

gedisa_cult.

Queremos celebrar nuestros 40 años de labor independiente y comprometida con el pensamiento crítico compartiendo con el público lector una serie conmemorativa especial y limitada.

Gedisa_cult. es el resultado de una cuidadosa selección de ocho obras que pertenecen a nuestro fondo y que han marcado tendencias y conceptos teóricos fundamentales en ámbito de las ciencias humanas y sociales.

Esta serie nace con el propósito de agradecer a los lectores que han confiado en nosotros a lo largo de cuatro décadas y rendir homenaje a los autores que nos han permitido construir un sólido y prestigioso catálogo –que cuenta hoy en día con más de 1.500 títulos–. Asimismo, el lanzamiento de Gedisa_cult. ofrece la ocasión para reconocer la excelente labor de libreros, bibliotecarios, distribuidores y todos aquellos actores que han intervenido en el proceso de difusión de nuestras publicaciones tanto en España como en América Latina –territorio en el que la editorial ha sabido consolidar una presencia activa en el sector cultural y académico–.

Gedisa_cult. pone al alcance de nuestros fieles lectores una reedición de obras imprescindibles y, al mismo tiempo, intenta cautivar a las nuevas generaciones que se interesan por los clásicos y las obras del acervo cultural e intelectual. Un regalo para todo lector inquieto, dispuesto a disfrutar de un buen libro y de calidad entre la vorágine de las novedades y más allá de los *best sellers*.

EL EDITOR

Títulos de Gedisa_cult.

Pensar / Clasificar

George Perec

Los intelectuales en la Edad Media

Jacques LeGoff

Los no lugares

Marc Augé

La mujer en silencio

Janet Malcolm

Hombres en tiempos de oscuridad

Hannah Arendt

El estado oculto de la salud

Hans-Georg Gadamer

El orden de los libros

Nueva edición actualizada

Roger Chartier

Cocina, cuisine y clase

Jack Goody

HOMBRES EN TIEMPOS DE OSCURIDAD

Hannah Arendt

*Edición completa
y revisada*

gedisa
editorial

Título original en inglés:

Men in Dark Times

© 1965, 1966, 1967, 1968 by Hannah Arendt

Copyright renovado 1983 by Mary McCarthy

Publicado por acuerdo con Harcourt Brace Jovanovich, Inc.

Traducción: Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro

Diseño de cubierta: Enric Jardí

Edición conmemorativa, marzo de 2017, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano.

© Editorial Gedisa, S. A.

Av. Tibidabo, 12, 1o.

08022, Barcelona, España

Tel. 93 253 09 04

gedisa@gedisa.com

www.gedisa.com

ISBN: 978-84-9784-215-0

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Índice

Prefacio	9
Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing	13
Rosa Luxemburg 1871-1919	43
Angelo Giuseppe Roncalli: un cristiano en la silla de san Pedro de 1958 a 1963 ...	67
Karl Jaspers: una <i>Laudatio</i>	79
Karl Jaspers: ¿ciudadano del mundo?	89
Isak Dinesen 1885-1963	103
Hermann Broch 1886-1951	119
Walter Benjamin 1922-1940	161
Bertolt Brecht 1898-1956	215
Waldemar Gurian 1903-1954	263
Randall Jarrell 1914-1965	275
Procedencia de los textos	281
Obras de Hannah Arendt publicadas en castellano	283

Prefacio

Esta colección de ensayos, escritos a lo largo de doce años según la ocasión o la oportunidad, se ocupa en primer lugar de personas, de cómo vivían sus vidas, cómo se movían en el mundo y cómo les afectó el tiempo histórico. Las personas reunidas aquí difícilmente podrían ser más diferentes entre sí, y no cuesta mucho imaginar hasta qué punto habrían protestado contra su ubicación en un tal espacio común si se les hubiera dado un voto en el asunto. Es cierto que no comparten ni talentos ni convicciones, ni profesión ni ambiente; con una excepción y es que todos apenas se conocían entre sí. De todos modos fueron contemporáneos aunque pertenecían a diferentes generaciones, salvo Lessing, desde luego, a quien se trata no obstante en el ensayo introductorio como si también fuera un coetáneo. Por eso, lo que comparten es la época en la que transcurrió su vida, el mundo durante la primera mitad del siglo xx, con sus catástrofes políticas, sus desastres en el terreno moral y su asombroso desarrollo en las artes y las ciencias. Y mientras que esta época mató a algunos y determinó la vida y el trabajo de otros, hubo unos cuantos que apenas se vieron afectados, mas nadie de quien podamos afirmar que no quedó condicionado en absoluto. Los que buscan representantes de una era, portavoces del *Zeitgeist*, exponentes de la Historia (con H mayúscula) buscarán aquí en vano.

Aun así creo que el tiempo histórico, los «tiempos de oscuridad» mencionados en el título, es visible a lo largo de todo el libro. Presté la expresión del famoso poema de Bertold Brecht «A la posteridad», que alude al desorden, al hambre, las masacres y asesinatos, el ultraje por encima de la injusticia y la desesperación «cuando

sólo existió lo malo pero no el ultraje», el odio legítimo aun si nos afea, la bien fundada ira que hace ronca la voz. Todo esto era bastante real porque ocurrió en el espacio público; no había nada secreto o misterioso acerca de ello. Y aun así no era en absoluto visible a todos y además no era nada fácil percibirlo; porque hasta el momento mismo en que la catástrofe se echó encima de todo y de todos, permaneció encubierta, no por las realidades, sino por la gran eficiencia del discurso y el lenguaje ambiguo de casi todos los representantes oficiales, quienes continuamente y en muchas variaciones ingeniosas hacían desaparecer con sus explicaciones los hechos desagradables y la legítima preocupación. Cuando pensamos en tiempos oscuros y en la gente que vivía y se movía en ellos, hemos de tener también en cuenta este camuflaje por parte del *establishment*, o del «sistema» como entonces se llamaba. Si la función del ámbito público consiste en iluminar los asuntos de los hombres ofreciendo un espacio a las apariciones donde pueden mostrar en actos y palabras, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer, entonces la oscuridad se extiende en el momento en que esta luz se extingue por las «lagunas en la credibilidad» y por un «gobierno invisible», por un discurso que no descubre lo que es, sino que lo esconde debajo de la alfombra mediante exhortaciones de tipo moral y otras que, con el pretexto de defender antiguas verdades, degrada toda la verdad a trivialidades carentes de significado.

