

HANNAH ARENDT

Entre el pasado y el futuro

Ocho ejercicios
sobre la reflexión política

Traducción de Ana Poljak

Ediciones Península

Barcelona

PREFACIO: LA BRECHA ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO

«*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*» —«nuestra herencia no proviene de ningún testamento»— es, quizá, el más extraño de los aforismos extrañamente abruptos en que René Char, poeta y escritor francés, condensó la esencia de lo que cuatro años en la Resistencia llegaron a significar para toda una generación de escritores y hombres de letras europeos.¹ La caída de Francia, para ellos un acontecimiento completamente inesperado, había vaciado el escenario político de su país de la noche a la mañana para dejarlo poblado de fantochadas de pícaros y tontos, y quienes nunca en realidad habían participado en los asuntos oficiales de la Tercera República se vieron absorbidos por la política con la fuerza del vacío. De esa manera, sin haberlo pensado antes y aun en contra de sus inclinaciones conscientes, llegaron a configurar a pesar suyo un ámbito público en el que —sin los elementos de la oficialidad y ocultos a los ojos de amigos y enemigos— se hizo, de palabra y obra, todo lo que era importante en los asuntos del país.

Aquello no duró mucho. Al cabo de unos pocos años se liberaron de lo que antes habían considerado una «carga» y volvieron a entregarse a lo que —en ese momento lo sabían— era la irrelevancia ingrátida de sus cuestiones personales, una vez más separados del «mundo de la realidad» por un *épaisseur triste*, la «opacidad triste» de una vida privada centrada sólo en sí misma. Aun cuando se negaban «a volver a [sus] propios comienzos, a [su] conducta más pobre», lo único que podían hacer era regresar a la antigua lucha de ideologías enfrentadas que, tras la derrota del enemigo común, nuevamente ocupaban la arena política, dividiendo a los antiguos compañeros de armas en innumerables camarillas —ni siquiera facciones— y en-

zarzándolos en las polémicas e intrigas interminables de una guerra de papel. Lo que Char había previsto y anticipado con claridad, mientras aún se producía la verdadera lucha —«Si sobrevivo, sé que tendré que romper con el aroma de esos años esenciales, rechazar en silencio (no reprimir) mi tesoro»—, había ocurrido: habían perdido su tesoro.

¿Qué tesoro era ése? Como los propios protagonistas lo entendieron, al parecer consistió, por decirlo así, en dos partes interrelacionadas: habían descubierto que quien se «unió a la Resistencia, *se encontró* a sí mismo», que había dejado de «buscarse [a sí mismo] sin habilidad, en medio de una insatisfacción desnuda», que ya no se veía sospechoso de «insinceridad», de ser «un actor de la vida capcioso, suspicaz», que se podía permitir «ir desnudo». En esa desnudez, despojados de toda máscara —de esas que la sociedad asigna a sus miembros y también de esas que el individuo fabrica para sí en sus reacciones psicológicas contra la sociedad—, por vez primera en sus vidas los visitaba una apariencia de libertad: no, por cierto, porque actuaran contra la tiranía y cosas peores que la tiranía —esto era indiscutible en el caso de cada integrante de los ejércitos aliados—, sino porque se había convertido en «retadores», habían asumido la iniciativa y por lo tanto, sin saberlo ni advertirlo, comenzaron a crear ese espacio público que mediaba entre ellos y era el campo en donde podía aparecer la libertad. «En cada comida que compartimos, se invita a la libertad. La silla siempre está vacía, pero su lugar está asignado.»

