

Hannah Arendt

# Entre el pasado y el futuro

Ocho ejercicios  
sobre la reflexión política

Traducción de Ana Poljak

19

EDICIONES PENÍNSULA

BARCELONA

Publicado por primera vez en Estados Unidos con el título:  
*Between Past and Future.*

© Hannah Arendt, 1954, 1956, 1957, 1958, 1960, 1961, 1963,  
1967, 1968.

Publicado de acuerdo con Viking Penguin,  
división de Penguin Putnam Inc.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita  
de los titulares del «copyright», bajo las sanciones establecidas  
en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por  
cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía  
y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares  
de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

La primera edición castellana de esta obra fue publicada  
en la colección «Historia, Ciencia, Sociedad» en 1996.

Primera edición en esta colección: enero de 2003.

© de la traducción: Ana Luisa Poljak Zorzut, 1996.

© de esta edición: Ediciones Península s.a.,

Peu de la Creu, 4, 08001-Barcelona.

correu@grup62.com

Fotocompuesto en Comptex & Ass., s.l., Roger de Flor 240, bajos,  
08025-Barcelona.

Impreso en Liberdúplex, Constitució 19, 08014-Barcelona.

DEPÓSITO LEGAL: B. 973-2003.

ISBN: 84-8307-535-0.

## CONTENIDO

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

#### IV. ¿QUÉ ES LA LIBERTAD?

##### I

Preguntarse qué es la libertad parece ser una empresa sin esperanzas. Es como si las contradicciones y antinomias del pasado estuvieran esperando para hacer que la mente se vea obligada a enfocar dilemas de imposibilidad lógica, tras lo cual, según el ala del dilema que se haya escogido, resulte tan imposible la concepción de la libertad o de su opuesto como lo es comprender la idea de la cuadratura del círculo. En su forma más simple, la dificultad se puede resumir como la contradicción entre nuestra conciencia y nuestro consciente, que nos dicen que somos libres y por tanto responsables, y nuestra experiencia diaria en el mundo exterior, en el que nos orientamos según el principio de causalidad. En todos los asuntos prácticos, y en especial en los políticos, pensamos que la libertad humana es una verdad obvia, y, basadas en este supuesto axiomático, se dictan leyes, se adoptan decisiones y se aplican sentencias en las comunidades humanas. Por el contrario, en todos los campos del esfuerzo científico y teórico, nos atenemos a la no menos obvia verdad de *nihil ex nihilo*, de *nihil sine causa*, es decir a la idea de que incluso «nuestras

propias vidas están sujetas, en última instancia, a la causalidad», y de que si hemos de tener un ego en esencia libre dentro de nosotros, ese ego sin duda jamás hace una aparición inequívoca en el mundo de los fenómenos y, por consiguiente, jamás puede llegar a ser el sujeto de comprobaciones teóricas. Por tanto, la libertad resulta ser un espejismo cuando la psicología echa una mirada a lo que, supuestamente, es su campo más recóndito, ya que «el papel que cumplen las fuerzas de la naturaleza, como causa del movimiento, tiene su contrapartida dentro de la esfera mental, en la motivación, como causa de la conducta». Es cierto que la prueba de la causalidad —la posibilidad de prever los efectos si se conocen todas las causas— no se puede aplicar al campo de los asuntos humanos; pero este impredecible carácter práctico no es una prueba de libertad, sino que sólo significa que no estamos en condiciones siquiera de conocer todas las causas que entran en juego y esto, en parte, por el enorme número de factores implicados, pero también porque las motivaciones humanas, como elementos distintos de las fuerzas naturales, todavía están ocultas a los observadores, tanto a la inspección de nuestros congéneres como a nuestra introspección.

Debemos a Kant la máxima clarificación de estos oscuros temas y a su perspicaz aseveración de que la libertad no es más asequible al sentido íntimo, y dentro del campo de la experiencia interior, de lo que lo es a los sentidos que

1. Sigo a Max Planck, «Causalidad y libre albedrío» (en *The New Science*, Nueva York, 1959), porque los dos ensayos, escritos desde el punto de vista del científico, tienen una elegancia clásica en su simplicidad y claridad no simplificadoras.

nos permiten conocer y comprender el mundo. Sea operativa o no la causalidad en el ámbito de la naturaleza y del universo, sin duda es una categoría mental que sirve para poner en orden todos los datos sensoriales, sea cual fuere su naturaleza, y esto es lo que hace posible la experiencia. De aquí se deduce que la antinomia entre libertad práctica y no-libertad teórica, ambas igualmente axiomáticas en sus campos respectivos, no sólo se refiere a una dicotomía entre ciencia y ética, sino que además está presente en las experiencias cotidianas que son el punto de partida tanto de la ética como de la ciencia. No es la teoría científica, sino el pensamiento mismo en su estado precientífico y prefilosófico, lo que parece disolver en la nada la libertad sobre la que se basa nuestra conducta práctica. En el momento en que reflexionamos sobre un acto que se llevó a cabo con la idea de que nuestro yo es un agente libre, parece que ese acto queda bajo el dominio de dos clases de causalidad: de una parte, la de la motivación interior y, de otra, la del principio de causalidad que gobierna el mundo exterior. Kant salvó a la libertad de este doble ataque, porque distinguió entre una razón «pura» o teórica y una «razón práctica», cuyo centro es el libre albedrío, por lo que es importante recordar que el agente poseedor de libre albedrío —de importancia suma en la práctica— nunca aparece en el mundo de los fenómenos, en el mundo exterior de nuestros cinco sentidos, ni en el campo de la percepción interior, con la que cada uno se capta a sí mismo. Esta solución, que contrapone el dictado de la voluntad y la comprensión de la razón, tiene su ingenio y hasta puede bastar para establecer una ley moral, cuya consistencia lógica en nada sea inferior a las leyes naturales. Pero de poco vale para eliminar la ma-

yor y la más peligrosa de las dificultades, es decir, que el pensamiento mismo, en su forma teórica como en su forma preteórica, hace desaparecer a la libertad, además de que ha de resultar extraño que la facultad de la volición, cuya actividad esencial consiste en dictar y mandar, tenga que ser el refugio de la libertad.

En el campo político, el problema de la libertad es crucial y ninguna teoría política puede despreocuparse de que este problema haya conducido al «bosque oscuro en el que la filosofía perdió su camino».<sup>2</sup> A continuación analizaremos la causa de esa oscuridad: ocurre que el fenómeno de la libertad de ningún modo se muestra en el reino del pensamiento; además, ni la libertad ni su opuesto se experimentan en el diálogo interno del yo, en cuyo transcurso se suscitan las grandes preguntas filosóficas y metafísicas; por último, la tradición filosófica —cuyo origen en este sentido discutiremos luego— distorsionó, en lugar de aclarar, la idea misma de libertad tal como se da en la experiencia humana, transportándola de su terreno original, el campo de la política y los asuntos humanos en general, a un espacio interior, la voluntad, donde se iba a abrir a la introspección. Como una primera justificación preliminar de este enfoque se puede señalar que históricamente el problema de la libertad ha sido la última de las grandes preguntas metafísicas tradicionales —como el ser, la nada, el alma, la naturaleza, el tiempo, la eternidad y otras— que llegó a convertirse en un tópico de la investigación filosófica. No existe preocupación por el tema de la libertad en toda la historia de la gran filosofía desde los presocráticos

2. *Ibid.*

hasta Plotino, el último filósofo antiguo. La libertad hizo su aparición primera en nuestra tradición filosófica cuando la experiencia de la conversión religiosa —primero la de Pablo y después la de Agustín— le dio lugar.

El campo en el que siempre se conoció la libertad, sin duda no como un problema sino como un hecho de la vida diaria, es el espacio político. Todavía hoy, lo sepamos o no, el problema de la política y el hecho de que el hombre sea un ser dotado de la posibilidad de obrar tiene que estar vivo sin cesar en nuestra mente cuando hablamos del problema de la libertad, porque la acción y la política, entre todas las capacidades y posibilidades de la vida humana, son las únicas cosas en las que no podemos siquiera pensar sin asumir al menos que la libertad existe, y apenas si podemos abordar un solo tema político sin tratar, implícita o explícitamente, el problema de la libertad del hombre. Además, el de la libertad no es uno más entre los muchos problemas y fenómenos del campo político propiamente dicho, como lo son la justicia, el poder o la igualdad; muy pocas veces constituida en el objetivo directo de la acción política —sólo en momentos de crisis o de revolución—, la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción.

