Paidós Básica

Últimos títulos publicados

58. H. White - *El contenido de la forma*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
63. R. Rorty - *Objetividad, realismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
92. M. Leenhardt - *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
96. C. Solís - *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
98. J. Habermas - *La inclusión del otro*
99. J. Goody - *Representaciones y contradicciones*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
103. K. R. Popper - *El mundo de Parménides*
104. R. Rorty - *Verdad y progreso*
105. C. Geertz - *Negara*
106. H. Blumenberg - *La legibilidad del mundo*
107. J. Derrida - *Dar la muerte*
108. P. Feyerabend - *La conquista de la abundancia*
109. B. Moore - *Pureza moral y persecución en la historia*
110. H. Arendt - *La vida del espíritu*
111. A. MacIntyre - *Animales racionales y dependientes*
112. A. Kuper - *Cultura*
113. J. Rawls - *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*
114. Th. S. Kuhn - *El camino desde la estructura*
115. W. V. O. Quine - *Desde un punto de vista lógico*
116. H. Blumenberg - *Trabajo sobre el mito*
117. J. Elster - *Alquimias de la mente*
118. I. F. Shaw - *La evaluación cualitativa*
119. M. Nussbaum - *La terapia del deseo*
120. H. Arendt - *La tradición oculta*
121. H. Putnam - *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*
122. H. Arendt - *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*
123. M. C. Nussbaum - *El cultivo de la humanidad*
124. L. S. Vygotsky - *Psicología del arte*
125. C. Taylor - *Imaginarios sociales modernos*
126. J. Habermas - *Entre naturalismo y religión*
127. M. Cruz (comp.) - *El siglo de Hannah Arendt*
128. H. Arendt - *Responsabilidad y juicio*
129. H. Arendt - *La promesa de la política*

Hannah Arendt

La promesa de la política

Edición e introducción
de Jerome Kohn

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *The Promise of Politics*
Publicado originalmente en inglés, en 2005, por Schocken Books, Nueva York

Traducción de Eduardo Cañas, excepto el artículo «Introducción a la política», traducido por Fina Birulés y publicado anteriormente en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, págs. 45-138.

Cubierta de Idee

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura

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.

© 2005 by The Literary Trust of Hannah Arendt and Jerome Kohn
© 2005 de la introducción, Jerome Kohn
© 2008 de la traducción, Eduardo Cañas y Fina Birulés
© 2008 de todas las ediciones en castellano
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Av. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona
http://www.paidos.com

ISBN: 978-84-493-2065-1
Depósito legal: B-48.996/2008

Impreso en Book Print Digital
Botànica, 176-178 - 08908 L'Hospitalet de Llobregat (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Agradecimientos 9
Introducción, *Jerome Kohn* 11

LA PROMESA DE LA POLÍTICA

Sócrates 43
La tradición de pensamiento político 77
La revisión de la tradición por Montesquieu 99
De Hegel a Marx 107
El final de la tradición 119
Introducción a la política 131
Epílogo 225

Índice analítico y de nombres 229

INTRODUCCIÓN A LA POLÍTICA*

I

¿QUÉ ES LA POLÍTICA?

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

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

La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias. En tanto que se construyen cuerpos políticos sobre la familia y se los entiende

* Publicado anteriormente en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, págs. 45-138. Traducción de Fina Birulés.

a imagen de ésta, se considera que los parentescos pueden, por un lado, unir a los más diversos *y*, por otro, permitir que figuras similares a individuos se distingan unas de otras.

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

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

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

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

La filosofía tiene dos buenos motivos para no encontrar nunca el lugar donde surge la política. El primero es la creencia de que hay en *el* hombre algo político que pertenece a su

* Arcaísmo por: Dios habría creado no al hombre sino más bien a la familia. (*N. de la t.*)

esencia. Pero esto no es así; *el* hombre es apolítico. La política nace en el *entre-los*-hombres, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes.

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

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

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

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

* En el original: realizar [*Realisieren*]. Seguramente se refiere a: darse cuenta (inglés: *to realize*). (*N. de la t.*)

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

II

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

En nuestro tiempo, si se quiere hablar sobre política, debe empezarse por los prejuicios que todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella. Estos prejuicios, que nos son comunes a todos, representan por sí mismos algo político en el sentido más amplio de la palabra: no tienen su origen en la arrogancia de los intelectuales ni son debidos al cinismo de aquellos que han vivido demasiado y han comprendido demasiado poco. No podemos ignorarlos porque forman parte de nosotros mismos y no podemos acallarlos porque apelan a realidades innegables y reflejan fielmente la situación efectiva en la actualidad y sus aspectos políticos. Pero estos prejuicios no son juicios. Muestran que hemos ido a parar a una situación en que políticamente no sabemos —o todavía no sabemos— cómo movernos. El peligro es que lo político desaparezca absolutamente. Pero los prejuicios se anticipan, van demasiado lejos, confunden con política aquello que acabaría con la política y presentan lo que sería una catástrofe como si perteneciera a la naturaleza del asunto y fuera, por lo tanto, inevitable.

Tras los prejuicios contra la política se encuentran hoy día, es decir, desde la invención de la bomba atómica, el temor de que la humanidad provoque su desaparición a causa de la política y de los medios de violencia puestos a su disposición, y

la esperanza —unida estrechamente a dicho temor— de que la humanidad será razonable y se deshará de la política antes que de sí misma (mediante un gobierno mundial que disuelva el Estado en una maquinaria administrativa, que resuelva los conflictos políticos burocráticamente y que sustituya los ejércitos por cuerpos policiales). Ahora bien, esta esperanza es utópica si por política se entiende —cosa que generalmente ocurre— una relación entre dominadores y dominados. Bajo este punto de vista, en lugar de una abolición de lo político obtendríamos una forma despótica de dominación ampliada hasta lo monstruoso, en la cual el abismo entre dominadores y dominados tomaría unas proporciones tan gigantescas que ni siquiera serían posibles las rebeliones, ni mucho menos que los dominados controlasen de alguna manera a los dominadores. Tal carácter despótico no se altera por el hecho de que en este régimen mundial no pueda señalarse a ninguna persona, a ningún déspota, ya que la dominación burocrática, la dominación a través del anonimato de las oficinas, no es menos despótica porque «nadie» la ejerza. Al contrario, es todavía más temible, pues no hay nadie que pueda hablar con este «nadie» ni protestar ante él.

