecados», poniendo el énfasis en «sobre la Tierra». Su insistencia en el «poder para perdonar» asombra al pueblo más aun que la realización de milagros, de manera que «comenzaron los convidados a decir entre sí: "¿Quién es éste para perdonar los pecados?"» (*Lc.*, vii. 49).

77. *Mt.*, xviii. 35; véase *Mc.*, xi. 25. «Cuando os pusieris en pie para orar, si tenéis alguna cosa contra alguien, perdonadlo primero, para que vuestro Padre, que está en los cielos, os perdone a vosotros vuestros pecados.» O: «Porque si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. Pero si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados» (*Mt.*, vi. 14-15). En todos estos ejemplos, el poder de perdonar es fundamentalmente un poder humano: Dios nos perdona «nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores».

78. *Lc.*, xvii. 3-4. Es importante tener en cuenta que las tres palabras clave del texto —*aphienai*, *metanoein* y *hamartanein*— llevan ciertas connotaciones incluso en el Nuevo Testamento griego que las traducciones no reflejan plenamente. El significado original de *aphienai* es «despedir» y «exonerar» más que «perdonar»; *metanoein* significa «cambiar de opinión» y —puesto que también sirve para traducir la palabra hebrea *shuv*— «volver», «seguir los pasos de uno» en vez de «arrepentimiento», con su psicológico sobretono emocional; lo que se requiere es cambiar de opinión y «no volver a pecar», que es casi lo opuesto a hacer penitencia. *Hamartanein*, por último, está muy bien traducido por «falta» en cuanto que significa «perder», «fallar y perderse» en lugar de «pecar» (véase Heinrich Ebeling, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente*, 1923). El párrafo que cito de la traducción modelo podrá quedar así: «Si peca contra ti ... y ... se vuelve a ti diciendo: "He cambiado de opinión", le exonerarás».

79. *Mt.*, xvi. 27.

80. Esta interpretación parece justificada por el contexto (*Lc.*, xvii. 1-5): Jesús introduce sus palabras señalando la inevitabilidad de los «escándalos» (*skandala*) que son imperdonables, al menos en la tierra; porque «¡ay de aquel por quien vengan! Mejor le fuera que le atasen al cuello una rueda de molino y le arrojasen al mar», y luego continúa enseñando a perdonar los pecados (*hamartanein*).

81. El prejuicio corriente de que el amor es tan común como el «aromance» puede dberse al hecho de que los primeros que nos lo enseñan son los poetas. Pero éstos nos engañan, ya que son los únicos para quienes el amor no sólo es una experiencia crucial, sino indispensable, que les califica para confundirla con una universal.

82. Esta facultad del amor de crear mundo no es lo mismo que la fertilidad, en la que se basan la mayoría de los mitos de la creación. Por el contrario, la siguiente historia mitológica toma claramente su imaginaria de la experiencia del amor: se ve al cielo como gigantesca diosa que sigue inclinada sobre el dios tierra, del que está siendo separada por el dios aire, nacido entre ellos y que ahora eleva a la diosa. Así toma existencia un espacio de mundo compuesto de aire y se inserta entre la tierra y el firmamento. (Véase H. A. Frankfort, *The Intellectual Adventure*

of *Ancient Man* (Chicago 1946), pág. 18, y Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris 1953), pág. 212.

83. Nietzsche vio con inigualada claridad la conexión entre la soberanía humana y la facultad de hacer promesas, que le llevó a una singular percepción sobre la relación entre el orgullo y la conciencia humanos. Por desgracia, ambas percepciones no estaban relacionadas con su principal concepto, la «voluntad de poder», y de ahí que con frecuencia las pasan por alto incluso los estudiosos de Nietzsche. Se encuentran en los dos primeros aforismos del segundo tratado de *Zur Genealogie der Moral*.

84. Véase las citas dadas en n. 77. El propio Jesús vio la raíz humana de este poder de realizar milagros en la fe, que omitimos de nuestras consideraciones. En nuestro contexto, el único punto que importa es que el poder de realizar milagros no se considera divino: la fe mueve montañas y la fe perdona; el uno no es menos milagro que el otro, y la réplica de los apóstoles cuando Jesús les pidió que perdonaran siete veces en un día fue: «Señor, aumenta nuestra fe».

## CAPÍTULO VI LA VITA ACTIVA Y LA ÉPOCA MODERNA

*Er hat den archimedischen Punkt gefunden, hat ihn aber gegen sich ausgenutzt, offenbar hat er ihm nur unter dieser Bedingung finden dürfen.*

«Encontró el punto de Arquímedes, pero lo usó contra sí mismo; parece que sólo se le permitió encontrarlo con esta condición.»

FRANZ KAFKA

### 35. La alienación del mundo

Tres grandes acontecimientos se sitúan en el umbral de la Época Moderna y determinan su carácter: el descubrimiento de América y la consiguiente exploración de toda la Tierra; la Reforma, que al expropiar las posesiones eclesiásticas y monásticas inició el doble proceso de expropiación individual y acumulación de riqueza social; la invención del telescopio y el desarrollo de una nueva ciencia que considera la naturaleza de la Tierra desde el punto de vista del universo. Éstos no pueden llamarse acontecimientos modernos, ya que los conocemos