Los hombres de la Resistencia europea no fueron los primeros ni los últimos que perdieron su tesoro. La historia de las revoluciones —desde el verano de 1776 en Filadelfia y el verano de 1789 en París hasta el otoño de 1956 en Budapest—, que políticamente explica la historia recóndita de la época moderna, se puede narrar bajo la forma de una parábola, como el cuento en el que un tesoro de la edad dorada, bajo las circunstancias más diversas aparece abrupta e inesperadamente y desaparece otra vez, en distintas condiciones misteriosas, como si se tratara de un espejismo. Hay muchos motivos, por cierto, para creer que el tesoro jamás fue una realidad sino una ilusión óptica, que no nos enfrentamos en este tema con algo sustancial sino con una visión, y el mejor de todos esos motivos es el

hecho de que el tesoro, hasta hoy, carece de nombre. ¿Existe algo, no en el espacio exterior sino en el mundo y en los asuntos de los hombres sobre la tierra, que ni siquiera haya tenido un nombre? Los unicornios y las hadas son, al parecer, más reales que el tesoro perdido de las revoluciones. No obstante, si volvemos los ojos a los comienzos de esta era, y sobre todo a los decenios que la preceden, podemos descubrir para nuestra sorpresa que en el siglo XVIII, a ambos lados del Atlántico, este tesoro tenía un nombre, hace tiempo olvidado y perdido, se diría, incluso antes de que el tesoro mismo desapareciera. En América el nombre fue «felicidad pública», denominación que, con sus connotaciones de «virtud» y «gloria», apenas si entendemos mejor que su equivalente francés, «libertad pública»; para nosotros, la dificultad estriba en que en ambos casos el énfasis está en el adjetivo «público».

Sea como sea, al decir que ningún testamento nos legó nuestra herencia, el poeta alude al anonimato del tesoro perdido. El testamento, cuando dice al heredero lo que le pertenecerá por derecho, entrega las posesiones del pasado a un futuro. Sin testamento o, para sortear la metáfora, sin tradición —que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor—, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven. Es decir que el tesoro no se perdió por circunstancias históricas ni por los infortunios de la realidad, sino porque ninguna tradición había previsto su aparición ni su realidad, porque ningún testamento lo había legado al futuro. De todos modos, la pérdida, quizá inevitable en términos de realidad política, se consumó por el olvido, por un fallo de la memoria no sólo de los herederos sino también, por decirlo así, de los actores, de los testigos, de quienes por un instante fugaz sostuvieron el tesoro en la palma de sus manos, en pocas palabras, de los propios seres humanos; porque el recuerdo, que —si bien una de las más importantes— no es más que una forma de pensamiento, está desvalido fuera de una estructura de referencia preestablecida, y la mente humana sólo en muy raras ocasiones es capaz de retener algo que se presenta completamente inco-

nexo. Así, los primeros que no lograron recordar cómo era ese tesoro fueron precisamente los que, aun poseyéndolo, lo consideraron tan raro que ni siquiera supieron cómo llamarlo. En su momento, esto no les preocupó; aunque ignoraban su tesoro, conocían bastante bien el significado de lo que hacían y sabían que eso estaba más allá de la victoria y de la derrota: «La acción que tiene un significado para el hombre vivo sólo es válida para el muerto; su cumplimiento, sólo para las mentes que la han heredado y la cuestionan.» La tragedia no empezó cuando la liberación del conjunto del país arruinó casi automáticamente las pequeñas islas de libertad escondidas que, de todos modos, ya estaban perdidas, sino cuando se advirtió que no había una memoria para heredar y cuestionar, para reflexionar sobre ella y recordar. Lo fundamental es que se les escapaba el «cumplimiento», que sin duda todo hecho acontecido debe tener en la mente de quienes han de contarle a la historia para trasladar su significación; y sin esta conciencia del cumplimiento después de la acción, sin la articulación operada por el recuerdo, sencillamente ya no había relato que se pudiera transmitir.

En esta situación no hay nada totalmente nuevo. Estamos muy familiarizados con los cíclicos estallidos de exasperación apasionada, con la razón, el pensamiento y el discurso racional, las reacciones naturales de los hombres que, por sus propias experiencias, saben que pensamiento y realidad son elementos concomitantes, que la realidad se ha vuelto opaca para la luz del pensamiento y que el pensamiento, ya falto de esa relación con el incidente que siempre conserva el círculo con su centro, puede convertirse en algo sin significado alguno o repetir las viejas verdades, despojadas de toda relevancia concreta. Incluso el reconocimiento anticipado de este predicamento se había convertido ya en algo familiar. Cuando Tocqueville volvió del Nuevo Mundo, del cual haría una descripción y análisis tan soberbios que su obra se convirtió en un clásico y sobrevivió a más de un siglo de cambios radicales, era muy consciente de que lo que Char llamó el «cumplimiento» de la acción y el hecho ya se le había escapado a él mismo; y la frase de Char, «nuestra herencia no proviene de ningún testamento», suena como una variación de una de Tocqueville, que dice: «Toda vez que el pasado dejó de arrojar su luz sobre el futuro, la men-