Esta libertad que damos por sentada en toda teoría política, y que incluso quienes son partidarios de la tiranía deben tomar en cuenta, es la antítesis misma de la «libertad interior», el espacio interno en el que los hombres pueden escapar de la coacción externa y *sentirse* libres. Tal

sentimiento íntimo se mantiene sin manifestaciones externas y en consecuencia es políticamente irrelevante por definición. Sea cual sea su legitimidad, y por mucha que haya sido la elocuencia de la Baja Antigüedad al describirlo, históricamente es un fenómeno tardío y en su origen fue el resultado de un apartamiento del mundo, en el que las experiencias mundanas se transformaban en experiencias internas del yo. Las experiencias de la libertad interior son derivativas, porque siempre presuponen un apartamiento del mundo, lugar en que se niega la libertad, para encontrar refugio en una interioridad a la que nadie más tiene acceso. El espacio interior en el que el yo se protege del mundo no se debe confundir con el corazón o la mente, que existen y funcionan, ambos, sólo en interrelación con el mundo. Ni el corazón ni tampoco la mente, sino la interioridad como espacio de libertad absoluta dentro del propio yo fue lo que se descubrió a fines de la Antigüedad, por obra de quienes no tenían lugar propio en el mundo y, por consiguiente, carecían de una condición mundana a la que, desde tiempos remotos hasta casi mediados del siglo XIX, todos consideraron como requisito previo para la libertad.

El carácter derivativo de esta libertad interior, o de la teoría de que «la región apropiada de la libertad humana» es el «dominio interno de la conciencia»,<sup>3</sup> se muestra con mayor limpidez si acudimos a sus orígenes. En este sentido son representativos no el individuo moderno con su deseo de desplegarse, desarrollarse y expandirse, con su miedo justificado a que la sociedad se lleve lo mejor de su

3. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, op. cit.

individualismo, con su insistencia enfática «en la importancia del genio» y la originalidad, sino los sectarios populares y popularizantes de la Baja Antigüedad, que apenas si tenían en común con la filosofía algo más que el nombre. De este modo, los argumentos más persuasivos para la superioridad absoluta de la libertad interior se pueden encontrar aún en un ensayo de Epicteto,<sup>4</sup> que empieza por determinar que es libre aquel que vive como quiere, una definición que extrañamente se hace eco de un juicio tomado de la *Política* de Aristóteles, donde la afirmación «libertad significa hacer lo que uno quiere» está en boca de quienes no saben lo que es la libertad.<sup>5</sup> Epicteto demuestra a continuación que el hombre es libre si se limita a lo que está en su mano, si no alcanza un ámbito en el que se le puedan poner obstáculos.<sup>6</sup> La «ciencia de la vida»<sup>7</sup> consiste en saber distinguir entre el mundo exterior, sobre el cual el sujeto no tiene poder, y el yo, del que puede disponer en la medida en que le parezca adecuado.<sup>8</sup>

Desde el punto de vista histórico, es interesante anotar que la aparición del problema de la libertad en la filosofía de Agustín estuvo precedida por el intento consciente de separar la noción de libertad de la de política, para llegar a una formulación a través de la cual se pudiera ser esclavo en el mundo y, no obstante, libre. Sin embargo, la libertad de Epicteto, que consiste en estar libre de los

4. Véase «De la libertad» en *Discursos*, libro IV, 1, 1.

5. 1310a25 y ss.

6. Op. cit., 75.

7. Ibid., 118.

8. 81 y 83.

propios deseos, conceptualmente no es más que una inversión de las nociones políticas corrientes en la Antigüedad, y el medio político que servía de fondo para todo ese cuerpo de filosofía popular, la evidente declinación de la libertad en la etapa final del Imperio Romano, se manifiesta a sí misma aún con el claro papel en el que nociones como poder, dominio y propiedad tienen su espacio. Según el criterio antiguo, el hombre podía liberarse a sí mismo de la necesidad sólo a través del poder sobre otros hombres, y podía ser libre sólo si tenía un lugar, un hogar en el mundo. Epicteto transportó esas relaciones mundanas a las relaciones con el propio yo del hombre, y así descubrió que ningún poder es tan absoluto como el que el hombre ejerce sobre sí mismo, y que el espacio interior en el que el hombre lucha y se somete a sí mismo es por completo suyo, es decir está protegido de las interferencias externas con mayor seguridad que cualquier lugar en el mundo.

Por todo esto, a pesar de la gran influencia que el concepto de una libertad interior no política, ejerció en la tradición del pensamiento, no parece aventurado decir que el hombre no sabrá nada de la libertad interior, si antes no tiene, como una realidad mundana tangible, la experiencia de su condición de ente libre. Primero nos hacemos conscientes de la libertad o de su opuesto en nuestra relación con los otros, no en la relación con nosotros mismos. Antes de que se convirtiera en un atributo del pensamiento o en una cualidad de la voluntad, la libertad se entendió como la condición del hombre libre, la que le permitía marcharse de su casa, salir al mundo y conocer a otras personas de palabra y obra. Esta libertad estaba claramente

precedida por la liberación: para ser libre el hombre tiene que haberse liberado de las necesidades de la vida. Pero la condición de libre no se sigue automáticamente del acto de liberación. La libertad necesitaba, además de la mera liberación, de la compañía de otros hombres que estuvieran en la misma situación y de un espacio público común en el que se pudiera tratarlos, en otras palabras, un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre pudiera insertarse de palabra y obra.

Es obvio que la libertad no caracteriza a toda forma de relación humana ni a todo tipo de comunidad. Donde los hombres viven juntos pero sin formar una entidad política —por ejemplo, en las sociedades tribales o dentro de su propio hogar—, los factores que rigen sus acciones y su conducta son las necesidades vitales y la preservación de la vida, y no la libertad. Además, ya que el mundo hecho por el hombre no es el escenario de la acción y de la palabra —como en las comunidades agobiadas por gobiernos despóticos, donde los integrantes están limitados a la estrechez del hogar y así evitan la aparición de un ámbito público—, la libertad no tiene una realidad mundana. Sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio mundano en el que pueda hacer su aparición. Sin duda, aun en tal caso ese espacio puede existir en el corazón de los hombres como deseo, voluntad, esperanza o anhelo; pero el corazón del hombre, como todos sabemos, es un lugar muy oscuro, y lo que ocurra en sus repliegues mal podría recibir el nombre de hecho demostrable. La libertad como hecho demostrable y la política coinciden y se relacionan entre sí como las dos caras de una misma moneda.

Con todo, precisamente esta coincidencia de política y libertad es lo que no podemos dar por sentado a la luz de nuestra presente experiencia política. El surgimiento del totalitarismo, su presunción de haber subordinado todas las esferas de la vida a las demandas de la política y su reiterada ignorancia de los derechos civiles, sobre todo de los derechos de privacidad y del derecho a liberarse de la política, nos hace dudar no sólo de la coincidencia de la política y la libertad sino incluso de su compatibilidad misma. Nos inclinamos a creer que la libertad empieza donde termina la política, porque hemos visto que la libertad desaparecía cuando las llamadas consideraciones políticas se imponían a todo lo demás. Al fin y al cabo, ¿no estaba en lo cierto aquel credo liberal que decía «cuanta menos política, más libertad»? ¿No es verdad que cuanto menor sea el espacio ocupado por lo político, mayor será el campo que le quede a la libertad? Y por cierto, ¿no medimos con justeza el alcance de la libertad, en cualquier grupo social, por el espacio libre que garantiza a actividades en apariencia no políticas, a la libre empresa económica, a la libertad de enseñanza, de religión o de actividades culturales e intelectuales? ¿Como de una manera u otra todos creemos, no es verdad, que la política es compatible con la libertad sólo porque garantiza una posible liberación de la política y en la medida en que lo hace?