Nada de esto es nuevo. Se trata de circunstancias que Sartre describió treinta años atrás en *La nausée* (que creo sigue siendo su mejor libro) en términos de mala fe y de espíritu grave (*l'esprit de sérieux*), un mundo en el que cualquiera que es públicamente reconocido pertenece a los sinvergüenzas (*salauds*) y todo lo que es existe en un estar-ahí sin sentido que extiende la ofuscación y causa disgusto. Y estas son las mismas circunstancias que Heidegger describió hace cuarenta años (aunque con propósitos muy diferentes) con extraordinaria precisión en aquellos párrafos de *Ser y tiempo* que tratan de «los ellos»,* su «mero palabreo» y, en general, de todo lo que, desoculto y desprotegido de la intimidad del ser, aparece en público. En su descripción de la existencia humana, todo lo que es

* «*The they*» en el original inglés que traduce el «*man*» (uno/se) heideggeriano. [N. e.]

real o auténtico se ve asaltado por el poder aplastante del «puro palabreo» que surge irresistiblemente en el ámbito público, determinando cualquier aspecto de la existencia cotidiana, anticipando y aniquilando el sentido o el sinsentido de todo lo que pueda traer el futuro. Según Heidegger, no hay escapatoria de la «trivialidad incomprensible» de este mundo común cotidiano excepto por la retirada de él a la soledad que los filósofos desde Parménides y Platón opusieron al ámbito político. Aquí no nos importa la relevancia filosófica de los análisis de Heidegger (que en mi opinión es innegable) ni la tradición del pensamiento filosófico que constituye su trasfondo, sino exclusivamente ciertas experiencias subyacentes de esa época y su descripción conceptual. En nuestro contexto lo central es que la constatación sarcástica y de tono perverso: «*Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles*», («La luz pública lo oscurece todo»), acertó el núcleo mismo del tema y en realidad no fue otra cosa que el más sucinto resumen de las condiciones existentes.

«Tiempos de oscuridad», en el sentido más amplio que propongo aquí, no son como tales idénticos a las monstruosidades de este siglo, que constituyen, en efecto, una novedad horrible. Al contrario, los tiempos de oscuridad no sólo no son nuevos, sino que no son en absoluto una rareza en la historia, aunque tal vez eran desconocidos en la historia norteamericana, que por lo demás tiene su buena porción, en el pasado y el presente, de crímenes y desastres. La convicción que constituye el trasfondo inarticulado sobre el que estos retratos se dibujaron es que incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho de esperar cierta iluminación, y que esta iluminación puede llegarnos menos de teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y sus obras, bajo casi todas las circunstancias y que se extiende sobre el lapso de tiempo que les fue dado en la tierra. Ojos tan acostumbrados a la oscuridad como los nuestros difícilmente serán capaces de distinguir si su luz fue la de una vela o la de un sol deslumbrante. Pero valoraciones objetivas de esta clase me parecen de importancia secundaria y creo que se pueden dejar a la posteridad.

Enero de 1968

Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing

I

La distinción otorgada por una ciudad libre y un premio que lleva el nombre de Lessing son un gran honor. Admito que no sé cómo llegué a recibirlo y también que no me fue del todo fácil hacerme esta idea. Cuando digo esto puedo pasar del todo por alto la delicada cuestión del mérito. Justamente en este sentido un honor nos da una gran lección de modestia, puesto que implica que no nos corresponde juzgar nuestros propios méritos de la manera en que juzgamos los méritos y logros de los demás. Con respecto a los premios, es el mundo quien tiene la palabra, y si aceptamos el premio y expresamos nuestra gratitud por él sólo podemos hacerlo ignorándonos a nosotros mismos y actuando plenamente dentro del marco de nuestra postura ante el mundo, un mundo y un público a los que debemos el espacio en el que hablamos y en el que se nos escucha.

Sin embargo, el honor no sólo nos recuerda con énfasis la gratitud que debemos al mundo; también nos hace contraer un alto grado de responsabilidad para con él. Siempre podemos rechazar el honor, pero al aceptarlo no sólo reforzamos nuestra posición en el mundo, sino que aceptamos una especie de compromiso con él. El hecho de que, en general, una persona aparezca en público y que este público la reciba y confirme no es algo evidente. Sólo el genio es llevado por sus dones mismos a la vida pública y está exento de

cualquier decisión de este tipo. Sólo en su caso, los honores no hacen más que continuar la concordancia con el mundo, hacen resonar una armonía existente en pleno público que ha surgido independientemente de toda consideración y decisión, y también con independencia de cualquier obligación, como si fuera un fenómeno natural que emerge en la sociedad misma. A este fenómeno podemos aplicar lo que Lessing dijo una vez sobre el hombre con genio, en dos de sus mejores versos:

*Was ihn bewegt, bewegt. Was ihm gefällt, gefällt.
Sein glücklicher Geschmack ist der Geschmack der Welt.*

*(Aquello que lo conmueve, conmueve. Lo que le agrada, agrada.
Su gusto afortunado es el gusto del mundo.)*