te del hombre vaga en la oscuridad.»² Con todo, la única descripción exacta de este predicamento se encontraría en esas parábolas de Franz Kafka que, únicas en este sentido dentro de la literatura, son verdaderas παραβολαί, arrojadas a lo largo del incidente y en torno a él como rayos de luz que, no obstante, no iluminan su apariencia externa, aun cuando poseen el poder de los rayos X para dejar al desnudo su estructura interna que, en nuestro caso, consiste en los procesos ocultos de la mente.

La parábola de Kafka dice así:³

«[Él] Tiene dos enemigos: el primero le amenaza por detrás, desde los orígenes. El segundo le cierra el camino hacia adelante. Lucha con ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarle hacia adelante, y de la misma manera el segundo le apoya en su lucha contra el primero, le empuja hacia atrás. Pero esto es solamente teórico. Porque aparte de los adversarios, también existe él, ¿y quién conoce sus intenciones? Siempre sueña que en un momento de descuido —para ello hace falta una noche inimaginablemente oscura— pueda escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha, por encima de los combatientes, como árbitro.»

El incidente que esta parábola narra y desvela es resultado, dentro de la lógica interna del asunto, de los acontecimientos cuya esencia encontramos en el aforismo de René Char. De hecho, comienza en el punto mismo en que el aforismo que abría estas líneas deja la secuencia de acontecimientos en suspenso, como si dijéramos, en el aire. La lucha de Kafka comienza cuando el curso de la acción se ha puesto en marcha y cuando se espera que el relato que era su consecuencia se complete «en las mentes que lo heredan y cuestionan». La tarea de la mente es la de entender lo que ocurrió y esta comprensión, de acuerdo con Hegel, es la forma en que el hombre se reconcilia con la realidad; su verdadero fin es estar en paz con el mundo. El problema consiste en que, si la mente es incapaz de dar paz e inducir a la reconciliación, de inmediato se ve envuelta en los conflictos que le son propios.

Sin embargo, hablando en términos históricos, esta etapa

del desarrollo de la mente moderna estuvo precedida, al menos en el siglo xx, no por uno sino por dos hechos. Antes de que la generación de René Char, elegido aquí como representante de ella, tuviera que apartarse de las búsquedas literarias para sumergirse en los compromisos de la acción, otra generación, algo mayor, se había vuelto hacia la política en busca de soluciones para sus perplejidades filosóficas, había procurado huir del pensamiento pasando a la acción. Los integrantes de esta generación mayor se convirtieron entonces en portavoces y creadores de lo que ellos mismos llamaron existencialismo; el existencialismo, al menos en su versión francesa, implica en primer término escapar de las perplejidades de la filosofía moderna yendo hacia ese compromiso que no cuestiona la acción. Ya que, en las circunstancias del siglo xx, los así llamados intelectuales —escritores, pensadores, artistas, hombres de letras y ese tipo de personas— sólo podían entrar en el campo público en tiempos revolucionarios, la revolución vino a desempeñar, tal como lo advirtió cierta vez Malraux (en *La condición humana*), «el papel que en otra época desempeñó la vida eterna: salva a quienes la hacen». El existencialismo, la rebelión del filósofo contra la filosofía, no surgió cuando la filosofía resultó incapaz de aplicar sus propias reglas al campo de los asuntos políticos; este fallo de la filosofía política, entendida al modo de Platón, es casi tan viejo como la historia de la filosofía y la metafísica occidentales; y ni siquiera surgió cuando se descubrió que la filosofía también era incapaz de realizar la tarea que le asignaran Hegel y la filosofía de la historia, es decir, entender y captar conceptualmente la realidad histórica y los acontecimientos que hicieron al mundo moderno tal como es. Pero la situación se volvió desesperada cuando se demostró que las antiguas preguntas metafísicas carecían de significado; es decir, cuando el hombre moderno empezó a comprender que había llegado a un mundo en que su mente y su tradición de pensamiento no eran capaces siquiera de plantear preguntas adecuadas y significativas, por no hablar de dar respuesta a sus propias perplejidades. En este predicamento, la acción, con su implicación y compromiso, por ser *engagée*, parecía negar la esperanza, no la de resolver los problemas, sino la de hacer posible que se viviera con ellos sin llegar a ser, como dijo Sartre cierta vez, un *salaud*, un hipócrita.