Esta definición de libertad política como libertad potencial de la política no nos ha llegado simplemente por nuestras experiencias cercanas; ha jugado un amplio papel en la historia de la teoría política. No tenemos que ir más allá de los pensadores políticos de los siglos xvii y xviii, que con mucha frecuencia identificaron sencillamente la

libertad política con la seguridad. El objetivo supremo de la política, «el fin del gobierno», era garantizar la seguridad; a su vez, la seguridad hacía posible la libertad, y la palabra «libertad» designaba una quintaesencia de actividades que se producían fuera del campo político. Incluso Montesquieu, aunque de la esencia de la política tenía una opinión no diferente sino mucho más elevada que la de Hobbes o Spinoza, a veces podía igualar libertad política y seguridad.<sup>9</sup> El nacimiento de las ciencias políticas y sociales en los siglos xix y xx amplió incluso la brecha entre libertad y política, porque el gobierno, que desde principios de la época moderna se había identificado con el dominio total de lo político, pasó a ser considerado como el protector oficial del proceso vital —más que de la libertad—, de los intereses de la sociedad y de sus individuos. El criterio decisivo siguió siendo la seguridad, pero no la seguridad individual, antítesis de la «muerte violenta», como en Hobbes (en quien la condición de toda libertad es estar libre del miedo), sino una seguridad que permitiera un desarrollo inalterado del proceso vital de la sociedad como un todo. Este proceso vital no está ligado a la libertad, sino que sigue su propia necesidad inherente, y sólo se le puede llamar libertad en el sentido en que hablamos de una corriente que fluye sin impedimentos. En esta concepción, la libertad no es el objetivo no político de la política sino un fenómeno marginal, que en cierto modo configura el límite que el gobierno no debe sobre-

9. Véase *El espíritu de las leyes*, XII, 2: «La libertad filosófica consiste en el ejercicio de la voluntad... La libertad política consiste en la seguridad».



pasar, a menos que estén en juego la vida misma y sus proyecciones y necesidades.

Así es como además de nosotros, que tenemos razones propias para desconfiar de la política en el campo de la libertad, toda la época moderna establece una separación entre libertad y política. Puedo remontarme más aún en el tiempo y evocar antiguos recuerdos y tradiciones. El concepto de libertad premoderno y secular insistió, sin duda, en separar la libertad de los súbditos y cualquier participación directa en el gobierno; «las prerrogativas y la libertad consistían en tener el gobierno de unas leyes por las cuales la vida y los bienes del pueblo fueran del pueblo mismo y no por participar en el gobierno, que es algo que no le corresponde», como resumió Carlos I en su discurso desde el patíbulo. No era por un deseo de libertad por lo que el pueblo al fin pedía participar en el gobierno o introducirse en el campo político, sino porque desconfiaba de los que tenían poder sobre sus vidas y sus bienes. Además, el concepto cristiano de libertad política surgió de la sospecha de los primeros cristianos ante el campo público como tal, y de la hostilidad que hacia él sentían, y de que querían desentenderse de él para ser libres. Y esta libertad cristiana destinada a lograr la salvación estuvo precedida, como hemos visto, por la actitud de abstención de los filósofos ante la política, a modo de requisito previo para la forma de vida suprema y más libre, la *vita contemplativa*.

A pesar de la enorme carga de esta tradición, y a pesar de la quizá más significativa premura de nuestras propias experiencias, que presionan en la dirección de un divorcio entre libertad y política, pienso que el lector puede creer que ha leído una trivialidad cuando dije que la *raison d'être*

de la política es la libertad y que esa libertad se experimenta sobre todo en el hacer. A continuación no haré más que reflexionar sobre esta vieja perogrullada.

2

La libertad como elemento relacionado con la política no es un fenómeno de la voluntad. No nos enfrentamos con el *liberum arbitrium*, una libertad de elección que juzga y decide entre dos cosas dadas, una buena y una mala, y cuya elección está predeterminada por un motivo que sólo se puede aducir para iniciar su puesta en práctica: «Y por eso, ya que no puedo demostrar que soy un amante, / para pasar estos bellos días cortesés, / estoy decidido a demostrar que soy un villano, / y que odio los placeres ociosos de estas jornadas». Más bien, para seguir con Shakespeare, se trata de la libertad de Bruto: «Esto será así o moriremos por ello», es decir, la libertad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación, y que por tanto, en términos estrictos, no se podía conocer. La acción, para ser libre, ha de estar libre de motivaciones, por una parte, y de su presunta finalidad como efecto predecible, por otra. Esto no significa que motivos y finalidades no sean factores importantes en cada acción independiente, sino que son sus factores determinantes y que la acción es libre en la medida en que es capaz de trascenderlos. En cuanto está determinada, la acción viene guiada por una finalidad futura cuyo carácter deseable ha captado el intelecto antes de que la voluntad lo quiera, de modo que el

intelecto pone en marcha a la voluntad, pues sólo ella puede inducir a la acción, para decirlo con una paráfrasis de la descripción característica que de este proceso hizo Duns Escoto.<sup>10</sup> La finalidad de la acción varía y depende de las circunstancias cambiantes del mundo; reconocer la finalidad no es una cuestión de libertad, sino de juicio erróneo o acertado. La voluntad, vista como una facultad humana diversa y separada, se pliega al juicio, es decir, al conocimiento de la buena finalidad, y entonces ordena su ejecución. El poder de ordenar, de prescribir la acción, no es asunto de libertad, sino una cuestión de debilidad o fuerza.

En la medida en que es libre, la acción no está bajo la guía del intelecto ni bajo el dictado de la voluntad —aunque necesita de ambos para llegar a cualquier fin particular—, sino que surge de algo por completo diferente que, siguiendo el famoso análisis de las formas de gobierno hecho por Montesquieu, llamaré principio. Los principios no operan desde dentro del yo como lo hacen los motivos —«mi propia deformidad» o «mi buen aspecto»—; por decirlo así, se inspiran desde fuera, y son demasiado generales para indicar metas particulares, aunque cada fin particular se puede juzgar a la luz de este principio, una vez que la acción está en marcha. A diferencia del juicio intelectual que precede a la acción, y a diferencia del mandato de la voluntad que la pone en marcha, el principio

10. «*Intellectus apprehendit agibile antequam voluntas illud velit; sed non apprehendit determinate hoc esse agendum quod apprehendere dicitur dictare*». Oxon. IV, 46, 1, núm. 10. (La mente capta lo que se puede hacer antes de que la voluntad llegue a quererlo, pero no capta con claridad que se debe hacer lo que se dice que hay que captar.)

inspirador se manifiesta por entero sólo en el acto mismo de la ejecución; no obstante, mientras los méritos del juicio pierden su validez y la fuerza de la voluntad que da las órdenes se agota a sí misma en el curso de la acción, ejecutada por el juicio y la voluntad sumados, el principio inspirador no pierde fuerza ni validez en la ejecución. A diferencia de su fin, el principio de una acción se puede repetir una y otra vez, es inagotable, y a diferencia de su motivo, la validez de un principio es universal, no está unida ni a una persona ni a un grupo particulares. Sin embargo, la manifestación de los principios sólo se produce a través de la acción, pues resultan evidentes en el mundo mientras la acción dura, pero no después. Esos principios son honor o gloria, amor de la igualdad —al que Montesquieu llamaba virtud, distinción o supremacía, lo que los griegos expresaban con su *dei dptoteúein* («esforzarse siempre para hacer lo mejor y ser el mejor»)— y también miedo, desconfianza u odio. La libertad o sus opuestos aparecen en el mundo cuando estos principios se actualizan; la apariencia de libertad, como la manifestación de principios, coincide con la acción ejecutora. Los hombres *son* libres —es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad— mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa.

La libertad como elemento inherente a la acción quizá esté mejor ilustrada por el concepto de *virtù* de Maquiavelo, en el que se denota la excelencia con que el hombre responde a las oportunidades ofrecidas por el mundo bajo la forma de la *fortuna*. Su significado se expresa mejor con el término «virtuosismo», es decir, la superioridad que atribuimos en las artes interpretativas (distintas de las

artes creativas del hacer), en las que el logro está en la interpretación en sí misma y no en un producto final que, independizándose de ella, sobreviva a la actividad que le ha dado la existencia. La calidad de virtuosismo de la *virtù* de Maquiavelo en cierta medida nos recuerda el hecho —desconocido por este personaje— de que los griegos siempre usaron metáforas como la de tocar la flauta, bailar, curar y navegar para diferenciar las políticas de las demás actividades, o sea que tomaron sus comparaciones de las artes en las que es decisivo el virtuosismo en la ejecución.

Como toda acción contiene un elemento de virtuosismo, y ya que el virtuosismo es la excelencia que adjudicamos a las artes de la ejecución, a menudo se ha definido a la política como un arte. Es obvio que ésta no es una definición sino una metáfora, y la metáfora se vuelve falsa por completo si caemos en el error común de mirar el Estado o el gobierno como una obra de arte, como una especie de obra maestra colectiva. En el sentido de las artes creativas, que producen algo tangible y cosifican el pensamiento humano hasta el punto de que la cosa producida posee una existencia propia, la política es la antítesis exacta de un arte, lo que —dicho sea al pasar— no significa que sea una ciencia. La continuidad de la existencia de las instituciones políticas, por bien o mal diseñadas que estén, depende de los hombres de acción; su conservación se consigue por los mismos medios que les dieron el ser. La existencia independiente señala a la obra de arte como un producto del hacer; la dependencia total de actos posteriores para conservar su existencia define al Estado como un producto de la acción.