Me parece que en nuestra época nada es más dudoso que nuestra actitud hacia el mundo, nada menos obvio que esa armonía con la que aquello aparece en público que nos hace merecer un honor que confirma su existencia. En nuestro siglo, incluso el genio ha podido desarrollarse sólo en conflicto con el mundo y el ámbito público, aunque encuentre, como siempre lo ha hecho, de manera natural su propia y peculiar armonía con la audiencia. Sin embargo, el mundo y la gente que lo habita no son la misma cosa. El mundo está entre las personas, y este estar-entre –mucho más que los seres humanos o incluso el ser humano, como a menudo se piensa– es hoy la causa de la mayor preocupación y de la sacudida más obvia en casi todos los países del planeta. Aun en aquellos lugares donde el mundo sigue estando medianamente en orden o donde se lo mantiene más o menos en orden, el ámbito público ha perdido el poder de iluminar que originariamente formaba parte de su misma naturaleza. En los países del mundo occidental, que desde el declive de la antigüedad ha considerado el ser libre de las tareas políticas como una de las libertades básicas, hay más y más personas que hacen uso de esta libertad y que se han retirado del mundo y sus obligaciones dentro de él. Este retirarse del mundo no necesariamente daña a un individuo; este puede llegar a cultivar incluso grandes talentos hasta el extremo de la genialidad y así ser nuevamente útil al mundo. Mas, con cada retirada, el mundo sufre una pérdida casi demostrable; lo

que se pierde es este estar-entre específico y a menudo insustituible que debería haberse formado entre este individuo y sus semejantes.

Es por eso que al considerar el verdadero sentido de los honores y premios públicos bajo las condiciones actuales, se nos puede ocurrir que el Senado de Hamburgo encontró una solución al problema parecida a la del huevo de Colón cuando decidió vincular el premio de la ciudad con el nombre de Lessing. Pues Lessing jamás se sintió en casa en el mundo tal como era entonces y quizás nunca lo deseó, pero aun después de haber pasado de moda siempre siguió comprometido con él. Esta relación estaba determinada por circunstancias únicas y especiales. El público alemán no estaba preparado para él y, por lo que sé, jamás le rindió honores mientras vivía. Según su propio juicio, Lessing carecía de esa armonía alegre y natural con el mundo, una combinación de mérito y buena fortuna que tanto él como Goethe consideraban un signo de genialidad. Lessing creía que gracias a su crítica tenía algo que «se acerca mucho al genio», pero que nunca llegó a tener esa armonía natural con el mundo donde Fortuna sonríe cuando aparece Virtud. Todo esto pudo haber sido bastante importante, pero no fue decisivo. Casi parece como si en algún momento hubiese decidido rendir homenaje al genio, al hombre de «gusto afortunado», pero siguiendo él mismo a los que una vez llamó los «hombres sabios» que «hacen temblar a los pilares de las verdades más conocidas ahí donde fijan la mirada». Su actitud hacia el mundo no fue ni positiva ni negativa, sino radicalmente crítica, y con respecto al ámbito público de su época, totalmente revolucionaria. Pero también era una actitud de agradecimiento al mundo, que nunca abandonó el suelo firme del mundo y nunca llegó al extremo de una utopía sentimental. En Lessing, el temperamento revolucionario estaba asociado a un curioso tipo de parcialidad que se aferraba a detalles concretos con un cuidado exagerado, casi pedante, y que dio lugar a varios malentendidos. Uno de los componentes de la grandeza de Lessing fue el hecho de que nunca permitió que la supuesta objetividad le hiciera perder la visión de la verdadera relación con el mundo de las cosas o los hombres que él atacaba o alababa. Eso no contribuyó a darle crédito en Alemania, donde el verdadero carácter de la crítica es menos comprendido que en cualquier otra parte. Para los alemanes era difícil

de entender que la justicia poco tiene que ver con la objetividad en el sentido corriente del término.

Lessing nunca hizo las paces con el mundo en el que vivía. Le gustaba «desafiar los prejuicios» y «decir la verdad a los favoritos de la corte». Por caro que haya pagado estos placeres, eran placeres literarios. Una vez, cuando intentaba explicarse el origen del «placer trágico», dijo que «todas las pasiones, aun las más desagradables, son agradables en tanto que pasiones» porque «nos hacen ... más conscientes de nuestra existencia, nos hacen sentirnos más reales». Es sorprendente cómo estas frases nos recuerdan la doctrina griega de las pasiones, que consideraba, por ejemplo, la ira como una pasión agradable pero incluía la esperanza y el temor entre las pasiones malas. Esta apreciación se basa en diferencias en la realidad, igual que para Lessing; mas no en el sentido de medir la realidad por la fuerza con que la pasión afecta al alma, sino en el de medir la cantidad de realidad que la pasión transmite. En la esperanza, el alma ignora la realidad, como también en el temor que la rehuye. Pero la ira, y sobre todo el tipo de ira de Lessing, revela y expone el mundo del mismo modo en que su tipo de risa en *Minna von Barnhelm*¹ trata de lograr la reconciliación con el mundo. Esta risa nos ayuda a encontrar un lugar en el mundo, pero de manera irónica, es decir, sin tener que venderle el alma. El placer, que fundamentalmente es la conciencia intensificada de la realidad, brota del apasionado abrirse al mundo y al amor por él. Ni siquiera el hecho de saber que el mundo puede destruir al hombre desvirtúa el «placer trágico».

Si la estética de Lessing, en contraste con la de Aristóteles, considera hasta el temor como una variedad de la piedad, la piedad que sentimos por nosotros mismos, esto se debe tal vez a que Lessing intentara liberar al temor de su aspecto escapista para rescatarlo como una pasión, es decir, como un afecto que significa que nos vemos afectados por nosotros mismos al igual que en el mundo nos vemos afectados por otras personas. Intimamente ligado a esto está el hecho de que, para Lessing, la esencia de la poesía era la acción y no, como para Herder, la fuerza —«la fuerza mágica que afecta mi alma»—, ni tampoco la naturaleza a la cual se ha dado forma, como

1. [Traducción castellana: *Minna von Barnhelm o la felicidad del soldado*, Barcelona, Bosch, 1996, ed. bilingüe. N.e.]

lo veía Goethe. A Lessing no le preocupaba en absoluto la «perfección de la obra de arte en sí misma», que Goethe tenía por el «requisito eterno e indispensable». Más bien –y aquí concuerda con Aristóteles–, le preocupaba el efecto sobre el espectador quien representa el mundo tal como es o, más aun, ese espacio mundano que existe entre el artista o escritor y su semejante como un mundo común a ellos.