El descubrimiento de que la mente humana, por razones misteriosas, había dejado de funcionar adecuadamente configura, por decirlo así, el primer acto de los hechos que nos interesan. Lo menciono aquí, aunque sólo sea con brevedad, porque sin este elemento no advertiríamos la ironía peculiar de lo que siguió. René Char, que escribía durante los últimos meses de la Resistencia, cuando la liberación —que en nuestro contexto significa liberación de la acción— adquirió gran importancia, concluyó sus reflexiones dirigiendo a los posibles supervivientes una llamada al pensamiento, no menos urgente ni menos apasionada que la convocatoria a la acción de quienes lo precedieron. Si hubiera que escribir la historia intelectual de nuestro siglo, no bajo la forma de generaciones sucesivas, en que el historiador debe mantenerse literalmente adherido a la secuencia de teorías y actitudes, sino bajo la forma de la biografía de una única persona, y con el objetivo de no ir más allá de una aproximación metafórica a lo que de verdad ocurrió en las mentes de los hombres, de la mentalidad de esa persona se revelaría que se vio obligada a completar el círculo en su totalidad no una sino dos veces: la primera, cuando se apartó del pensamiento hacia la acción, y la segunda, cuando la acción —o más bien el hecho de haber actuado— la obligó a volver al pensamiento. Por lo cual sería de cierta importancia advertir que la llamada al pensamiento surgió en ese extraño período intermedio que a veces se inserta en el curso histórico, cuando no sólo los últimos historiadores sino los actores y testigos, las propias personas vivas, se dan cuenta de que hay en el tiempo un interregno enteramente determinado por cosas que ya no existen y por cosas que aún no existen. En la historia, esos interregnos han dejado ver más de una vez que pueden contener el momento de la verdad.

Volvamos ahora a Kafka que, en la lógica de estos asuntos, aunque no en su cronología, ocupa la última y, por decirlo así, la más avanzada de las posiciones. (El enigma de Kafka, que en más de treinta y cinco años de fama póstuma creciente se ha consolidado como uno de los primeros entre los primeros, está todavía por resolver; consiste en principio en una especie de inversión pasmosa de la relación establecida entre experiencia y pensamiento. Mientras que nosotros encontramos normal asociar la riqueza de detalles concretos y de la acción dramática

con la experiencia de una realidad dada y adscribir a los procesos mentales la palidez abstracta como el precio que se paga por su orden y precisión, Kafka, gracias a la mera fuerza de la inteligencia y de la imaginación espiritual, creó sobre la base de un despojado mínimo de experiencia «abstracta» una especie de paisaje del pensamiento que, sin perder precisión, alberga todas las riquezas, variedades y elementos dramáticos característicos de la vida «real». Para el escritor el pensamiento era la parte más vital y vigorosa de la realidad: por esto desarrolló su extraño don de anticipación que aún hoy, después de casi cuarenta años llenos de acontecimientos sin precedentes e imprevisibles, no deja de sorprendernos.) En su simplicidad y brevedad totales, la historia registra un fenómeno mental, algo que se podría denominar idea-acontecimiento. El escenario es un campo de combate sobre el que las fuerzas del pasado y del futuro chocan una con otra; entre ellas podemos encontrar al hombre que Kafka llama «él», quien, si quiere mantenerse firme por completo, debe presentar batalla a ambas fuerzas. Es decir que hay dos o tres contiendas en desarrollo simultáneo: la pelea entre «sus» enemigos y la pelea del hombre que está en medio con cada uno de ellos. Sin embargo, la existencia de una lucha parece que se debe de modo exclusivo a la presencia del hombre, en cuya ausencia, sospechamos, las fuerzas del pasado y las del futuro se habrían neutralizado o destruido mutuamente mucho tiempo atrás.