Pero si entendemos por político un ámbito del mundo en que los hombres son primariamente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían, entonces la esperanza no es en absoluto utópica. Eliminar a los hombres en tanto que activos es algo que ha ocurrido con frecuencia en la historia, sólo que no a escala mundial, bien sea en la forma (para nosotros extraña y pasada de moda) de la tiranía, en la que la voluntad de un solo hombre exigía vía libre, bien sea en la forma del totalitarismo moderno, en el que se pretende liberar «fuerzas históricas» y procesos impersonales y presuntamente superiores con el fin de esclavizar a los hombres. Lo propiamente apolítico [*unpolitisch*] —en sentido fuerte— de esta forma de dominación es la dinámica que ha desencadenado y que le es peculiar: todo y todos los que hasta ayer pasaban por «grandes» hoy pueden —e incluso deben— ser relegados al olvido si el movimiento quiere conservar su

ímpetu. En este sentido, no contribuye precisamente a tranquilizarnos constatar que en las democracias de masas tanto la impotencia de la gente como el proceso del consumo y el olvido se han impuesto subrepticiamente, sin terror e incluso espontáneamente, si bien dichos fenómenos se limitan en el mundo libre, donde no impera el terror, estrictamente a lo político y lo económico.

Sin embargo, los prejuicios contra la política, la idea de que la política interior es una sarta fraudulenta y engañosa de intereses e ideologías mezquinos, mientras que la exterior fluctúa entre la propaganda vacía y la cruda violencia, son considerablemente más antiguos que la invención de instrumentos con los que poder destruir toda la vida orgánica sobre la Tierra. En cuanto a la política interior, estos prejuicios son al menos tan antiguos —algo más de un centenar de años— como la democracia parlamentaria, la cual pretendía representar, por primera vez en la historia moderna, al pueblo (aunque éste nunca se lo haya creído). En cuanto a la política exterior, su nacimiento se dio en las primeras décadas de la expansión imperialista a fines del siglo pasado, cuando los Estados nacionales, no en nombre de la nación sino a causa de sus intereses económicos nacionales, empezaron a extender la dominación europea por toda la Tierra. Pero lo que hoy da su tono peculiar al prejuicio contra la política —la huida hacia la impotencia, el deseo desesperado de no tener que actuar— era entonces el prejuicio y la prerrogativa de una clase social restringida que opinaba como lord Acton que el poder corrompe y la posesión del poder absoluto corrompe absolutamente. Que esta condena del poder se correspondía completamente con los deseos todavía inarticulados de las masas no lo vio nadie tan claramente como Nietzsche en su intento de rehabilitarlo, aunque él, de acuerdo con el sentir de la época, también confundió, o identificó, el poder [*Macht*], que un único individuo nunca puede detentar porque surge de la actuación conjunta de muchos, con la violencia [*Gewalt*], de la que sí puede apoderarse uno solo.

Prejuicio y juicio

Los prejuicios, que todos compartimos, que son obvios para nosotros, que podemos intercambiarnos en la conversación sin tener que explicarlos detalladamente, representan algo político en el sentido más amplio de la palabra, es decir, algo que constituye un componente integral de los asuntos humanos entre los que nos movemos todos los días. Que los prejuicios tengan un papel tan extraordinariamente grande en la vida cotidiana y por lo tanto en la política es algo de lo que en sí no cabe lamentarse y que, en ningún caso, se debería intentar cambiar. Pues el hombre no puede vivir sin prejuicios y no sólo porque su buen sentido o su discernimiento no serían suficientes para juzgar de nuevo todo aquello sobre lo que se le pidiera algún juicio a lo largo de su vida, sino porque una ausencia tal de prejuicios exigiría una alerta sobrehumana. Por eso la política siempre ha tenido que ver con la aclaración y disipación de los prejuicios, lo que no quiere decir que consista en educarnos para eliminarlos, ni que los que se esfuerzan en dilucidarlos estén en sí mismos libres de ellos. La pretensión de estar atento y abierto al mundo determina el nivel político y la fisionomía general de una época pero no puede pensarse ninguna en la que los hombres, en amplias esferas de juicio y decisión, no pudieran confiar y reincidir en sus prejuicios.

Evidentemente esta justificación del prejuicio como criterio para juzgar en la vida cotidiana tiene sus fronteras, vale sólo para auténticos prejuicios, esto es, para los que no afirman ser juicios. Uno puede reconocer los prejuicios auténticos en el hecho de que apelan con total naturalidad a un «se dice», «se opina», sin que por supuesto dicha apelación deba constar explícitamente. Los prejuicios no son idiosincrasias personales, las cuales, si bien nunca pueden probarse, siempre remiten a una experiencia personal en la que tienen la evidencia de percepciones sensibles. Los prejuicios no tienen una evidencia tal, tampoco para aquel que está sometido a ellos, ya que no son fruto de la experiencia. Por eso, porque no dependen de un vínculo personal, cuentan fácilmente con el asentimiento de

los demás, sin que haya que tomarse el esfuerzo de persuadirles. Ahí es donde se diferencia el prejuicio del juicio, con el que por otra parte tiene en común que a través de él la gente se reconoce y se siente afín, de manera que quien esté preso en los prejuicios siempre puede estar seguro de tener algún efecto sobre los demás, mientras que lo idiosincrásico apenas puede imponerse en el espacio público-político y sólo tiene validez en lo privado e íntimo. Consiguientemente el prejuicio representa un gran papel en lo puramente social: no hay propiamente ninguna forma de sociedad que no se base más o menos en los prejuicios, mediante los cuales admite a unos determinados tipos humanos y excluye a otros. Cuanto más libre está un hombre de prejuicios menos apropiado es para lo puramente social. Pero si en sociedad no pretendemos juzgar en absoluto, esta renuncia, esta sustitución del juicio por el prejuicio, resulta peligrosa cuando afecta al ámbito político, donde no podemos movernos sin juicios porque, como veremos más adelante, el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar [*Urteilskraft*].