Aquí la cuestión no es que el artista creativo es libre en el proceso de creación, sino que el proceso creativo no se

desarrolla en público y no está destinado a mostrarse al mundo. De aquí que el elemento de libertad, sin duda presente en las artes creativas, permanezca oculto; el libre proceso creativo no es lo que se muestra e interesa por fin al mundo, sino la obra de arte en sí misma, el producto final del proceso. Por el contrario, las artes interpretativas tienen una considerable afinidad con la política. Los intérpretes —bailarines, actores, instrumentistas y demás— necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo, tal como los hombres de acción necesitan la presencia de otros ante los cuales mostrarse; para unos y otros es preciso un espacio público organizado donde cumplir su «trabajo», y unos y otros dependen de los demás para la propia ejecución. No se debe dar por sentado que existe tal espacio de presentaciones en todos los casos en que los hombres vivan reunidos en una comunidad. La *pólis* griega fue, en tiempos, precisamente esa «forma de gobierno» que daba a los hombres un espacio para sus apariciones, un espacio en el que podían actuar, una especie de teatro en el que podía mostrarse la libertad.

Usar el vocablo «político» en el sentido de la *pólis* griega no es arbitrario ni forzado. No sólo etimológicamente y no sólo para las personas cultas, esta palabra —que en todas las lenguas europeas deriva de la organización griega, históricamente única, de la ciudad-estado— trae el eco de las experiencias de una comunidad que fue la primera en descubrir la esencia y el ámbito de lo político. Sin duda, es difícil e incluso engañoso hablar de política y de sus principios internos sin recurrir hasta cierto punto a las experiencias de la Antigüedad griega y romana; esto ocurre por la sencilla razón de que ni antes ni

después los hombres jamás pensaron con tanta hondura sobre la actividad política ni confirieron tanta dignidad a ese campo. En lo que se refiere a la relación entre libertad y política, existe la razón adicional de que sólo las comunidades políticas antiguas se fundaron con el fin expreso de servir a los libres, a los que no eran esclavos ni estaban sometidos a la coacción de otros, ni eran trabajadores apremiados por las necesidades de la vida. Entonces, si comprendemos lo político en el sentido de la *pólis*, su objetivo o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo: es el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana. Lo que ocurre en ese espacio de apariencias es por definición político, aun cuando no sea un producto directo de la acción. Lo que queda fuera, como las grandes gestas de los imperios bárbaros, puede ser impresionante y digno de mención, pero no es político, en términos estrictos.

Cualquier intento de derivar el concepto de libertad de las experiencias habidas en el campo político suena extraño y sorprendente, porque todas nuestras teorías en estos temas están dominadas por la idea de que la libertad es un atributo de la voluntad y del pensamiento, más que de la acción. Y esta prioridad no deriva sólo de la idea de que cada acto ha de estar precedido psicológicamente por un acto cognoscitivo del intelecto y por una orden de la voluntad para llevar adelante su decisión sino también, y qui-

zá incluso en primer lugar, porque se considera que la «libertad perfecta es incompatible con la existencia de la sociedad», y que en su perfección sólo se puede tolerar fuera del campo de los asuntos humanos. Este argumento tan repetido no sostiene —lo que quizá es verdad— que es parte de la naturaleza del pensamiento una necesidad de libertad mayor que la de cualquier otra actividad humana, sino más bien que el pensamiento en sí mismo no es peligroso, de modo que sólo la acción necesita ser restringida: «Nadie pretende que las acciones sean tan libres como las opiniones».<sup>11</sup> Sin duda, se trata de uno de los dogmas fundamentales del liberalismo, que, a pesar de su nombre, ha hecho lo suyo para apartar la idea de libertad del campo político. Según esa misma filosofía, la política debe ocuparse casi con exclusividad del mantenimiento de la vida y de la salvaguardia de sus intereses. Pues bien, cuando la vida está en juego, por definición, las acciones están bajo el imperativo de la necesidad, y el campo adecuado para ocuparse de las necesidades vitales es la gigantesca y siempre creciente esfera de la vida social y económica, cuya administración proyectó su sombra en el espacio político desde el principio mismo de la Edad Moderna. Sólo los asuntos exteriores parecen constituir todavía un espacio puramente político, porque las relaciones entre los países aún albergan hostilidades y simpatías que no se pueden reducir a factores económicos. Incluso en este caso la tendencia más fuerte es la de considerar los problemas internacionales de las potencias y sus rivalidades como algo que, en última instancia, surge de factores e intereses económicos.

11. John Stuart Mill, *op. cit.*

No obstante, así como aún creemos que decir «la libertad es la *raison d'être* de la política» no es más que una perogrullada, a pesar de todas las teorías y tendencias, de igual manera, a pesar de nuestra aparentemente exclusiva preocupación por la vida, todavía es algo consabido que el valor es una de las virtudes políticas cardinales, aunque —si todo esto fuera cuestión de coherencia, que obviamente no lo es— tendríamos que ser los primeros en condenar el valor como un desdén tonto y hasta perverso de la vida y de sus intereses, es decir, de lo que se considera el más alto de todos los bienes. Valor es una palabra grande, y no me refiero al que desea la aventura y que con gusto arriesga la vida para poder sentirse vivo de ese modo tan total e intenso que sólo se puede experimentar ante el peligro y la muerte. La temeridad es tan poco respetuosa de la vida como la cobardía. El valor, al que, con todo, consideramos indispensable para la acción política, y al que Churchill cierta vez definió como «la primera de las cualidades humanas, porque es la que garantiza todas las demás», no recompensa nuestro sentido individual de la vitalidad, sino que lo exige de nosotros la naturaleza misma del ámbito público. Este mundo nuestro, porque existía desde antes de nuestras vidas y está destinado a sobrevivirnos, sencillamente no puede permitirse otorgar la preocupación máxima a las vidas individuales y a los intereses con ellas conectados; como tal, el ámbito público implica el contraste más agudo posible respecto de nuestro ámbito privado, donde, en la protección de la familia y del hogar, todo se remite a asegurar el proceso vital y debe servir para eso. Se necesita valor incluso para abandonar la seguridad protectora de nuestras cuatro paredes y entrar

en el campo público, no por los peligros particulares que puedan estar esperándonos, sino porque hemos llegado a un campo en el que la preocupación por la vida ha perdido su validez. El valor libera a los hombres de su preocupación por la vida y la reemplaza por la de la libertad del mundo. El valor es indispensable porque en política lo que se juega no es la vida sino el mundo.

## 3

Es evidente que esta noción de interdependencia de libertad y política está en contradicción con las teorías sociales de la época moderna. Infortunadamente, no se deduce de esto que sólo necesitamos volver a las tradiciones y teorías antiguas, premodernas. En realidad, el mayor escollo para llegar a comprender lo que es la libertad surge del hecho de que no nos sirve de ayuda una simple vuelta a la tradición, y en especial a lo que solemos llamar la gran tradición. Tanto el concepto filosófico de libertad tal como apareció en la Baja Antigüedad —época en que la libertad se convirtió en un fenómeno de pensamiento por el que el hombre podía, por decirlo así, analizarse fuera del mundo—, como la idea cristiana y moderna de libre albedrío carecen de base en la experiencia política. Nuestra tradición filosófica es casi unánime al sostener que la libertad empieza cuando los hombres dejan el campo de la vida política ocupado por la mayoría, y que no se experimenta en asociación con otros sino en interrelación con el propio yo, ya sea bajo la forma de un diálogo interior al que, desde Sócrates, se llama pensamiento, o de un con-

flicto interno del yo, la lucha interior entre lo que quiero y lo que hago, cuya dialéctica devastadora hizo conocer, primero a Pablo y después a Agustín, los equívocos y las impotencias del corazón humano.