Lessing experimentó el mundo con ira y con risa, y la ira y la risa son partidistas por naturaleza. Por lo tanto, Lessing no pudo o no quiso juzgar una obra de arte «en sí misma», con independencia de su efecto en el mundo, y por ello pudo atacar o defender en sus polémicas según la forma en que el público juzgara el asunto en cuestión y con bastante independencia de su grado de verdad o falsedad. No fue sólo una forma de galantería cuando declaró que «dejaría en paz a aquellos contra los que todos estaban acometiendo»; era también una preocupación, que en él se había convertido en instintiva, por las opiniones relativamente correctas, que por buenas razones se llevan la peor parte. Ni siquiera en la disputa sobre el cristianismo adoptó una postura fija. Más bien, como una vez dijo con un magnífico conocimiento de sí mismo, comenzó a dudar instintivamente del cristianismo «cuanto más persuasivamente alguien trataba de probármelo», y por el mismo instinto trató de «conservarlo en el corazón» cuanto más «maliciosa y triunfalmente otros trataban de pisotearlo». Sin embargo, esto significa que mientras todos los demás discutían sobre la «verdad» del cristianismo, él defendía principalmente la posición de este en el mundo, temiendo que pudiera, en un caso, volver a imponer su dominación en el mundo y, en otro caso, que pudiera desaparecer del todo. Lessing fue llamativamente clarividente cuando vio que la teología de la Ilustración de su época «bajo el pretexto de convertirnos en cristianos racionales, nos convierte en filósofos extremadamente irracionales». Esta percepción no sólo surgió de su condición de partisano a favor de la razón. La principal preocupación de Lessing en todo este debate era la libertad, que corría más peligro en manos de aquellos que querían «imponer la fe por medio de pruebas» que en las de aquellos que consideraban la fe como un don de la gracia divina. Pero además estaba preocupado por el mundo, en el que, según su sentimiento, tanto la religión como la filosofía debían tener su lugar, aunque tenían

que ser lugares separados, de modo que después de la «división... cada una pueda seguir su camino sin molestar a la otra».

Para Lessing, la crítica siempre adopta una postura a favor del bien del mundo, comprendiendo y juzgando todas las cosas según su posición en el mundo en cualquier momento dado. Esta mentalidad nunca puede dar origen a una visión del mundo definitiva, la cual, una vez adoptada, se vuelve inmune a otras experiencias en el mundo porque se ha aferrado con firmeza a una sola perspectiva posible. Tenemos una gran necesidad de que Lessing nos enseñe esta mentalidad, y lo que nos hace tan difícil aprenderla no es nuestra falta de confianza en la Ilustración o en la fe en la humanidad del siglo XVIII. No es el siglo XVIII sino el XIX el que se interpone entre Lessing y nosotros. La obsesión del siglo XIX con la historia y su compromiso con la ideología siguen teniendo tanta importancia en el pensamiento político de nuestra época que nos inclinamos a considerar que el pensamiento completamente libre, que no emplea la historia o la lógica coercitiva como muletas, no posee ninguna autoridad sobre nosotros. No cabe duda de que aún somos conscientes de que el pensamiento no sólo requiere inteligencia y profundidad, sino sobre todo coraje. Sin embargo, nos sorprende que el partidismo de Lessing a favor del mundo pudo ir al extremo de sacrificar por él hasta el axioma de la no-contradicción, la exigencia de la coherencia consigo mismo, lo que suponemos es obligatorio para todos aquellos que escriben y hablan. Lessing declaró con total seriedad: «No estoy obligado a resolver las dificultades que pueda causar. Aunque mis ideas sean siempre un poco desconexas o incluso parezcan contradecirse entre sí, pero al menos que sean ideas en las que los lectores puedan hallar material que los estimule a pensar por sí mismos». No sólo quería que nadie le coaccionara, sino que tampoco él quería coaccionar a nadie, ni por la fuerza ni por medio de pruebas. Para él, la tiranía de aquellos que intentaban dominar el pensamiento por medio del razonamiento y las sofisterías, o por una argumentación convincente, era más peligrosa para la libertad que la ortodoxia. Ante todo, él jamás se coaccionó, y en lugar de fijar su identidad en la historia con un sistema perfectamente coherente, esparció en el mundo, como él mismo sabía, «nada más que *fermenta cognitionis*».

Por lo tanto, el famoso *Selbstdenken* –el pensar por sí mismo de forma independiente– no es en absoluto una actividad propia a un

individuo cerrado, integrado, orgánicamente desarrollado y cultivado que mira a su alrededor para ver dónde podría estar el lugar más favorable en el mundo para su desarrollo, para ponerse en armonía con el mundo por medio de un rodeo del pensamiento. Para Lessing, el pensamiento no surge del individuo y no es la manifestación de un ser. Más bien, el individuo –que, según Lessing, fue creado para la acción y no para el raciocinio– elige dicho pensamiento porque al pensar descubre otra forma de moverse libremente en el mundo. De todas las libertades específicas que nos pueden venir a la mente al oír la palabra «libertad», la libertad de movimiento es desde el punto de vista histórico la más antigua y también la más elemental. Ser capaz de ir hacia donde deseamos es el gesto prototípico de ser libre, así como la limitación de la libertad de movimiento ha sido desde tiempos inmemoriales la condición previa a la esclavitud. La libertad de movimiento es también una condición indispensable para la acción, y es en la acción donde los seres humanos experimentan por primera vez la libertad en el mundo. Cuando se les priva del espacio público –que queda constituido al actuar juntos y luego se va completando por propia voluntad con los sucesos y los relatos que se desarrollan en la historia– se retiran a su libertad de pensamiento. Esta es una experiencia muy antigua, claro. Y al parecer, Lessing se vio forzado a algún tipo de retiro. Cuando oímos hablar de una tal retirada de la esclavitud en el mundo a la libertad de pensamiento, recordamos naturalmente el modelo estoico, porque desde el punto de vista histórico fue el más efectivo. Pero para ser precisos, el estoicismo no representa tanto un retiro de la acción al pensamiento como un escapar del mundo hacia el sí mismo, el cual –según se espera– podrá sostenerse con soberana independencia respecto del mundo exterior. En el caso de Lessing no ocurrió nada parecido. Lessing se refugió en el pensamiento pero en absoluto en su propio sí mismo; y si para él existía una relación secreta entre la acción y el pensamiento (creo que existía, aunque no puedo probarlo por medio de citas), esta relación consistía en el hecho de que tanto la acción como el pensamiento se dan en la forma de movimiento y que, por lo tanto, la libertad sirve fundamentalmente a ambos: libertad de movimiento.