Uno de los motivos de la eficacia y peligrosidad de los prejuicios es que siempre ocultan un pedazo del pasado. Bien mirado, un prejuicio auténtico se reconoce además en que encierra un juicio que en su día tuvo un fundamento legítimo en la experiencia; sólo se convirtió en prejuicio al ser arrastrado sin el menor reparo ni revisión a través de los tiempos. En este sentido se diferencia de la charlatanería, la cual no sobrevive al día o la hora en que se da y en la cual las opiniones y juicios más heterogéneos se confunden caleidoscópicamente. El peligro del prejuicio reside precisamente en que siempre está bien anclado en el pasado y por eso se avanza al juicio y lo impide, imposibilitando con ello tener una verdadera experiencia del presente. Si queremos disolver los prejuicios primero debemos redescubrir los juicios pretéritos que contienen, es decir, mostrar su contenido de verdad. Si esto se pasa por alto, ni batallones enteros de ilustrados oradores ni bibliotecas completas de folletos pueden conseguir nada, como muestran claramente los casi infinitos —e infinitamente infructuosos— esfuerzos

dedicados a problemas tales como el de los negros en los Estados Unidos o el de los judíos, cuestiones sobrecargadas de prejuicios antiquísimos.

Puesto que el prejuicio, al recurrir a lo pasado, se avanza al juicio, ve limitada su legitimidad temporal a épocas históricas —cuantitativamente la gran mayoría— en que lo nuevo es relativamente raro en las estructuras políticas y sociales y lo viejo predomina. La palabra «juzgar» tiene en nuestra lengua dos significados totalmente diferenciados que siempre se mezclan cuando hablamos. Por una parte alude al subsumir clasificatorio de lo singular y particular bajo algo general y universal, al medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos. En tales juicios hay un prejuicio; se juzga sólo lo individual pero no el criterio ni su adecuación a lo que mide. También sobre dicho criterio se juzgó una vez y, aunque ahora este juicio se omite, se ha convertido en un medio para poder seguir juzgando. Pero por otra parte juzgar puede aludir a algo completamente distinto: cuando nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio. Este juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y subsumir. Este juzgar sin criterios nos es bien conocido por lo que respecta al juicio estético o de gusto [*Geschmacksurteil*], sobre el que, como dijo Kant, precisamente no se puede «disputar» pero sí discutir y llegar a un acuerdo; y también lo vemos en la vida cotidiana cuando, ante una situación todavía no conocida, opinamos si esto o aquello la hubiera juzgado correcta o incorrectamente.

En toda crisis histórica los prejuicios se tambalean, ya no se confía en ellos y justamente porque ya no pueden contar con el reconocimiento en esos «se dice» o «se piensa» no vinculantes, en ese terreno delimitado en que se justificaban y usaban, se solidifican y se convierten en algo que en origen no eran, a saber, en aquellas pseudoteorías que, como cosmovisiones [*Weltanschauungen*] homogéneas o ideologías iluminadoras,

pretenden abarcar toda la realidad histórica y política. Si la función del prejuicio es preservar a quien juzga de exponerse abiertamente a lo real y de tener que afrontarlo pensando, las cosmovisiones e ideologías cumplen tan bien esta misión que protegen de toda experiencia, ya que en ellas todo lo real está al parecer previsto de algún modo. Justamente esta universalidad que las distingue tan claramente de los prejuicios, los cuales siempre son sólo de naturaleza parcial, muestra claramente que ya no se confía no sólo en los prejuicios sino tampoco en los criterios del juicio ni en lo que han prejuzgado, muestran que todo ello es literalmente inadecuado. Este rechazo de los criterios en el mundo moderno —la imposibilidad de juzgar lo que ha sucedido y sucede cada día según unos criterios firmes y reconocidos por todos, de subsumirlo como caso de un universal bien conocido, unida estrechamente a la dificultad de ofrecer principios de acción para lo que deba suceder— se describe con frecuencia como un nihilismo inherente a la época, como una desvaloración de todos los valores, una especie de ocaso de los dioses y catástrofe del orden moral del mundo. Todas estas interpretaciones presuponen tácitamente que a los hombres sólo se les puede exigir juzgar cuando poseen criterios, que la capacidad de juicio no es más que la aptitud para clasificar correcta y adecuadamente lo particular según lo general que por común acuerdo le corresponde.

Si bien es verdad que se admite que la capacidad de juicio consiste y debe consistir en juzgar directamente y sin criterios, los ámbitos en que esto ocurre, en decisiones de toda clase, sean de naturaleza personal o pública, y en el llamado juicio de gusto, no se toman en serio porque, de hecho, lo así juzgado no tiene nunca carácter concluyente, nunca obliga a los demás en el sentido en que una conclusión lógicamente irrefutable obliga al asentimiento, sino que sólo puede persuadirles. Que al juzgar en general le sea propio algo irrefutable es ello mismo un prejuicio; los criterios, mientras tienen validez, no son nunca demostrables irrefutablemente; a ellos sólo les es apropiada la limitada evidencia del juicio, sobre la que todos están de acuerdo y sobre la que no se debe ni disputar ni discutir.

Demostrables irrefutablemente son sólo el clasificar, el medir y el aplicar criterios, la regulación de lo individual y concreto, todo lo cual presupone la validez del criterio para la naturaleza del asunto. Este clasificar y regular, en el que ya no se decide otra cosa que si, de un modo comprobable, se ha operado errónea o acertadamente, tienen mucho más que ver con un concluir deductivo que con un pensamiento juzgante. La pérdida de los criterios, que de hecho determina al mundo moderno en su facticidad y que no es reversible mediante ningún retorno a los buenos Antiguos, o el establecimiento arbitrario de nuevos valores y criterios, sólo es una catástrofe para el mundo moral si se acepta que los hombres no están en condiciones de juzgar las cosas en sí mismas, que su capacidad de juicio no basta para juzgar originariamente, que sólo puede exigírseles aplicar correctamente reglas conocidas y servirse adecuadamente de criterios ya existentes.