Para la historia del problema de la libertad, la tradición cristiana sin duda se convierte en el factor decisivo. Casi automáticamente igualamos la libertad con el libre albedrío, es decir, con una facultad virtualmente desconocida para la Antigüedad clásica. La voluntad, tal como el cristianismo la descubrió, tiene tan poco en común con las capacidades bien conocidas de desear una cosa, esforzarse por ella y tenerla como meta que llamó la atención sólo después de haberse puesto en conflicto con esas capacidades. Si la libertad de hecho no fuera más que un fenómeno de la voluntad, tendríamos que deducir que los antiguos no la conocían. Es obvio que esto es absurdo, pero si alguien quisiera afirmarlo, podría argumentar lo antes dicho: que la idea de libertad no desempeñó ningún papel en la filosofía anterior a Agustín. La causa de este hecho sorprendente es que, en la Antigüedad griega y en la romana, la libertad era un concepto exclusivamente político, en sentido estricto la quintaesencia de la ciudad-estado y de la ciudadanía. Nuestra tradición filosófica del pensamiento político, empezando por Parménides y Platón, se fundó de modo explícito en la oposición a esa *pólis* y a su ciudadanía. La forma de vida elegida por el filósofo se entendía como antítesis de βίος πολιτικός, forma política de vida. Por tanto, la libertad, el centro mismo de la política tal como la entendían los griegos, era una idea que casi por definición no entraba en el marco de la filosofía griega. Sólo cuando los primeros cristianos —Pablo en es-

pecial— descubrieron un tipo de libertad que no tenía relación con la política, el concepto de libertad pudo entrar en la historia de la filosofía. La libertad se convirtió en uno de los problemas principales de la filosofía cuando se tuvo de ella la experiencia de algo que ocurría en la interrelación de uno mismo y su propio yo, y fuera de la interrelación de los hombres. El libre albedrío y la libertad se convirtieron en sinónimos,<sup>12</sup> y la presencia de la libertad se experimentó en la soledad total, «donde ningún hombre puede evitar la acalorada discusión en que cada uno está empeñado consigo mismo», el conflicto mortal que se produce en la «morada íntima» del alma y en la oscura «cámara del corazón».<sup>13</sup>

La Antigüedad clásica no carecía de experiencia en los fenómenos de la soledad; supo muy bien que el hombre solitario ya no es uno sino dos en uno, que la relación entre uno y su propio yo empieza en el momento en que la interrelación de una persona y sus congéneres se ha interrumpido por cualquier razón. Además de este dualismo que es la condición existencial del pensamiento, la filosofía clásica desde Platón insistió en un dualismo entre alma y cuerpo, en el que la facultad humana del movimiento se asignó al alma, de la que se suponía que movía al cuerpo y a sí misma, y aún dentro del alcance del pensamiento platónico se interpretó esta facultad como un dominio del

12. Leibniz sólo añade y articula la tradición cristiana cuando escribe: «Die Frage, ob unserem Willen Freiheit zukommt, bedeutet eigentlich nichts anderes, als ob ihm Willen zukommt. Die Ausdrücke "frei" und "willensgemäss" besagen dasselbe». (Schriften zur Metaphysik, I, «Bemerkungen zu den cartesianischen Prinzipien», Zu Artikel 39.)

13. Agustín, *Confesiones*, VIII, 8.

alma sobre el cuerpo. Con todo, la soledad agustiniana de «acalorada discusión» dentro del alma misma era desconocida por completo, porque la lucha en la que él estaba empeñado no era una disputa entre razón y pasión, entre entendimiento y θυμός,<sup>14</sup> es decir, entre dos facultades humanas diferentes, sino que era un conflicto dentro de la propia voluntad. Y esta dualidad dentro de la facultad misma se conoció como la característica del pensamiento, como el diálogo que el sujeto sostiene con su yo. En otras palabras, el dos en uno de la soledad que pone en marcha el proceso del pensamiento tiene el efecto opuesto sobre la voluntad: la paraliza y la cierra dentro de sí misma; querer en soledad es siempre *velle* y *nolle*, querer y no querer al mismo tiempo.

El efecto paralizante que la voluntad parece ejercer sobre sí misma es tanto más sorprendente cuanto que su propia y evidente esencia es la de mandar y ser obedecida. Por consiguiente, parece ser una «monstruosidad» que el hombre pueda darse una orden a sí mismo y no ser obedecido, una monstruosidad que sólo se puede explicar por la presencia simultánea de un yo-quiero y un yo-no-quiero.<sup>15</sup> Sin embargo, esto ya es una interpretación de Agus-

14. A menudo encontramos este conflicto en Eurípides. Medea, antes de matar a sus hijos, dice: «Sé qué males estoy a punto de cometer, pero el θυμός es más fuerte que mi reflexión» (1078 y ss.); Fedra (*Hípólito*, 376 y ss.) habla en términos semejantes. El núcleo del asunto es siempre que la razón, el conocimiento, el discernimiento, etcétera, son demasiado débiles para resistir el asalto del deseo y puede que no sea accidental que el conflicto estalle en el alma de las mujeres, que están menos influidas que los hombres por el razonamiento.

15. «En la medida en que la mente ordena, la mente desea, y en la medida en que la cosa ordenada no se cumple, no desea», como lo

tín; el hecho histórico es que el fenómeno de la voluntad originalmente se manifestó en la experiencia de que yo no hago lo que quería, la experiencia de que existe un quiero-y-no-puedo. Lo que la Antigüedad desconocía no era que existe un posible sé-pero-no-quiero, sino que quiero y puedo no son la misma cosa: *non hoc est velle, quod posse*.<sup>16</sup> Desde luego que el quiero-y-puedo era muy familiar para los antiguos. Sólo debemos recordar cuánto insistió Platón en que sólo los que sabían cómo gobernarse a sí mismos tenían el derecho de gobernar a otros y estaban liberados de la obligación de obediencia. Es verdad que el autocontrol ha seguido siendo una de las virtudes específicamente políticas, siquiera porque es un fenómeno notable de virtuosismo, en el que quiero y puedo deben estar tan bien afinados que, en la práctica, coincidan.

De haber conocido un posible conflicto entre lo que puedo y lo que quiero, la filosofía antigua sin duda habría comprendido el fenómeno de la libertad como una cualidad inherente del puedo, o quizá la habría definido como la coincidencia del quiero y puedo; con seguridad no la habría pensado como un atributo del quiero o quería. Este juicio no es una especulación vacua; incluso el conflicto euripideo entre razón y θυμός, ambos presentes a la vez en el alma, es un fenómeno relativamente tardío. Más típica —y más importante en nuestro contexto— era la convicción de que la pasión puede cegar a la razón humana, pero

enunció Agustín en el famoso capítulo 9 del libro VIII de sus *Confesiones*, donde trata sobre la voluntad y su poder. Para Agustín es indiscutible que «querer» y «mandar» son la misma cosa.

16. Agustín, *ibid.*



que, una vez que la razón ha conseguido hacerse oír, no existe pasión que impida al hombre hacer lo que él *sabe* que está bien. Esta convicción todavía está subyacente en Sócrates, cuando dice que la virtud es un tipo de conocimiento, y nuestro asombro ante la idea de que alguien pueda haber pensado alguna vez que la virtud era «racional», que se podía aprender y enseñar, nace de nuestra familiaridad con una voluntad que está dividida, que quiere y no quiere al mismo tiempo, mucho más que de cualquier enfoque perspicaz sobre la presunta impotencia de la razón.

En otras palabras, voluntad, fuerza de voluntad y ansias de poder son para nosotros ideas casi idénticas; consideramos que la sede del poder es la facultad de la volición tal como la conoce y experimenta el hombre en su relación consigo mismo. Y por esta fuerza de voluntad hemos desvirtuado no sólo nuestro razonamiento y nuestras facultades cognoscitivas sino también otras facultades más «prácticas». Pero incluso para nosotros está claro que, según lo expresa Píndaro, «éste es el mayor peligro: poner los pies más allá de lo bueno y lo bello que se conoce [obligado por la necesidad]». <sup>17</sup> La necesidad que me impide hacer lo que sé y quiero puede provenir del mundo, de mi propio cuerpo, de una insuficiencia de talentos, dones y cualidades que el hombre recibe al nacer, y sobre los que cada uno tiene el mismo poder que sobre las demás circunstancias; todos esos factores, sin excluir los psicológi-

17. *Píticas*, IV, 287-289:

φαντί δ' ἔμμεν

τοῦτ' ἀνιάρωτατον, καλὰ γινώσκοντ' ἀνάγκη

ἐκτὸς ἔχειν ποῖαι.

cos, condicionan a la persona desde fuera en la medida en que el quiero y el sé, es decir, el yo mismo, están implicados; el poder que se enfrenta a estas circunstancias, que libera, por así decirlo, el querer y el saber de su servidumbre ante la necesidad es el puedo. Sólo cuando el quiero y el puedo coinciden se concreta la libertad.