Quizás Lessing jamás haya creído que la acción pueda sustituir al pensamiento o que la libertad de pensamiento pueda ser

un sustituto de la libertad inherente a la acción. Sabía muy bien que en sus días vivía en el «país más esclavista de Europa», a pesar de que se le permitiera «ofrecerle al público tantas necesidades contra la religión» como quisiera. Pues era imposible alzar «la voz por los derechos de los súbditos... contra la extorsión y el despotismo», en otras palabras, actuar. La secreta relación de su «pensar por sí mismo» con la acción se basaba en que nunca ligaba su pensamientos a resultados. De hecho renunció explícitamente al deseo de obtener resultados, en tanto que éstos podrían significar la solución final a los problemas que su pensamiento planteaba por sí mismo; no era una búsqueda de la verdad, dado que cualquier verdad que es el resultado de un proceso de pensar termina necesariamente el movimiento del pensamiento. Los *fermenta cognitionis* que Lessing esparció por el mundo no pretendían comunicar conclusiones sino estimular a otros a un pensamiento independiente, y esto con el solo propósito de crear un discurso entre pensadores. El pensamiento de Lessing no es el silencioso diálogo (platónico) del yo consigo mismo, sino un diálogo anticipado con otros, y es por esta razón que es esencialmente polémico. Pero aunque hubiese logrado poner su discurso en contacto con otros pensadores independientes y escapar así a una soledad que, para él en particular, paralizaba todas las facultades, difícilmente podría haber estado convencido de que esto podría arreglar todas las cosas. Pues lo que estaba mal encaminado y lo que ningún diálogo ni pensamiento independiente podía arreglar, era el mundo, especialmente esa cosa que surge entre las personas y dentro de la cual puede llegar a ser visible y audible todo lo que los individuos llevan consigo de manera innata. Durante los doscientos años que nos separan de la época en que vivió Lessing, muchas cosas han cambiado con respecto a eso, pero pocas han cambiado para mejor. Los «pilares de las verdades más conocidas» –para seguir con su metáfora–, que en aquella época fueron sacudidas, hoy yacen destruidos; no necesitamos ni la crítica ni a hombres sabios para que los sigan sacudiendo. Sólo necesitamos mirar a nuestro alrededor para ver que estamos en medio de una montaña de escombros de aquellos pilares.

Ahora bien, en cierto sentido esto podría ser una ventaja, podría promover un nuevo tipo de pensamiento que no necesite ni pilares ni soportes ni normas ni tradiciones para moverse libremente sin

muletas en un terreno desconocido. Pero en el mundo tal como es, resulta difícil disfrutar de esta ventaja. Porque hace mucho tiempo que llegó a ser patente que los pilares de la verdad también fueron los pilares del orden político, y que el mundo (a diferencia de las personas que viven y se mueven libremente en él) necesita de dichos pilares para garantizar la continuidad y la permanencia, sin las cuales no puede ofrecer a los mortales la morada relativamente segura y relativamente imperecedera que necesitan. No cabe duda de que la humanidad misma del ser humano pierde su vitalidad hasta tal punto que se abstiene de pensar y deposita su confianza en viejas certezas o incluso en nuevas verdades, arrojándolas al suelo como si fueran monedas con las que pudieran saldarse todas las experiencias. Sin embargo, aunque esto sea cierto para el ser humano, no lo es para el mundo. El mundo se vuelve inhumano, inhóspito a las necesidades humanas –que son las necesidades de los mortales– cuando se lo empuja violentamente hacia un movimiento en el cual ya no existe ninguna forma de permanencia. Es por esto que desde el gran fracaso de la Revolución francesa la gente ha ido erigiendo repetidas veces los pilares que entonces destruyeron, sólo para verlos, una y otra vez, primero tambalearse y luego derrumbarse. Los errores más terribles han sustituido a las «verdades más conocidas» y el error de estas doctrinas no constituye ninguna prueba, ningún nuevo pilar para las viejas verdades. En el ámbito político, la restauración nunca puede sustituir una nueva fundamentación, pero puede ser, en el mejor de los casos, una medida de emergencia que llega a ser inevitable cuando ha fallado el acto de fundación que se llama revolución. Pero es igualmente inevitable que en tales circunstancias, sobre todo cuando se extienden sobre períodos de tiempo tan prolongados, vaya creciendo la desconfianza de la gente para con el mundo y todos los aspectos del ámbito público. Pues la fragilidad de estos pilares del orden público tantas veces restaurados se hace más patente después de cada colapso, de modo que finalmente el orden político se basa en que la gente toma estas «verdades más conocidas» como evidentes por sí mismas, aunque ya apenas nadie sigue creyendo en ellas.