Lo primero que se ha de advertir es que no sólo el futuro —«la ola del futuro»— sino también el pasado se ve como una fuerza, y no, como en casi todas nuestras metáforas, como una carga que el hombre debe sobrellevar y de cuyo peso muerto el ser humano puede, o incluso debe, liberarse en su marcha hacia el futuro; en las palabras de Faulkner, «el pasado jamás muere, ni siquiera es pasado». Además, este pasado, que remite siempre al origen, no lleva hacia atrás sino que impulsa hacia delante y, en contra de lo que se podría esperar, es el futuro el que nos lleva hacia el pasado. Observado desde el punto de vista del hombre, que siempre vive en el intervalo entre pasado y futuro, el tiempo no es un continuo, un flujo de sucesión ininterrumpida, porque está partido por la mitad, en el punto donde «él» se yergue; y «su» punto de mira no es el presente, tal

como habitualmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo al que «su» lucha constante, «su» definición de una postura frente al pasado y al futuro otorga existencia. Sólo porque el hombre está inserto en el tiempo y sólo en la medida en que se mantenga firme, se romperá en etapas el flujo indiferente de la temporalidad; esta inserción —el comienzo de un comienzo, para decirlo con términos agustinianos— es lo que escinde el continuo temporal en fuerzas que entonces comienzan a luchar unas con otras y a actuar sobre el hombre, tal como lo describe Kafka, porque están enfocadas en la partícula o en el cuerpo que les da su dirección.

Sin distorsionar el significado de Kafka, creo que se puede avanzar un paso más. Kafka describe la forma en que la inserción del hombre rompe el flujo unidireccional del tiempo, pero, de una forma bastante extraña, no cambia la imagen tradicional de acuerdo con la cual pensamos que el tiempo se mueve en línea recta. Como Kafka conserva la tradicional metáfora de un movimiento temporal rectilíneo, «él» apenas si tiene espacio suficiente para mantenerse firme y, cada vez que «él» piensa en independizarse, «él» sueña con una región que esté al otro lado y por encima del frente de batalla: ¿qué otra cosa son este sueño y esta región sino el antiguo sueño de un reino intemporal, no espacial y suprasensorial, que es la región específica del pensamiento, un sueño forjado por la metafísica occidental, desde Parménides hasta Hegel? Es obvio que lo que falta en la descripción kafiiana de una idea-acontecimiento es una dimensión espacial, donde el pensamiento pueda esforzarse sin verse obligado a salir por completo del tiempo humano. El problema del relato de Kafka, a pesar de su carácter admirable, consiste en que casi no es posible retener la noción de un movimiento temporal rectilíneo, si su flujo unidireccional se rompe en fuerzas antagónicas que atacan al hombre y actúan sobre él. La inserción del hombre, cuando quiebra el continuo, sólo hará que las fuerzas se desvíen de su dirección original, aunque sea mínimamente, y, en tal caso, ya no caerían en picado sino que impactarían tras una trayectoria angular. En otras palabras, la brecha en la que está «él» es, al menos en potencia, no un simple intervalo sino algo semejante a lo que en física se llama paralelogramo de fuerzas.