Existe otra forma más de comparar nuestra actual idea del libre albedrío, nacida de un dilema y formulada, en lenguaje filosófico, con las experiencias de libertad más antiguas y estrictamente políticas. En la restauración del pensamiento político que acompañó el nacimiento de la Edad Moderna es posible distinguir entre los pensadores que de verdad pueden llamarse padres de la «ciencia» política, porque se guiaron por los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales —su representante máximo es Hobbes—, y los que, más o menos impertérritos ante estos desarrollos típicamente modernos, se volvieron hacia el pensamiento político de la Antigüedad, no por una predilección por el pasado como tal sino sólo porque la separación entre la Iglesia y el Estado, entre religión y política, había dado lugar a un campo independiente secular y político desconocido desde la caída del Imperio Romano. El mayor representante de este secularismo político fue Montesquieu, quien, aunque indiferente a los problemas de una naturaleza filosófica estricta, sabía muy bien que el concepto cristiano y el filosófico de libertad eran poco adecuados para los objetivos políticos. Para librarse de esa noción, estableció una diferencia expresa entre libertad filosófica y libertad política, una diferencia que consistía en que la filosofía sólo exige de la libertad el ejercicio de la voluntad (*l'exercice de la volonté*), independiente de las cir-



cunstancias y de la concreción de los objetivos que la voluntad se haya fijado. Por el contrario, la libertad política consiste en que cada uno pueda hacer lo que debe querer («*la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir*»: el énfasis se pone en *pouvoir*).<sup>18</sup> Para Montesquieu y para los antiguos era obvio que un sujeto no podía ser llamado libre cuando carecía de la capacidad de hacer, y no tenía importancia que ese fallo proviniera de circunstancias externas o internas.

He elegido el ejemplo del autocontrol porque para nosotros es un claro fenómeno de voluntad y de fuerza de voluntad. Los griegos, más que cualquier otro pueblo, reflexionaron sobre la moderación y la necesidad de domar el corcel del alma, y, sin embargo, nunca llegaron a ser conscientes de la voluntad como una facultad específica, separada de otras capacidades humanas. Históricamente, los hombres descubrieron la voluntad cuando experimentaron su impotencia y no su poder, cuando dijeron, con Pablo: «Porque en mí está presente la voluntad; pero cómo ejecutar lo que es bueno, no lo sé.» Es la misma voluntad, se quejaba Agustín, para la que no era «una monstruosidad en parte querer y en parte no querer»; y aunque señala que es «una enfermedad de la mente», también admite que esa enfermedad es, por decirlo así, natural para una mente poseída por una voluntad: «Si la voluntad ordena que haya una voluntad, no manda sobre nadie sino sobre sí misma... Si la voluntad es cabal, ni siquiera se ordenará a sí misma ser, porque ya sería en ese caso». <sup>19</sup> En otras palabras, si el hom-

18. *El espíritu de las leyes*, XII, 2 y XI, 3.

19. Agustín, *ibid.*

bre tiene una voluntad, siempre se verá como si hubiera dos voluntades presentes en la misma persona, luchando entre sí para prevalecer en su mente. Por tanto, la voluntad es a la vez poderosa e impotente, libre y sometida.

Cuando hablamos de impotencia y de los límites impuestos a la fuerza de voluntad, por lo común pensamos en la impotencia del hombre respecto del mundo circundante. Por tanto, tiene cierta importancia advertir que en esos testimonios tempranos la voluntad no se veía vencida por alguna arrolladora fuerza de la naturaleza o por las circunstancias; la discusión que suscitó su nacimiento no fue el conflicto entre lo singular y lo plural, ni la pelea entre el cuerpo y el alma. Por el contrario, la relación entre mente y cuerpo era para Agustín incluso el ejemplo notorio del enorme poder inherente a la voluntad: «La mente manda al cuerpo, y el cuerpo obedece al instante; la mente se manda a sí misma y encuentra resistencia». <sup>20</sup> El cuerpo representa en este contexto el mundo exterior y en ningún aspecto es idéntico al yo del sujeto. Dentro del yo de cada uno, en la «morada interior» (*interior domus*), donde Epicteto creía aún que el hombre era el amo absoluto, fue donde estalló el conflicto del hombre consigo mismo y donde la voluntad fue derrotada. La fuerza de voluntad cristiana se descubrió como un órgano de autoliberación y de inmediato se la consideró deseable. Es como si el quiero paralizara de inmediato al puedo, como si en el instante en que los hombres *quisieron* la libertad, hubieran perdido su capacidad de *ser* libres. En el conflicto mortal entre las intenciones y los deseos mundanos, del que se supone que

20. *Ibid.*

la fuerza de voluntad libera al yo, lo más deseable y adecuado que se podía conseguir era la opresión. A causa de la impotencia de la voluntad, de su incapacidad de generar poder genuino, de su constante derrota en la lucha con el yo, en la que la fuerza del quiero se autoagotaba, el ansia de poder se convertía de inmediato en fuerza de opresión. Aquí sólo puedo aludir a las consecuencias fatales que para la teoría política tuvo la ecuación de libertad y capacidad humana de voluntad; fue una de las causas por las que aún hoy casi automáticamente identificamos el poder con la opresión o, al menos, con el dominio ejercido sobre los demás.

Sea como sea, lo que en general entendemos por voluntad y fuerza de voluntad surgió de ese conflicto entre un yo voluntarista y un yo activo, de la experiencia de un yo-quiero-y-no-puedo, lo que significa que el quiero —se quiera lo que se quiera— está sujeto al yo, le devuelve el ataque, lo estimula, lo incita o es eliminado por el yo. Por muy lejos que puedan llegar las ansias de poder, e incluso si alguien poseído por ellas empieza a conquistar el mundo entero, el quiero nunca se puede librar del yo; siempre permanece unido a él y, sin duda, bajo su dominio. Esta dependencia del yo diferencia al quiero del pienso, que también se mueve entre el sujeto y su yo, pero en cuyo diálogo el yo no es el objeto de la actividad del pensamiento. El hecho de que el quiero se haya vuelto tan hambriento de poder, de que la voluntad y las ansias de poder prácticamente se hayan identificado, quizá se deba a que se hayan experimentado por primera vez en su impotencia. De todos modos, la tiranía —única forma de gobierno que surge directamente del quiero— debe su

crueledad ávida a un egotismo ausente por entero de las utópicas tiranías de la razón, con las que los filósofos querían coaccionar a los hombres y que concebían según el modelo del pienso.

He dicho que los filósofos mostraron por primera vez su interés en el problema de la libertad cuando la libertad, en lugar de experimentarse en el hacer y en la asociación con los demás, pasó a experimentarse en la voluntad y en la relación con el propio yo: en una palabra, cuando la libertad se había convertido en libre albedrío. Desde entonces, la libertad ha sido un problema filosófico de primer orden; como tal se aplicó al campo político, y así se convirtió también en un problema político. A causa del paso de la acción a la fuerza de voluntad, de la libertad como un estado de ser manifestado en acción al *liberum arbitrium*, el ideal de libertad dejó de ser el virtuosismo en el sentido que mencionamos antes y se convirtió en soberanía, el ideal de un libre albedrío, independiente de los demás y, en última instancia, capaz de prevalecer ante ellos. El antepasado filosófico de nuestra actual idea política de libertad está todavía manifiesto en los escritores políticos del siglo XVIII, por ejemplo en Thomas Paine, cuando insistía en que «para que [el hombre] sea libre es suficiente que lo quiera», una idea que Lafayette aplicó a la nación-Estado: «*Pour qu'une nation soit libre, il suffit qu'elle veuille l'être*».

Es evidente que estas palabras son un eco de la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau, que siguió siendo el representante más sólido de la teoría de la soberanía, por él derivada directamente de la voluntad, de modo que podía concebir un poder político según la misma imagen de

una fuerza de voluntad individual. Argumentaba, para rebatir a Montesquieu, que el poder debe ser soberano, es decir, indivisible, porque «una voluntad dividida sería inconcebible». Rousseau no se desentendió de las consecuencias de ese individualismo extremo y sostuvo que en un Estado ideal «los ciudadanos no tienen comunicación los unos con los otros»; que, para evitar que se organicen facciones, «cada ciudadano debe pensar sólo sus propios pensamientos». En realidad, la teoría de Rousseau se refutó por la simple razón de que «es absurdo para la voluntad comprometerse a sí misma para el futuro»;<sup>21</sup> una comunidad fundada de veras en esa voluntad soberana se construiría no sobre arena sino sobre arenas movedizas. Toda la actividad política se lleva a cabo, y siempre fue así, dentro de un elaborado marco de lazos y conexiones para el futuro, como las leyes, las constituciones, los tratados y alianzas, que derivan en última instancia de la facultad de prometer y de mantener las promesas ante las incertidumbres esenciales del futuro. Además, un Estado en el que no hay comunicación entre los ciudadanos y donde cada hombre piensa sólo sus propios pensamientos es, por definición, una tiranía. Que la facultad de la voluntad y de la fuerza de voluntad en y por sí misma, sin conexión con otras facultades, es una capacidad esencialmente no política e incluso antipolítica, está quizá más manifiesto que en

21. Véanse los primeros cuatro capítulos del segundo libro del *Contrato social*. Entre los modernos teóricos de la política, Carl Schmitt es el mejor defensor de la idea de soberanía. Reconoce abiertamente que la raíz de la soberanía es la voluntad: soberano es el que desea y manda. Véase en especial su *Verfassungslehre*, Múnich, 1928, pp. 7 y ss., 146.

ninguna otra parte en los absurdos a los que se vio llevado Rousseau y en la extraña jovialidad con que los aceptó.