II

La historia conoce muchos períodos de tiempos de oscuridad en los que el ámbito público quedó ensombrecido y el mundo se tornó tan dudoso que la gente dejó de pedirle a la política otra cosa que no fuera demostrar la debida consideración por sus intereses vitales y la libertad personal. Aquellos que vivieron en tales épocas y fueron formados por ellas, tal vez siempre se sintieron inclinados a despreciar el mundo y el ámbito público, a ignorarlos en la mayor medida posible, a pasarlos por alto, como si el mundo no fuera más que una fachada detrás de la cual la gente pudiera esconderse para poder llegar a la mutua comprensión con sus semejantes sin tener en cuenta a ese mundo que se halla entre ellos. Si en esas épocas todo sale bien, se desarrolla un tipo de humanidad especial. Para poder apreciar adecuadamente sus posibilidades sólo hemos de pensar en *Natán el Sabio*,² cuyo verdadero tema –«es suficiente cuando se es un ser humano»– atraviesa toda la obra. La súplica «¡Sea mi amigo!» que recorre toda la obra como un motivo conductor, corresponde a dicho tema. También podríamos pensar en *La flauta mágica* que tiene igualmente esa humanidad como tema, que es más profundo de lo que en general creemos cuando sólo consideramos las teorías corrientes del siglo XVIII sobre una naturaleza humana subyacente a la multiplicidad de naciones, pueblos, razas y religiones en los que está dividida la especie humana. Si existiera semejante naturaleza humana, sería un fenómeno natural y denominar, de acuerdo con este, «humana» a la conducta supondría que la conducta humana y la natural son una misma cosa. En el siglo XVIII, el mayor e históricamente más eficaz defensor de este tipo de humanidad era Rousseau, para quien la naturaleza humana común a todos los seres humanos no se manifestaba en la razón sino en la compasión, en una repugnancia innata, tal como declaró, de ver sufrir a otro ser humano. Lessing, en una llamativa consonancia con ello, también declaró que la mejor persona es la más compasiva. Sin embargo, a Lessing le preocupaba el carácter igualitario de la compasión: el hecho de que sentimos, como él declaró, «algo parecido a la compasión» también por el malhechor. Esto no perturbaba a Rousseau.

2. [Traducción castellana: *Natán el Sabio*, Madrid, Espasa Calpe, 1985. N.e.]

En el espíritu de la Revolución francesa, que se apoyaba en sus ideas, vio la *fraternité* como la realización de la humanidad. Lessing, por otro lado, consideraba la amistad –que es tan selectiva como la fraternidad es igualitaria– como el fenómeno principal en el que sólo la verdadera humanidad puede ponerse a prueba a sí misma.

Antes de ocuparnos del concepto de amistad y su importancia política en Lessing, debemos dedicarnos un momento a la fraternidad tal como la entendía el siglo XVIII. Lessing también la conocía bastante bien; hablaba de «sentimientos filantrópicos», de un vínculo de hermandad entre los seres humanos que nace a partir del odio al mundo en el que estos son tratados «inhumanamente». De todos modos, para nuestros propósitos es importante que la humanidad se manifiesta en dicha hermandad con más frecuencia en los «tiempos de oscuridad». Este tipo de humanidad se vuelve inevitable cuando las épocas se tornan tan oscuras para ciertos grupos de personas que el hecho de apartarse del mundo ya no depende de ellos, de su discernimiento o elección. La humanidad bajo la forma de fraternidad aparece invariablemente en la historia entre los pueblos perseguidos y los grupos esclavizados; y en la Europa del siglo XVIII tenía que ser bastante natural detectarla entre los judíos, que entonces eran los nuevos integrantes de los círculos literarios. Este tipo de humanidad es el gran privilegio de los pueblos parias; es la ventaja que los parias de este mundo pueden tener siempre y en cualquier circunstancia sobre los demás. Sin embargo, este privilegio tiene un precio muy alto; a menudo va acompañado por una pérdida tan radical del mundo, una atrofia tan terrible de todos los órganos con los que respondemos a él –desde el sentido común con el que nos orientamos en un mundo común a nosotros mismos y a otros hasta el sentido de la belleza o del gusto, con los que amamos el mundo–, que en casos extremos en los que la condición de paria se ha perpetuado durante siglos, podemos hablar de una verdadera carencia de mundo. Y la carencia de mundo es siempre una forma de barbarie.

En esta forma orgánicamente desarrollada de la humanidad parece como si bajo la presión de la persecución los perseguidos se hayan juntado tanto que ha desaparecido el intersticio (que obviamente había existido entre ellos antes de la persecución), que hemos llamado mundo. Esto produce una calidez en las relaciones

humanas que para aquellos que tuvieron alguna experiencia con estos grupos puede parecer casi un fenómeno físico. Por supuesto que no pretendo negar que esta calidez de los pueblos perseguidos sea algo grande. En su pleno desarrollo puede producir una afabilidad y una actitud bondadosa de las que los seres humanos son casi incapaces bajo otras circunstancias. A menudo es también la fuente de una vitalidad y de una alegría por el simple hecho de estar vivo, que sugiere que la vida sólo surge plenamente entre aquellos que, en términos mundanos, son los insultados y lastimados. Pero al afirmar esto no debemos olvidar que el encanto y la intensidad de la atmósfera que se desarrolla, también se debe al hecho de que los parias de este mundo disfruten del gran privilegio de no soportar la carga de cuidar del mundo.

La fraternidad que la Revolución francesa agregó a la libertad e igualdad, que siempre habían sido categorías del ámbito político del hombre, esa fraternidad tiene su lugar natural entre los reprimidos y perseguidos, los explotados y humillados a quienes el siglo XVIII llamó los desdichados, *les malheureux*, y el siglo XIX, los miserables, *les misérables*. La compasión, que tanto para Lessing como para Rousseau desempeñó un papel tan importante (aunque en contextos muy diferentes) en el descubrimiento y la confirmación de una naturaleza humana común a todos los seres humanos, se convirtió por primera vez en el motivo central de lo revolucionario en Robespierre. Desde entonces, la compasión se ha convertido en una parte inseparable e inconfundible de la historia de las revoluciones europeas. Hoy, la compasión es sin duda un sentimiento natural que involuntariamente afecta a toda persona normal frente al sufrimiento, por ajeno que fuera la persona que sufre, y parecería por tanto una base ideal para un sentimiento que al alcanzar a toda la humanidad establecería una sociedad en la que los seres humanos podrían llegar a ser verdaderamente hermanos. A través de la compasión, el humanitario de mente revolucionaria del siglo XVIII trató de lograr una solidaridad con el desdichado y el miserable: un esfuerzo equivalente a penetrar el territorio mismo de la hermandad. Sin embargo, pronto se hizo evidente que este tipo de humanitarismo, cuya forma más pura es privilegio de los parias, no es transferible y no puede ser fácilmente adquirido por aquellos que no pertenecen a los parias. Ni la compasión ni el hecho de compar-