En términos ideales, la acción de los dos elementos que forman el paralelogramo de fuerzas en que el «él» de Kafka encontró su campo de batalla tiene que dar una tercera fuerza, la diagonal resultante cuyo origen sería el punto donde las fuerzas chocan y sobre el que actúan. Esta fuerza oblicua se diferencia en un sentido de las dos que la generan. Las dos fuerzas antagónicas no tienen un límite en su origen, ya que una proviene de un pasado infinito y la otra de un futuro infinito; pero, aunque carecen de un comienzo conocido, tienen un fin: el punto en que chocan. Por el contrario, la fuerza oblicua tiene un origen precioso, porque nace en el punto de colisión de las fuerzas antagónicas, pero no tiene fin, ya que es el resultado de la acción conjunta de dos fuerzas cuyo origen es el infinito. Esta fuerza oblicua, de origen conocido y dirección determinada por el pasado y el futuro, pero cuyo fin posible se pierde en el infinito, es la metáfora perfecta para la actividad del pensamiento. Si el personaje de Kafka fuese capaz de aplicar sus fuerzas sobre esa diagonal, en perfecta equidistancia de pasado y futuro, deslizándose por ella, por decirlo así hacia adelante y hacia atrás, con los movimientos lentos y ordenados del desplazamiento de las secuencias del pensamiento, no se apartaría de la línea de fuego aunque estaría por encima de la refriega, como lo exige la parábola, porque esa diagonal, aun cuando apunte hacia el infinito, sigue ligada al presente y se arraiga en él; pero de esta forma, el protagonista habría descubierto —a pesar de verse presionado por sus enemigos en la única dirección desde la que puede ver y vigilar lo que le pertenece, lo que ha llegado a ser sólo con su propia aparición autoinsertada— el enorme y siempre cambiante espacio temporal creado y limitado por las fuerzas del pasado y del futuro; habría encontrado un lugar en el tiempo que está lo bastante lejos del pasado y del futuro como para ofrecer «al árbitro» una posición desde la que podría juzgar las fuerzas en pugna con ojos imparciales.

Pero nos vemos tentados a añadir: esto es «sólo teóricamente así». Lo que es mucho más probable que ocurra —y lo que Kafka en otros relatos y parábolas ha descrito a menudo— es que el «él», incapaz de encontrar la diagonal que lo arrancara de la línea de fuego y condujera al espacio ideal constituido por el paralelogramo de fuerzas, «muera de agotamiento»,

agobiado por la presión de la lucha constante, olvidado de sus intenciones originales y sólo consciente de la existencia de esa brecha en el tiempo que, mientras viva, es el lugar en que debe mantenerse, aunque más que un hogar parezca un campo de batalla.

Para que no haya malas interpretaciones: las imágenes que uso aquí para indicar metafóricamente y tentativamente las condiciones del pensamiento contemporáneas sólo pueden ser válidas dentro del campo de los fenómenos mentales. Aplicadas al tiempo histórico o al biográfico, quizá ninguna de estas metáforas tenga sentido, porque las brechas temporales no se producen en ellos. Sólo en la medida en que piensa y en que es intemporal —un «él» al que con razón Kafka llama así y no «alguien»—, el hombre, dentro de la realidad total de su ser concreto, vive en esa brecha del tiempo situada entre el pasado y el futuro. Sospecho que la brecha no es un fenómeno moderno, que quizá ni siquiera es un dato histórico, sino algo coetáneo de la existencia del hombre sobre la tierra. Bien puede ser la región del espíritu o, más bien, el camino pavimentado por el pensamiento, esa pequeña senda sin tiempo que la actividad del pensamiento recorre dentro del espacio temporal de los mortales y donde las secuencias de pensamiento, de recuerdo y de premonición salvan todo lo que tocan de la ruina del tiempo histórico y biográfico. Este pequeño espacio intemporal dentro del corazón mismo del tiempo, a diferencia del mundo y de la cultura en que hemos nacido, sólo puede indicarse, pero no heredarse y transmitirse desde el pasado; cada nueva generación, cada nuevo ser humano, sin duda, en la medida en que se inserte entre el pasado infinito y un futuro infinito, debe descubrirlo de nuevo y pavimentarlo con laboriosidad.

Sin embargo, el problema consiste en que, al parecer, no estamos ni equipados ni preparados para esta actividad de pensar, de establecernos en la brecha entre el pasado y el futuro. Durante muy largas temporadas de nuestra historia, de hecho a lo largo de los miles de años que siguieron a la fundación de Roma y quedaron determinados por los conceptos romanos, esa brecha quedó salvada por el puente que, desde los tiempos de los romanos, llamamos tradición. Que esta tradición se debilitó más y más a medida que avanzaba la época moderna, no

es un secreto para nadie. Cuando el hilo de la tradición se rompió por fin, la brecha entre el pasado y el futuro dejó de ser una condición peculiar sólo para la actividad del pensamiento y se restringió a la calidad de una experiencia de los pocos que hacen del pensamiento su tarea fundamental. Se convirtió en una realidad tangible y en perplejidad para todos; es decir, se convirtió en un hecho de importancia política.