Políticamente, esta identificación de libertad y soberanía es quizá la consecuencia más dañina y peligrosa de la ecuación filosófica de libertad y libre albedrío, ya que lleva a una negación de la libertad humana —es decir, si se comprende que, sean lo que sean, los hombres jamás son soberanos—, o bien a la idea de que la libertad de un hombre, de un grupo o de una entidad política se puede lograr sólo al precio de la libertad —o sea, la soberanía— de todos los demás. Dentro del marco conceptual de la filosofía tradicional es bien difícil comprender que la libertad y la no soberanía puedan coexistir o, para expresarlo de otra forma, que la libertad se pueda haber dado a los hombres a condición de la existencia de la no soberanía. En rigor, negar la libertad por la existencia de la no soberanía del hombre es tan poco realista como peligroso es creer que puede ser libre el individuo o el grupo sólo si es soberano. La famosa soberanía de los cuerpos políticos siempre fue una ilusión que, además, no se puede mantener más que con instrumentos de violencia, es decir, con medios esencialmente no políticos. En condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive el hombre sino los hombres, la libertad y la soberanía son tan poco idénticas que ni siquiera pueden existir simultáneamente. Cuando los hombres quieren ser soberanos, como individuos o como grupos organizados, deben rendirse a la opresión de la voluntad, ya sea la individual con la que cada uno se obliga a sí mismo, o la «voluntad general» de un grupo organizado. Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía.

Ya que todo el problema de la libertad surge para nosotros en el horizonte de las tradiciones cristianas, por una parte, y de una tradición originalmente antipolítica, por otra, nos resulta difícil comprender que pueda existir una libertad que no sea un atributo de la voluntad sino un accesorio del hacer y de la acción. Volvamos, pues, una vez más a la Antigüedad, es decir, a sus tradiciones políticas y prefilosóficas, no por motivos eruditos y tampoco para mantener la continuidad de nuestra tradición, sino sólo porque en ella vemos una libertad experimentada en el proceso de actuar y que —aunque, por supuesto, la humanidad nunca perdió por completo esa experiencia— jamás se volvió a formular con la misma claridad clásica.

Sin embargo, por razones que mencionamos antes y que no podemos analizar aquí, comprender esta articulación en ningún otro espacio es más difícil que en los textos de los filósofos. Sin duda nos llevaría muy lejos tratar de destilar, por decirlo así, los conceptos pertinentes del cuerpo de la literatura no filosófica, de las obras poéticas, dramáticas, históricas y políticas, cuya formulación eleva las experiencias a un espacio de esplendor que no es el campo del pensamiento conceptual. Además, para nuestros fines eso es innecesario. Lo que la literatura antigua, tanto griega como latina, tiene que decirnos sobre estos asuntos está arraigado, en última instancia, en el hecho curioso de que tanto el griego como el latín disponen de dos verbos para denotar lo que nosotros expresamos con nuestro «actuar». Los dos vocablos griegos son ἀρχεῖν, empezar, guiar, y πρᾶττεν, llevar algo a buen fin. Los verbos latinos

correspondientes son *agere*, poner algo en movimiento, y *gerere*, voz difícil de traducir, que en cierto modo alude a la continuación duradera, sostenida, de actos pasados cuya consecuencia son las *res gestae*, los hechos y acontecimientos que llamamos históricos. En ambos casos la acción se desarrolla en dos escenarios diferentes; el primero es un principio por el cual algo nuevo llega al mundo. La palabra griega ἀρχεῖν, que abarca los campos de empezar, guiar y mandar, es decir, las cualidades sobresalientes del hombre libre, da testimonio de una experiencia en la que ser libre y la capacidad de empezar algo nuevo coincidían. La libertad, como diríamos hoy, se experimentó en la espontaneidad. El doble sentido de ἀρχεῖν indica que sólo pueden empezar algo nuevo los que ya mandaban (es decir, los jefes de familia que tenían mando sobre sus esclavos y sus familiares) y que así se liberaban de las necesidades de la vida para entregarse a empresas en tierras distantes o para desempeñarse como ciudadanos en la *pólis*; en ambos casos ya no gobernaban, sino que eran gobernantes entre gobernantes, se movían entre sus pares, cuya ayuda solicitaban como conductores en el caso de iniciar algo nuevo, de poner en marcha una nueva empresa, porque sólo con la ayuda de los demás ἐλάττω, el gobernante, iniciador y jefe, podía actuar de verdad, πρᾶττεν, llevar a buen fin lo que hubiera empezado a hacer.

En latín, ser libre y empezar también son conceptos relacionados, aunque de un modo distinto. La libertad romana era un legado transmitido por los fundadores de Roma al pueblo romano; su libertad estaba unida a ese comienzo establecido por los antepasados con la fundación de la ciudad, de cuyos asuntos debían ocuparse los des-

cendientes, haciéndose cargo de las consecuencias, y cuyas fundaciones debían «aumentar». La suma de todos esos elementos son las *res gestae* de la República romana. Por consiguiente, la historiografía romana, en esencia tan política como la griega, nunca se contentó con la mera narración de las grandes hazañas y acontecimientos; a diferencia de Tucídides o de Heródoto, los historiadores romanos siempre se sintieron comprometidos con el comienzo de la historia romana, porque ese comienzo contenía el elemento auténtico de la libertad romana y por tanto constituía su historia política; fuera lo que fuese lo que iban a narrar, empezaban *ab urbe condita*, desde la fundación de la ciudad, la garantía de la libertad romana.

Ya he dicho que el antiguo concepto de libertad no desempeñaba ningún papel en la filosofía griega, precisamente por su exclusivo origen político. Es verdad que los escritores romanos se rebelaron a veces contra las tendencias antipolíticas de la escuela socrática, pero su extraña falta de talento filosófico al parecer les impidió encontrar un concepto teórico de libertad que fuera adecuado para sus propias experiencias y para las grandes instituciones libres existentes en la *res publica* romana. Si la historia de las ideas fuera tan consistente como sus historiadores a veces se figuran, tendríamos que tener aún menos esperanzas de encontrar una válida idea política de libertad en Agustín, el gran pensador cristiano y verdadero introductor del libre albedrío de Pablo, junto a sus perplejidades, en la historia de la filosofía. No obstante, en Agustín encontramos no sólo la discusión de la libertad como *liberum arbitrium* —aunque esta discusión se volvió decisiva para la tradición—, sino también una idea de con-

cepción distinta de su totalidad, que, característicamente, aparece en su único tratado político, *De Civitate Dei*, en el que, como es muy natural, Agustín habla basándose en experiencias romanas específicas más que en cualquier otra de sus obras, y la libertad está concebida no como una íntima disposición humana sino como una característica de la existencia del hombre en el mundo. El hombre no posee libertad porque con él, o mejor con su aparición en el mundo, aparece la libertad en el universo; el hombre es libre porque él mismo es un principio y fue creado una vez que el universo ya existía: «[Initium] ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit».<sup>22</sup> Con el nacimiento de cada hombre se confirma este principio inicial, porque en cada caso llega algo nuevo a un mundo ya existente, que seguirá existiendo después de la muerte de cada individuo. El hombre puede empezar porque él es un comienzo; ser humano y ser libre son una y la misma cosa. Dios creó al hombre para introducir en el mundo la facultad de empezar: la libertad.