tir realmente el sufrimiento son suficientes. Aquí no podemos discutir el daño que la compasión ha introducido en las revoluciones modernas al intentar mejorar la suerte de los desafortunados en lugar de establecer la justicia para todos. Pero para ganar un poco de perspectiva sobre nosotros mismos y la forma moderna de sentir podríamos recordar brevemente cómo veía el mundo antiguo –mucho más experimentado en cuestiones políticas que nosotros– la compasión y el humanitarismo de la fraternidad.

Los tiempos modernos y la antigüedad concuerdan en un punto: ambos consideran la compasión como algo totalmente natural, tan ineludible para el hombre como, por ejemplo, el miedo. Por eso es aún más sorprendente que la antigüedad adoptara una posición en total desacuerdo con el gran aprecio por la compasión de los tiempos modernos. Al reconocer tan claramente la naturaleza afectiva de la compasión, que puede vencernos al igual que el temor sin que podamos evitarlo, los antiguos consideraban que la persona más compasiva no tenía más derecho a ser llamada mejor que la más temerosa. Ambas emociones, por ser puramente pasivas, hacen imposible la acción. Aristóteles trató la compasión y el temor juntos. Sin embargo, sería erróneo reducir la compasión al temor, como si los sufrimientos de otros despertaran en nosotros un temor por nosotros mismos, o el temor a la compasión, como si al estar temerosos sólo sintiéramos compasión por nosotros mismos. Nos resulta aún más sorprendente cuando oímos (de Cicerón en las *Tusculanae disputationes* III 21) que los estoicos consideraban la compasión y la envidia bajo los mismos términos: «Pues el hombre que se apena por la desgracia de otro también se apena por la prosperidad de otro». Cicerón mismo se acerca bastante al núcleo de la cuestión cuando pregunta: (*ibíd.* IV 56) «¿Por qué sentir pena en lugar de ayudar si se puede? ¿O somos incapaces de ser generosos sin piedad?». En otras palabras, ¿los seres humanos serían tan viles que son incapaces de actuar humanamente a menos que sean acicateados y por lo tanto obligados por su propio dolor cuando ven sufrir a los demás?

Al juzgar estos sentimientos no podemos evitar plantear la pregunta de la abnegación, o más bien la pregunta de la apertura hacia los demás, que de hecho es una de las condiciones previas de la «humanidad» en todos los sentidos de esta palabra. Parece evidente que

compartir la alegría es absolutamente superior en este aspecto que compartir el sufrimiento. La alegría y no la tristeza es elocuente y el verdadero diálogo humano se distingue de la mera charla o incluso de la discusión por el hecho de que está completamente impregnado por el placer que causa la otra persona y lo que dice. Podríamos decir que está afinado a la clave de la alegría. Lo que se interpone en el camino de esta alegría es la envidia, que en la esfera de la humanidad es el peor de los vicios; pero la antítesis de la compasión no es la envidia sino la crueldad, que no es un sentimiento menor que la compasión, pues es una perversión, es un sentimiento de placer allí donde naturalmente se debería sentir dolor. El factor decisivo es que el placer y el dolor, al igual que todo lo instintivo, tienden al mutismo, y a pesar de que pueden llegar a producir sonidos, no producen un discurso y ciertamente no un diálogo.

Todo esto no es más que otra manera de decir que el humanitarismo de la fraternidad raramente beneficia a aquellos que no forman parte de los insultados y humillados y que sólo pueden compartirlo a través de la compasión. La calidez de los pueblos parias no puede extenderse a aquellos cuya posición diferente en el mundo les impone una responsabilidad para con este y que no les permite compartir la alegre despreocupación de los parias. Sin embargo, es cierto que en los «tiempos de oscuridad» la calidez, que es el sustituto de la luz para los parias, ejerce una gran fascinación sobre todos aquellos que se sienten tan avergonzados del mundo tal como es que quisieran refugiarse en la invisibilidad. Y en la invisibilidad, en esa oscuridad donde una persona que se esconde no necesita seguir viendo el mundo visible, sólo la calidez y la fraternidad de seres humanos estrechamente unidos entre ellos pueden compensar la extraña irrealidad que las relaciones humanas adoptan siempre que se desarrollan en la falta absoluta de mundo, sin estar relacionados con el mundo común a todas las personas. En dicho estado de falta de mundo y de irrealidad es fácil llegar a la conclusión de que el elemento común a todos los hombres no es el mundo, sino la «naturaleza humana» de tal o cual tipo. Definir de qué tipo es, eso depende de quien la interpreta; casi no tiene importancia si se enfatiza la razón como una propiedad de todos los seres humanos, o un sentimiento común a todos, tal como la capacidad de sentir compasión. El racionalismo y el sentimentalismo del siglo XVIII son sólo dos as-

pectos de lo mismo; ambos podrían conducir de la misma manera a ese exceso entusiasta que lleva a los individuos a sentir lazos de fraternidad con todos los seres humanos. En cualquier caso, esta racionalidad y este sentimentalismo no fueron más que sustitutos psicológicos, localizados en el reino de la invisibilidad, de la pérdida del mundo común y visible.

Esta «naturaleza humana» y los sentimientos de fraternidad que la acompañan se manifiestan sólo en la oscuridad y, por lo tanto, no pueden ser identificados en el mundo. Además, en condiciones de visibilidad se esfuman como los fantasmas. La humanidad de los insultados y heridos hasta ahora nunca ha sobrevivido la hora de la liberación por más de un minuto. Esto no quiere decir que sea insignificante, pues de hecho hace que el insulto y la herida sean soportables; pero sí significa que en términos políticos es absolutamente irrelevante.