Si esto fuera así, si fuera esencial al pensamiento humano que los hombres únicamente pudieran juzgar cuando tuvieran a mano criterios fijos y dispuestos, entonces sería cierto lo que hoy se supone en general, que en la crisis del mundo moderno más que éste es el hombre mismo quien está fuera de quicio.* En la enseñanza académica se ha difundido ampliamente este supuesto, lo cual se percibe claramente en el hecho de que las disciplinas históricas, que tienen que ver con la historia del mundo y lo que aconteció en él, se han diluido en las ciencias sociales y la psicología. Esto no significa sino que se abandona el estudio del mundo histórico en sus pretendidas etapas cronológicas en favor del estudio de modos de conducta primero sociales y después humanos, los cuales, a su vez, sólo pueden ser objeto de una investigación sistemática si se excluye al hombre que actúa, que es el artífice de los acontecimientos constatables en el mundo, y se le rebaja a la condición de ser que meramente tiene una conducta, ser al que se puede some-

* Arendt usa aquí la frase de *Hamlet* (Act. I, esc. V): «The time is ont of joint», según Valverde: «Los tiempos están desquiciados», Barcelona, Planeta, 1995. Según M. A. Conejero: «El mundo está fuera de juicio», Madrid, Cátedra, 1996. (*N. de la t.*)

ter a experimentos y al que incluso cabe esperar poner definitivamente bajo control. Más significativo quizá que esta académica disputa de facultades, en que como mucho se revelan ambiciones de poder totalmente antiacadémicas, es que tal desplazamiento del interés —del mundo al hombre— se manifieste en el resultado de una encuesta realizada recientemente y en la que a la pregunta por el tema de preocupación candente hoy día la respuesta casi unánime fue: el hombre. Se respondía esto no en el sentido de la amenaza concreta que representa la bomba atómica para el género humano (una inquietud semejante ya estaría de hecho muy justificada); a lo que evidentemente se aludía era a la esencia del hombre, la entendiera cada individuo como la entendiera. De todos modos —y estas muestras podrían multiplicarse a voluntad— no se duda ni un instante de que el hombre o se ha salido de quicio o se encuentra en peligro y que, en cualquier caso, es lo que hay que cambiar.

Sea cual sea la postura que uno adopte frente a la cuestión de si es el hombre o el mundo lo que está en juego en la crisis actual, una cosa es segura: la respuesta que sitúa al hombre en el punto central de la preocupación presente y cree deber cambiarlo para poner remedio es profundamente apolítica; pues el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre (por un mundo acondicionado de alguna manera, sin el cual aquellos que se preocupan y son políticos no consideran que la vida merezca ser vivida). Pero de la misma manera que no se cambia un mundo cambiando a los hombres —prescindiendo de la práctica imposibilidad de tal empresa— tampoco se cambia una organización o una asociación empezando a influir sobre sus miembros. Si se quiere cambiar una institución, una organización o cualquier corporación pública mundana, sólo es posible hacerlo renovando su constitución, sus leyes, sus estatutos y esperar que todo lo demás se dé por sí mismo. Que esto sea así tiene relación con el hecho de que siempre que se juntan hombres —sea privada, social o público-políticamente— surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa. Cada uno de estos espacios tiene

su propia estructura, que varía con el cambio de los tiempos y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las convenciones y en lo público en las leyes, las constituciones, los estatutos y similares. Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este «espacio entre» [*Zwischen-Raum*] donde tienen lugar todos los asuntos humanos.

El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo que un mundo sin hombres, a diferencia de un universo sin hombres o una naturaleza sin hombres, sería en sí mismo una contradicción. Pero esto no significa que el mundo y las catástrofes que tienen lugar en él sean diluibles en puros sucesos humanos, ni mucho menos que se deban a algo que sucede a «*el* hombre» o a la esencia de los hombres. Pues el mundo y las cosas del mundo, en cuyo centro suceden los asuntos humanos, no son la expresión o, como quien dice, la reproducción impuesta al exterior de la esencia humana sino, al contrario, el resultado de que los hombres son capaces de producir [*herstellen*] algo que no son ellos mismos, a saber, cosas, e incluso los ámbitos denominados anímicos o espirituales son para ellos realidades duraderas, en las que poder moverse, sólo en la medida en que dichos ámbitos están cosificados, en que se presentan como un mundo de cosas. Este mundo de cosas en que los hombres actúan les condiciona y por este motivo toda catástrofe que sufre repercute sobre ellos y les afecta. Podría pensarse en alguna catástrofe tan monstruosa que aniquilara, además del mundo, incluso las capacidades del hombre para configurarlo, para producir cosas, de manera que se quedara sin mundo, como un animal. Hasta podríamos imaginarnos que tales catástrofes tuvieron lugar en el pasado, en tiempos prehistóricos y que ciertas tribus, llamadas primitivas, desprovistas de mundo, son sus residuos. También podríamos imaginarnos que una guerra atómica, suponiendo que dejara vida humana tras de sí, podría provocar una catástrofe semejante al destruir el mundo en su totalidad. Pero siempre será el mundo, o mejor el curso del mundo —del que los hombres ya no son dueños, del que están tan alienados

que el automatismo inherente a todo proceso puede imponerse sin trabas— el que causará la destrucción de los hombres y no ellos mismos. Sin embargo, en la preocupación por el hombre citada más arriba no se trata de tales posibilidades. Más bien lo grave y angustiante de ella es que se desentiende por completo de estos peligros «exteriores» [*«äußere»*], sumamente reales, y los elude desde una interioridad donde como máximo se puede reflexionar pero no actuar ni cambiar nada.