Kafka menciona la experiencia, la experiencia de lucha ganada por «él», que se mantiene fuerte en medio del choque de las olas del pasado y del futuro. Esta experiencia lo es de pensamiento, ya que, como vimos, toda la parábola se refiere a un fenómeno mental y se puede adquirir, como cualquier experiencia para hacer algo, a través de la práctica, de la ejercitación. (En éste, como en otros aspectos, se trata de un tipo de pensamiento diferente de los procesos mentales de la deducción, de la inducción y de la obtención de conclusiones, cuyas reglas lógicas de no contradicción y de coherencia interna se pueden aprender de una vez para siempre y después sólo habrá que aplicarlas.) Los seis ensayos siguientes son ejercicios de esa clase y su único objetivo es adquirir experiencia en cuanto a *cómo* pensar; no contienen prescripciones sobre qué hay que pensar ni qué verdades se deben sustentar. Menos aún, no pretenden restablecer el hilo roto de la tradición ni inventar novedosos sucedáneos con los que se pueda cerrar la brecha entre pasado y futuro. En estos ejercicios el problema de la verdad permanece en estado latente; lo que importa sólo es cómo moverse en esta brecha, la única región en la que, quizá, al fin aparezca la verdad.

De un modo más específico, se trata de ejercicios de pensamiento político, tal como surge de la realidad de los incidentes políticos (aunque esos incidentes se mencionan sólo de manera ocasional), y mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrero indicador exclusivo que determina el rumbo. Estos ejercicios se mueven entre el pasado y el futuro, razón por la cual contienen tanto críticas como experimentos, pero los experimentos no procuran dibujar una especie de futuro utópico, y la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no busca el «desprestigio». Además, las partes crítica y experimental de los ensayos siguientes no están divididas con

una línea abrupta, aunque, en términos generales, los tres primeros capítulos son más críticos que experimentales, y los últimos cinco más experimentales que críticos. Este paso gradual del énfasis no es arbitrario, porque existe un elemento de experimentación en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político —como libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria—, dejando atrás unas conchas vacías con las que hay que hacer cuadrar todas las cuentas, sin tomar en consideración su realidad fenoménica subyacente.

Me parece, y espero que el lector esté de acuerdo, que el ensayo como forma literaria posee una afinidad natural con los ejercicios que tengo en mente. Como toda colección de ensayos, este libro de ejercicios obviamente podía tener más o menos capítulos, sin que por eso variara su carácter. La unidad de sus elementos —que considero justificación suficiente para publicarlos bajo la forma de libro— no es la unidad de un todo sino de una secuencia de movimientos que, como en una suite musical, están escritos en idéntica tonalidad o en tonalidades afines. La secuencia misma está determinada por el contenido. En este aspecto, el libro se divide en tres partes. La primera trata de la ruptura moderna entre la tradición y el concepto de la historia con el que la época moderna esperaba reemplazar los conceptos de la metafísica tradicional. La segunda parte se refiere a dos conceptos políticos centrales e interrelacionados: autoridad y libertad; implica el análisis de la primera parte en el sentido de que preguntas tan elementales y directas como «¿qué es la autoridad?», «¿qué es la libertad?» pueden surgir sólo si ya no existen ni son válidas las respuestas formuladas por la tradición. Los cuatro ensayos de la última parte, por fin, son intentos abiertos de aplicar a problemas inmediatos y tópicos, con los que nos enfrentamos cada día, el tipo de pensamiento que se probó en las dos primeras partes del libro, aunque sin duda no para encontrar soluciones precisas, sino con la esperanza de clarificar las salidas y ganar cierta seguridad al enfrentar problemas específicos.