III

Estas y otras preguntas similares sobre la actitud correcta en los «tiempos de oscuridad» resultan especialmente familiares a la generación y el grupo a los que pertenezco. Si la armonía con el mundo, que es parte integrante del hecho de recibir honores, nunca ha sido una cuestión fácil en nuestros tiempos y bajo las circunstancias de nuestro mundo, lo es menos aún para nosotros. Los honores no formaron parte de nuestra educación, y no sería sorprendente si ya no fuésemos capaces de la sinceridad y la confianza que se necesitan para aceptar con sencillez y gratitud lo que el mundo ofrece de buena fe. Incluso aquellos de nosotros que se han aventurado en la vida pública con sus discursos o sus escritos, no lo han hecho por sentir un placer genuino en la escena pública y no esperaban ni aspiraban de hecho recibir el sello de la aprobación pública. Incluso en público tendían a dirigirse sólo a sus amigos o a hablar a unos lectores y oyentes desconocidos y dispersos con los que cualquiera que, en general, habla y escribe no puede dejar de sentirse unido en una fraternidad más bien indeterminable. Me temo que en sus esfuerzos sintieron muy poca responsabilidad con respecto al mundo; estos esfuerzos estaban más bien guiados por su esperanza de

preservar un mínimo de humanidad en un mundo que se había vuelto inhumano y, al mismo tiempo, por la voluntad de resistir en lo posible, cada uno a su manera, la extraña irrealidad de esta carencia de mundo. Algunos pocos también intentaron hasta los límites de su capacidad comprender incluso la inhumanidad y las monstruosidades intelectuales y políticas de una época fuera de quicio.

Señalo de esta manera explícitamente mi pertenencia al grupo de judíos que fuimos expulsados de Alemania cuando yo era relativamente joven, porque quiero prevenir ciertos malentendidos que pueden surgir muy fácilmente cuando se habla de humanidad. En este contexto no puedo omitir el hecho de que durante varios años, cuando se me preguntaba quién era yo, consideraba que la única respuesta correcta era: una judía. Esta respuesta tomaba en cuenta únicamente la realidad de la persecución. La afirmación: «Soy un ser humano», con la que Natán el Sabio (de hecho, aunque no literalmente) respondió a la orden: «Acércate, judío», yo la habría considerado sólo como una grotesca y peligrosa evasión de la realidad.

Permítanme aclarar rápidamente otro posible malentendido. Cuando utilizo la palabra «judío» no pretendo sugerir un tipo de ser humano especial, como si el destino judío fuera representativo o un modelo del destino de la humanidad. (Una tesis así a lo sumo podría haberse defendido con firmeza durante la última fase de la dominación nazi, en la que, efectivamente, se explotaron a los judíos y al antisemitismo sólo para mantener en funcionamiento el programa racista de exterminación. Pues esta era una parte esencial del gobierno totalitario. El movimiento nazi aspiró indudablemente desde un principio al totalitarismo, aunque durante sus primeros años el Tercer Reich no tenía nada de totalitario. Cuando digo «primeros años» me refiero al primer período que duró de 1933 hasta 1938.) Al decir: «una judía», tampoco hacía referencia a una realidad cargada o marcada para ser distinguida por la historia. No hice más que reconocer un hecho político debido al cual mi condición de ser miembro de este grupo pesaba más que todos los otros interrogantes acerca de la identidad personal, a los que más bien hubiera respondido optando por el anonimato, por no tener un nombre. En la actualidad, una actitud de este tipo parecería una pose. Por eso, hoy resulta fácil señalar que aquellos que reaccionaron de esta manera nunca llegaron muy lejos en la escuela de la «humanidad», que

cayeron en la trampa tendida por Hitler y, por ende, sucumbieron a su manera al espíritu del hitlerismo. Desgraciadamente, este principio en el fondo simple que está en cuestión aquí, es especialmente difícil de comprender en tiempos de difamación y persecución, es decir, el principio de que uno sólo puede resistir respondiendo de la identidad que es objeto de ataque. Aquellos que rechazan estas identificaciones atribuidas por parte de un mundo hostil pueden sentirse maravillosamente superiores al mundo, pero en este caso su superioridad ya no pertenece realmente a este mundo; es la superioridad en un mundo imaginario y chiflado más o menos bien equipado.

Si revelo con tanta franqueza el trasfondo personal de mis reflexiones, para aquellos que conocen la suerte de los judíos sólo a través de rumores eso puede sonar como si diera una lección escolar de una escuela a la que no asistieron y cuyas lecciones no les conciernen. Pero resulta que durante ese mismo período existía en Alemania el fenómeno conocido como «emigración interior», y aquellos que saben algo sobre esa experiencia pueden reconocer ciertas cuestiones y conflictos parecidos a los que he mencionado en un sentido más que puramente formal y estructural. Como sugiere su mismo nombre, la «emigración interior» fue un fenómeno curiosamente ambiguo. Por un lado, significaba que en Alemania había personas que se comportaban como si no pertenecieran al país, que se sentían como emigrantes; y por otro, indicaba que en realidad no habían emigrado, sino que se habían retirado a un mundo interior, a la invisibilidad del pensar y sentir. Sería un error imaginar que esta forma de exilio, esta retirada del mundo a un reino interior, sólo existía en Alemania, como también sería equivocado imaginar que esta emigración terminó cuando el Tercer Reich llegó a su fin. Sin embargo, en esos tiempos de la mayor oscuridad, tanto dentro como fuera de Alemania, ante una realidad que parecía insoportable, era especialmente fuerte la tentación de desplazarse del mundo y su espacio público a una vida interior, o de desentenderse simplemente de aquel mundo a favor de un mundo imaginario «tal como debería ser» o tal como era una vez que había sido.

Se ha discutido mucho la tendencia tan difundida en Alemania a actuar como si los años entre 1933 y 1945 nunca hubieran existido; como si esta parte de la historia alemana, europea y por lo tanto