Naturalmente podría objetarse con facilidad que el mundo del que aquí se habla es el mundo humano, o sea el resultado del producir y actuar humanos entendidos comúnmente. Dichas capacidades pertenecen sin ninguna duda a la esencia del hombre; si fracasan, ¿no debería cambiarse la esencia del hombre antes de pensar en cambiar el mundo? Esta objeción es en el fondo muy antigua y puede apelar a los mejores testimonios, por ejemplo a Platón, quien ya reprochó a Pericles que tras la muerte de éste los atenienses no fueran mejores que antes.

¿Tiene la política todavía algún sentido?

A la pregunta por el sentido de la política hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma que se diría que otras respuestas están totalmente de más. La respuesta es: el sentido de la política es la libertad. Su simplicidad y contundencia no reside en el hecho de que es tan antigua como la pregunta —que naturalmente ya surge de una sospecha y está inspirada por la desconfianza— sino en la existencia de lo político. Pero hoy día esta respuesta no es ni obvia ni inmediatamente convincente, cosa que se aprecia con claridad en el hecho de que nuestra pregunta actual ya no cuestiona el sentido de la política tal y como antes se hacía: a partir de experiencias que eran de naturaleza no-política [*nicht-politisch*] o incluso antipolítica [*anti-politisch*]. Nuestra pregunta actual surge de experiencias políticas muy reales: de la desgracia que la política ya ha ocasionado en nuestro siglo y de la mucho mayor que

todavía amenaza con ocasionar. De aquí que nuestra pregunta suene mucho más radical, mucho más agresiva y mucho más desesperada: ¿tiene, pues, la política todavía algún sentido?

En la pregunta planteada de este modo —y así es ya como se plantea a cualquiera— resuenan dos ecos: primero, la experiencia de los totalitarismos, en los que presuntamente la vida entera de los hombres está politizada —con la consecuencia de que no hay libertad ninguna. A partir de dicha experiencia, y esto significa a partir de condiciones específicamente modernas, nace la cuestión de si la política y la libertad son conciliables en absoluto, de si la libertad no comienza sólo allí donde acaba la política, de manera que simplemente ya no hay libertad donde lo político no tiene final ni límites. Quizá las cosas han cambiado tanto desde los Antiguos, para los que la política y la libertad eran idénticas, que ahora, en las condiciones modernas, una y otra han debido separarse por completo.

En segundo lugar, la pregunta se plantea inevitablemente a la vista del inmenso desarrollo de las modernas posibilidades de aniquilación, las cuales, al ser monopolio de los Estados nunca se hubieran desplegado sin ellos, por lo que sólo pueden aplicarse en el ámbito político. Aquí ya no se trata únicamente de la libertad sino de la vida, de la existencia de la humanidad y tal vez de toda la vida orgánica sobre la Tierra. La pregunta que aquí surge convierte todo lo político en cuestionable; hace dudar de si bajo las condiciones modernas la política y la conservación de la vida son compatibles, y secretamente expresa la esperanza de que los hombres serán razonables y abolirán de alguna manera la política antes de que ésta los elimine a todos. Ciertamente puede objetarse que la esperanza de que los Estados mueran o de que al menos la política desaparezca por una vía u otra es utópica, y es de suponer que la mayoría estaría de acuerdo con tal objeción. Pero esto no modifica en nada ni la esperanza ni la pregunta. Si la política trae la desgracia y no puede abolirse, sólo quedan la desesperación o la esperanza de que el diablo no será tan malo como lo pintan —una esperanza bastante tonta en nuestro siglo, en que desde la Primera Guerra Mundial hemos tenido que ver cómo cada diablo que la

política nos presentaba era mucho peor de lo que a nadie se le hubiera ocurrido pintarlo.

Estas dos experiencias, que provocan la pregunta por el sentido de la política, son las experiencias políticas fundamentales de nuestra época. Si uno las pasa por alto es como si no hubiera vivido en este mundo, que es el nuestro. No obstante, hay entre ellas todavía una diferencia. Por lo que respecta a la experiencia de la politización total en los Estados totalitarios y a la cuestionabilidad de lo político que surgía de ella, es un hecho que desde la Antigüedad ya nadie creía que el sentido de la política fuera la libertad; así como también es un hecho que en la Edad Moderna, tanto teórica como prácticamente, lo político únicamente vale como medio para proteger la subsistencia de la sociedad y la productividad del libre desarrollo social. Así pues, ante el cuestionamiento de lo político tal como se da en la experiencia totalitaria sería posible, en teoría, un retroceso a un punto de vista históricamente anterior —como si las formas totalitarias de dominación no hubieran hecho más que demostrar aquello que el pensamiento liberal del siglo XIX ya había mostrado—. En cambio, lo desconcertante que la posibilidad de una aniquilación física absoluta tiene para lo político es que precisamente no permite ese retroceso. Pues lo político amenaza precisamente aquello que, según la Edad Moderna, justifica su existencia, a saber, la pura posibilidad de vivir de la humanidad en su conjunto. Si es verdad que la política es algo necesario para la subsistencia de la humanidad, entonces ha empezado de hecho a autoliquidarse, ya que su sentido se ha vuelto bruscamente falto de sentido.

Esta falta de sentido no es ninguna aporía ficticia; es un estado de cosas absolutamente real del que podemos darnos cuenta cada día si nos tomamos la molestia no solamente de leer los periódicos sino también de preguntarnos, en nuestro disgusto por el desarrollo de todos los problemas políticos importantes, cómo podríamos hacerlo mejor dadas las circunstancias. La falta de sentido en que ha caído la política en general se aprecia en que todos los problemas políticos particulares se precipitan a un callejón sin salida. Como sea que consideremos la situación e intentemos calcular los factores particulares que la doble amenaza de los Estados totalitarios y las armas atómicas —y, sobre todo, la coincidencia de ambos— nos plantea, no podemos ni siquiera imaginarnos una solución satisfactoria, aun cuando presupusiéramos la mejor voluntad de todas las partes (lo que como es sabido no podemos hacer en política porque la buena voluntad de hoy no garantiza la buena voluntad de mañana). Si partimos de la lógica inherente a estos factores y suponemos que nada que no nos sea hoy ya conocido determina ni determinará el curso del mundo, entonces sólo podremos decir que un cambio decisivo para nuestra salvación sólo sucederá por una especie de milagro.