Las fuertes tendencias antipolíticas de los primeros cristianos son tan familiares que la idea de un pensador cristiano que haya sido el primero en formular las implicaciones filosóficas de la antigua idea política de libertad nos resulta casi paradójica. La única explicación que viene a la cabeza es que Agustín era romano además de cristiano, y que en esta parte de su obra formuló la experiencia política central de la Antigüedad romana, que decía que la libertad fue el principio que se puso de manifiesto en el acto de fundación. No obstante, estoy convencida de que

esta impresión variaría mucho si las palabras de Jesús de Nazareth se tomaran más seriamente en sus implicaciones filosóficas. Encontramos en el *Nuevo Testamento* una comprensión extraordinaria de la libertad y en especial del poder inherente a la libertad humana; pero la capacidad humana que corresponde a este poder, esa que, en palabras del Evangelio, es capaz de mover montañas, no es la voluntad sino la fe. El trabajo de la fe —su producto en realidad— es lo que los evangelistas llamaron «milagros», una palabra con diversos significados en el *Nuevo Testamento* y difícil de comprender. Podemos dejar de lado las dificultades y referirnos sólo a los pasajes en que los milagros son, sin duda, no hechos sobrenaturales sino sólo lo que todos los milagros —tanto los que hacen los hombres como los que ejecuta un agente divino— siempre deben ser: interrupciones de alguna serie natural de acontecimientos, de algún proceso automático, en cuyo contexto constituyen lo absolutamente inesperado.

Es indudable que la vida humana, situada en la tierra, está rodeada de procesos automáticos, los procesos naturales terrestres que, a su vez, están rodeados por los procesos cósmicos, y que nosotros mismos estamos impulsados por fuerzas similares, en la medida en que también integramos una naturaleza orgánica. Además, nuestra vida política, a pesar de que es el campo de la acción, también discurre dentro de los que llamamos procesos históricos y que tienden a transformarse en algo tan automático y natural como los procesos cósmicos, aunque los hombres los hubieran puesto en marcha. La verdad es que el automatismo es inherente a todos los procesos, sea cual sea su origen, motivo por el cual ningún acto singular y ningún

acontecimiento singular pueden, de una vez por todas, ni liberar ni salvar a un hombre, a un país o a la humanidad. En la naturaleza misma de los procesos automáticos a los que el hombre está sujeto, pero dentro y contra los cuales se puede afirmar a sí mismo gracias a la acción, se ve que sólo pueden significar la ruina para la vida humana. Una vez automatizados, los procesos históricos generados por el hombre no son menos dañinos que el proceso de la vida natural, que conduce a nuestros organismos y que, en sus propios términos, los biológicos, nos lleva desde el ser hasta el no-ser, desde el nacimiento hacia la muerte. Las ciencias históricas conocen a fondo los casos de civilizaciones petrificadas y sin remedio decadentes, en las que la destrucción parece prefijada, como una necesidad biológica, y ya que esos procesos históricos de estancamiento pueden durar y arrastrarse a lo largo de siglos, incluso ocupan el mayor de los espacios en la historia registrada; los períodos de libertad siempre fueron relativamente cortos en la historia de la humanidad.

Lo que por lo común permanece intacto en las épocas de petrificación y de ruina predestinada es la propia facultad de libertad, la capacidad cabal de empezar, lo que anima e inspira todas las actividades humanas y es la fuente oculta de producción de todas las cosas grandes y bellas. Pero mientras esta fuente permanece oculta, la libertad no es una realidad mundana, tangible, es decir, no es política. La fuente de libertad sigue presente incluso cuando la vida política se ha petrificado y la acción política es impotente para interrumpir los procesos automáticos: por eso la libertad se puede confundir tan fácilmente con un fenómeno no político por su esencia; en tales circunstancias, la li-

bertad no se experimenta como un modo de ser con su propia clase de «virtud» y virtuosismo, sino como un don supremo que sólo el hombre, entre todas las criaturas de la tierra, parece haber recibido, del que podemos encontrar huellas y signos en casi todas sus actividades, pero que, no obstante, se desarrolla por completo sólo cuando la acción ha creado su propio espacio mundano, en el que puede salir de su escondite, por decirlo así, y hacer su aparición.

Cada acto, visto no desde la perspectiva del agente sino desde la del proceso en cuyo marco se produce y cuyo automatismo interrumpe, es un «milagro», o sea algo que no se podía esperar. Si es verdad que la acción y el principio son esencialmente lo mismo, se deduce que una capacidad para hacer milagros debe, igualmente, estar dentro del ámbito de las facultades humanas. Esto suena más raro de lo que es en realidad. Dentro de la naturaleza misma de cada nuevo principio, irrumpe en el mundo como una «infinita improbabilidad» y, con todo, es ese mismo improbable infinito lo que en rigor constituye la propia estructura de todo lo que llamamos real. Nuestra existencia entera, después de todo, descansa sobre una cadena de milagros, por decirlo así: el nacimiento del planeta, el desarrollo de la vida orgánica en él, la evolución del hombre desde las especies animales. Desde el punto de vista de los procesos en el universo y en la naturaleza, y sus probabilidades estadísticamente abrumadoras, el surgimiento de la tierra a través de los procesos cósmicos, la formación de vida orgánica a partir de procesos inorgánicos, la evolución del hombre, por último, gracias a los procesos de la vida orgánica, todas estas cosas son «infinitas improbabilidades», son «milagros» en el habla cotidiana. Por este

elemento «milagroso» presente en toda la realidad, los acontecimientos, no importa cuan anticipados por miedo o por esperanza, nos impactan con un golpe de sorpresa una vez que han ocurrido. El impacto mismo de un hecho nunca es explicable del todo; su factualidad trasciende en principio a toda anticipación. La experiencia que nos dice que los acontecimientos son milagros no es arbitraria ni rebuscada; por el contrario, es natural y, sin duda, casi un lugar común en la vida corriente. Sin esa experiencia común, el papel asignado por la religión a los milagros sobrenaturales habría sido poco menos que incomprensible.

He elegido este ejemplo de los procesos naturales interrumpidos por la irrupción de alguna «infinita improbabilidad» para ilustrar que lo que llamamos real en la experiencia ordinaria casi siempre ha llegado a producirse gracias a unas coincidencias que son más raras que la ficción. Es obvio que el ejemplo tiene sus limitaciones, y no se puede aplicar simplemente al campo de los asuntos humanos. Sería pura superstición esperar milagros, esperar lo «infinitamente improbable» en el contexto de procesos automáticos históricos o políticos, aunque aun esto no se puede excluir jamás por completo. La historia, a diferencia de la naturaleza, está llena de acontecimientos; en ella el milagro del accidente y de la improbabilidad infinita se produce con tanta frecuencia que parece extraño mencionar siquiera los milagros. Pero esta frecuencia nace, simplemente, de que los procesos históricos se crean e interrumpen de modo constante a través de la iniciativa humana; por el *initium*, el hombre es en la medida en que es un ser actuante. De modo que para nada constituye una superstición, sino incluso un propósito de realismo, la



búsqueda de lo imprevisible e impredecible, estar preparado para ello y esperar «milagros» en el campo político. Y cuanto más caiga el platillo de la balanza hacia el lado del desastre, más milagroso resultará el hecho realizado en libertad, porque es el desastre, no la salvación lo que siempre ocurre automáticamente y por consiguiente tiene que parecer que es algo irresistible.

Objetivamente, es decir, viéndolo desde fuera y sin tomar en cuenta que el hombre es un inicio y un iniciador, las posibilidades de que mañana sea como ayer siempre son abrumadoras. No tan abrumadoras, sin duda, pero bastante cercanas a las posibilidades de que *ningún* planeta Tierra vuelva a surgir de los procesos cósmicos, de que *ninguna* vida se desarrolle de los procesos inorgánicos y de que *ningún* hombre surja de la evolución de la vida animal. La diferencia decisiva entre las «infinitas improbabilidades» en las que descansa la realidad de nuestra vida terrestre y el carácter milagroso inherente a los acontecimientos que determinan la realidad histórica consiste en que, en el campo de los asuntos humanos, conocemos al autor de los «milagros». Los hombres son los que los realizan, hombres que, por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia.

## V. LA CRISIS EN LA EDUCACIÓN

### I

La crisis general que se apoderó del mundo moderno en su totalidad y en casi todas las esferas de la vida se manifiesta de distinto modo en cada país, se extiende por distintos campos y adopta distintas formas. En los Estados Unidos, uno de sus aspectos más característicos y sugestivos es la crisis recurrente de la educación, que, al menos a lo largo del último decenio, se ha convertido en un problema político de primera magnitud, reflejado casi cada día en los periódicos. A decir verdad, no se requiere una gran imaginación para detectar el constante avance de los peligros de un declive de las normas elementales a través de todo el sistema escolar, y la gravedad del problema fue subrayada como correspondía por los innúmeros esfuerzos ineficaces de las autoridades educativas para contener la marea. No obstante, si se compara esta crisis educativa con las experiencias políticas de otros países en el siglo xx, con las agitaciones revolucionarias posteriores a la Primera Guerra Mundial, con los campos de concentración y exterminio, o incluso con el hondo malestar que, a pesar de las virtuales apariencias de prosperidad, se esparció por