Ahora bien, para considerar con toda seriedad qué significaría este milagro y eliminar la sospecha de que esperar milagros o contar con ellos es una mera frivolidad o una ligereza necia debemos olvidar en primer lugar el rol que el milagro ha representado desde siempre en la fe y en la superstición, es decir, en la religión y en la pseudorreligión. Para liberarnos del prejuicio de que el milagro es un fenómeno genuina y exclusivamente religioso, en el que algo ultraterrenal y sobrehumano irrumpe en la marcha de los asuntos humanos o de los cursos naturales, quizá convenga tener presente que el marco completo de nuestra existencia real, la existencia de la Tierra, de la vida orgánica sobre ella, del género humano, se basa en una especie de milagro. Pues desde el punto de vista de los procesos universales y de la probabilidad que los rige, la cual puede reflejarse estadísticamente, ya el solo nacimiento de la Tierra es una «improbabilidad infinita». Lo mismo ocurre con el nacimiento de la vida orgánica a partir del desarrollo de la naturaleza inorgánica o con el nacimiento de la especie humana a partir de la evolución de la vida orgánica. En estos ejemplos se ve claramente que siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente, es decir, algo así como un milagro en el nexo de las secuencias calculables. Con otras palabras, cada nuevo comienzo [*Anfang*] es por naturaleza un milagro —contemplado y experimentado desde el punto de vista de los procesos que

necesariamente interrumpe. En este sentido, a la transcendencia religiosa de la fe en los milagros corresponde la transcendencia comprobable en la realidad de todo comienzo con relación a la conexión interna de los procesos en que irrumpe.

Naturalmente éste es sólo un ejemplo para aclarar que lo que llamamos efectivamente real ya es un plexo de realidad mundanal, orgánica y humana, que precisamente como tal realidad nace con la marca de las «improbabilidades infinitas». Pero si tomamos este ejemplo como una metáfora de lo que pasa realmente en el terreno de los asuntos humanos, entonces empieza a fallar. Pues por lo que respecta a éstos, de lo que se trata, como decimos, es de procesos de naturaleza histórica, esto es, de procesos que no transcurren en forma de desarrollos naturales, sino en la de cadenas de acontecimientos en cuyos engarces este milagro de «improbabilidades infinitas» acontece con tanta frecuencia que nos parece extraño hablar de milagros (debido a que consideramos que el proceso de la historia resulta de las iniciativas humanas y está continuamente atravesado por nuevas iniciativas). En cambio, si este proceso se contempla en su puro carácter procesal —y naturalmente esto es lo que ocurre en todas las filosofías de la historia para las que el proceso histórico no es el resultado de la acción conjunta de los hombres, sino del desarrollo y confluencia de fuerzas extra, sobre o infrahumanas, esto es, en las que el hombre que actúa es excluido de la historia— cualquier nuevo inicio en él, sea para bien o para mal, es tan improbable que todos los grandes acontecimientos se toman como milagros. Visto objetivamente y desde fuera, las posibilidades de que mañana el día transcurra exactamente como hoy son aplastantes —seguramente esto no es del todo así, pero para las dimensiones humanas son tan aplastantes como las posibilidades de que a partir de los acontecimientos cósmicos, los procesos inorgánicos y la evolución de los géneros animales surgieran la Tierra, la vida o la humanidad no animal.

La diferencia decisiva entre las «improbabilidades infinitas» en que consiste la vida humana terrena y los acontecimientos-milagro [*Ereignis-Wunder*] en el ámbito de los asuntos humanos mismos es naturalmente que en éste hay un taumaturgo y que es el propio hombre quien, de un modo maravilloso y misterioso, está dotado para hacer milagros. Este don es lo que en el habla habitual llamamos la acción [*das Handeln*]. A la acción le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar [*Anfangen-Können*] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre, en cuanto que por nacimiento viene al mundo —que ya estaba antes y continuará después—, es él mismo un nuevo comienzo.

Esta idea de que la libertad es idéntica a comienzo o, hablando otra vez kantianamente, a espontaneidad nos resulta muy extraña porque es un rasgo característico de nuestra tradición de pensamiento conceptual y sus categorías identificar libertad con libre albedrío y entender por libre albedrío la libertad de elección entre dos alternativas ya dadas —dicho toscamente: entre el bien y el mal— y no simplemente la libertad de querer que esto o aquello sea así o asá. Esta tradición tiene naturalmente sus buenos motivos, en los que aquí no podemos entrar, y fue extraordinariamente fortalecida por la convicción, extendida ya desde la Antigüedad, de que la libertad no sólo no reside en la acción y en lo político, sino que, al contrario, únicamente es posible si el hombre renuncia a actuar, se retrae sobre sí mismo retirándose del mundo y evita lo político. Frente a esta tradición conceptual y categorial se levanta no sólo la experiencia, sea de tipo privado o público, de todo hombre; frente a ella también se alza sobre todo el testimonio nunca completamente olvidado de las lenguas antiguas, en que el griego *archein* significa comenzar y dominar, es decir, ser libre, y el latino *agere* poner algo en marcha, es decir, desencadenar un proceso.

Por lo tanto, si esperar milagros es un rasgo del callejón sin salida al que ha ido a parar nuestro mundo, de ninguna manera esta esperanza nos saca del ámbito político originario. Si el

sentido de la política es la libertad, es en este espacio —y no en ningún otro— donde tenemos el derecho a esperar milagros. No porque creamos en ellos sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no. La pregunta de si la política tiene todavía algún sentido, aun cuando acabe en la fe en los milagros —y ¿dónde debería acabar, si no?—, nos conduce inevitablemente de nuevo a la pregunta por el sentido de la política.

El sentido de la política

La pregunta por el sentido de la política y la desconfianza frente a ella son muy antiguas, tanto como la tradición de la filosofía política. Se remontan a Platón y quizá incluso a Parménides, y se originan en experiencias sumamente reales vividas por los filósofos en la polis, esto es, en la forma de organización de la convivencia humana que ha determinado tan ejemplar y modélicamente lo que todavía hoy entendemos por política, que incluso de ahí proceden nuestras palabras para designarlo en todas las lenguas europeas.

Tan antiguas como la pregunta por el sentido de la política son las respuestas que justifican la política, y casi todas las determinaciones o definiciones de lo político que hallamos en nuestra tradición son, por su auténtico contenido, justificaciones. Hablando en general, todas estas justificaciones y definiciones vienen a designar la política como un medio para un fin más elevado, fin último, por cierto, cuya determinación ha sido muy diversa a través de los siglos. Aun así, toda esta diversidad se puede resumir en unos pocos términos fundamentales y este hecho habla por sí solo de la elemental sencillez de las cosas que aquí tratamos.

La política, se dice, es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible. La misión y el fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio. Es ella quien hace posible al individuo perseguir en paz y tranquilidad sus fines no importunándole (es completamente indiferente en qué esfera de la vida se sitúen dichos fines: puede tratarse, en el sentido antiguo, de posibilitar que unos pocos se ocupen de la filosofía o, en el sentido moderno, de asegurar a muchos el sustento y un mínimo de felicidad). Dado que, como Madison observó una vez, en esta convivencia se trata de hombres y no de ángeles, el cuidado de la existencia sólo puede tener lugar mediante un estado que posea el monopolio de la violencia y evite la guerra de todos contra todos.

A estas respuestas les es común tener por obvio que allí donde los hombres conviven, en un sentido histórico-civilizatorio, hay y ha habido siempre política. Para abonar tal obviedad se acostumbra a apelar a la definición aristotélica del hombre como un ser vivo político, y esta apelación no es irrelevante porque la polis ha determinado decisivamente tanto la concepción europea de lo que es verdaderamente la política y su sentido como la forma lingüística de referirse a ello. Por eso tampoco es irrelevante que la apelación a Aristóteles se base en un malentendido igualmente muy antiguo aunque ya postclásico. Aristóteles, para el que la palabra *politikon* era un adjetivo para la organización de la polis y no una caracterización arbitraria de la convivencia humana, no se refería de ninguna manera a que todos los hombres fueran políticos o a que en cualquier parte donde viviesen hombres hubiera política, o sea, polis. De su definición quedaban excluidos no sólo los esclavos sino también los bárbaros de reinos asiáticos regidos despóticamente, bárbaros de cuya humanidad no dudaba en absoluto. A lo que se refería era simplemente a que es una particularidad del hombre que pueda vivir en una polis y que la organización de ésta representa la suprema forma humana de convivencia y es, por lo tanto, humana en un sentido específico, igualmente alejado de lo divino, que puede mantenerse por sí solo en plena libertad y autonomía, y de lo animal, en que la convivencia —si se da— es una forma de vida marcada por la necesidad. La

política, por lo tanto, en el sentido de Aristóteles —y Aristóteles como en muchos otros puntos de sus escritos políticos no reproduce aquí tanto su propio parecer como la opinión compartida, si bien mayoritariamente no articulada, por todos los griegos de la época—, no es en absoluto una obviedad ni se encuentra dondequiera que los hombres convivan. Según los griegos, sólo hubo política en Grecia, e incluso allí por un espacio de tiempo relativamente corto.

Lo que distinguía la convivencia humana en la polis de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían muy bien era la libertad. Pero esto no significa que lo político o la política se entendiera como un medio para posibilitar la libertad humana, una vida libre. Ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo. Pero sólo en cierto sentido; pues para poder vivir en una polis, el hombre ya debía ser libre en otro aspecto: como esclavo, no podía estar sometido a la coacción de ningún otro ni, como laborante, a la necesidad de ganarse el pan diario. Para ser libre, el hombre debía ser liberado o liberarse él mismo, y este estar libre de las obligaciones necesarias para vivir era el sentido propio del griego *scholē* o del romano *otium*, el ocio, como decimos hoy. Esta liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía conseguirse a través de determinados medios. El decisivo era el esclavismo, la violencia con que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria. A diferencia de toda forma de explotación capitalista, que persigue primeramente fines económicos y sirve al enriquecimiento, los Antiguos explotaban a los esclavos para liberar completamente a los señores de la labor [*Arbeit*], de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político. Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político. Si se quiere entender lo político en el sentido de la categoría medios-fines, entonces ello era, tanto en el sentido griego como en el de Aristóteles, ante todo un fin y no un medio. Y el fin no era la libertad tal como se hacía realidad en la polis, sino la liberación prepolítica para la libertad en la polis. En ésta, el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres se relacionaran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios —en la guerra— y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí.

Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en el que cada cual se mueva entre iguales. Sin los demás, que son mis iguales, no hay libertad. Por eso quien domina sobre los demás y es, pues, por principio distinto de ellos, puede que sea más feliz y digno de envidia que aquellos a los que domina, pero no más libre. También él se mueve en un espacio en que no hay libertad en absoluto. Para nosotros esto es difícil de comprender porque con el de igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad, malentendiendo así, en nuestro sentido de igualdad ante la ley, la expresión griega para una constitución libre, la *isonomia*. Pero *isonomia* no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos, sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros. *Isonomia* es por lo tanto libertad de palabra y, como tal, es lo mismo que *isēgoria*; más tarde Polibio las llamará a ambas simplemente *isologia*.[1] Hablar en la forma de ordenar, y escuchar en la forma de obedecer no tenían el valor de los verdaderos hablar y escuchar; no eran libertad de palabra porque estaban vinculados a un proceso determinado no por el hablar sino por el hacer [*tun*] o el laborar. Las palabras en este sentido eran sólo el sustituto de un hacer que presuponía la coacción y el ser coaccionado. Cuando los griegos decían que los esclavos y los bárbaros eran *aneu logou*, que no poseían la palabra, se referían a que se hallaban en una situación en que el

1. *Isëgoria* e *isologia* se refieren explícitamente a la libertad de expresión. (*N. del e.*)

habla libre era imposible. En la misma situación se halla el déspota, que sólo sabe ordenar; para poder hablar necesita de otros de igual condición. Por consiguiente, para la libertad no es necesaria una democracia igualitaria en el sentido moderno sino una esfera restringida, delimitada oligárquica o aristocráticamente, en la que al menos unos pocos o los mejores se relacionen los unos con los otros como iguales entre iguales. Naturalmente, esta igualdad no tiene nada que ver con la justicia.

Lo decisivo de esta libertad política es su vínculo a un espacio. Quien abandona su polis o es desterrado pierde no sólo su hogar o su patria sino también el único espacio en que podía ser libre; pierde la compañía de los que eran sus iguales. Pero para su vida y el cuidado de su existencia este espacio de la libertad era tan poco necesario o indispensable que constituía más bien un impedimento. Los griegos sabían por propia experiencia que un tirano razonable (lo que nosotros llamamos un déspota ilustrado) era una gran ventaja para la prosperidad de la ciudad y el florecimiento de las artes tanto materiales como intelectuales. Sólo que así se acababa con la libertad. Se expulsaba a los ciudadanos a sus hogares y el espacio en que se daba el trato libre entre iguales, el *agora*, quedaba desierto. La libertad ya no tenía espacio y esto significaba que ya no había libertad política.

Aquí todavía no podemos referirnos a lo que verdaderamente ha significado esta pérdida de lo político, que en el sentido de la Edad Antigua coincide con la pérdida de la libertad. Aquí se trata sólo de que una breve retrospectiva sobre aquello que en origen se vinculaba al concepto de lo político nos proteja del prejuicio moderno de que la política es una necesidad ineludible y de que la ha habido siempre y por doquier. Precisamente necesario —sea en el sentido de una exigencia ineludible de la naturaleza humana como el hambre o el amor, sea en el sentido de una organización indispensable de la convivencia humana— lo político no lo es, puesto que sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física. Tan poco ha existido siempre y por doquier lo político como tal que, desde un punto de vista histórico, solamente

unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad. Sin embargo estos pocos grandes casos afortunados de la historia son decisivos; únicamente en ellos se pone de manifiesto el sentido de la política, tanto en lo que ésta tiene de salvación como de desgracia. Por este motivo son modélicos, no porque puedan copiarse sino porque ciertas ideas y conceptos que durante un breve período fueron plena realidad son determinantes también para las épocas a las que una plena experiencia de lo político les es negada.

La más importante de estas ideas, que también para nosotros pertenece todavía irrecusablemente al concepto de política en general, y que por eso ha sobrevivido a todos los virajes de la historia y a todas las transformaciones teóricas, es sin duda la idea de la libertad. Que política y libertad van unidas, y que la tiranía es la peor de todas las formas de Estado, la más propiamente antipolítica, recorre como un hilo rojo el pensamiento y la acción de la humanidad europea hasta la época más reciente. Sólo los Estados totalitarios y sus correspondientes ideologías —pero no el marxismo, que proclamaba el reino de la libertad y entendía la dictadura del proletariado en el sentido romano, como una institución pasajera de la revolución— han osado cortar este hilo, de manera que lo propiamente nuevo y espantoso de ellos no es la negación de la libertad o la afirmación de que la libertad no es buena ni necesaria para el hombre; es más bien la convicción de que la libertad del hombre debe ser sacrificada al desarrollo histórico cuyo proceso puede ser obstaculizado por el hombre, únicamente si éste actúa y se mueve en libertad. Esta concepción es común a todos los movimientos políticos específicamente ideológicos. Desde una perspectiva teórica lo decisivo es que la libertad no se localice ni en el hombre que actúa y se mueve libremente ni en el espacio que surge entre los hombres, sino que se transfiera a un proceso que se realiza a espaldas del hombre que actúa, y que opere ocultamente, más allá del espacio visible de los asuntos públicos. El modelo de este concepto de libertad es el de un río que fluye libremente, y para el que cualquier interposición representa una arbitrariedad que frena su fluir. La

identificación moderna de la antiquísima contraposición entre libertad y necesidad y la antítesis entre libertad y arbitrariedad, que ha aparecido en su lugar, tienen su secreta justificación en este modelo. En todos estos casos el concepto moderno de historia ha reemplazado al de política vigente desde siempre; los acontecimientos políticos y la acción política se disuelven en el devenir histórico y la historia se entiende en sentido literal como un río. La diferencia entre este ampliamente difundido pensamiento ideológico y los Estados totalitarios es que estos últimos han descubierto los medios políticos para sumergir al hombre en la corriente de la historia, de modo que quedara atrapado tan exclusivamente por la «libertad» de ésta que ya no pudiera frenar su «libre» fluir sino, al contrario, convertirse él mismo en un momento de su aceleración. Los medios por los que esto sucede son la coacción del terror, recibida del exterior, y la coacción, ejercida desde el interior, del pensamiento ideológico, esto es, de un pensamiento que en cierta medida también internamente sigue la corriente en el sentido del río de la historia. Sin duda, este desarrollo del totalitarismo es realmente el paso decisivo en el camino de la supresión de la libertad, lo que no niega que desde un punto de vista teórico el concepto de libertad haya desaparecido allí donde el concepto de la historia ha reemplazado en el pensamiento moderno al de la política.

Que la idea de que la política tiene inevitablemente algo que ver con la libertad, idea nacida por vez primera en la polis griega, se haya podido mantener a través de los siglos es tanto más notable y consolador si tenemos en cuenta que en el transcurso de tal espacio de tiempo apenas hay un concepto del pensamiento y de la experiencia occidentales que se haya transformado, y también enriquecido, más. Ser libre significaba originariamente poder ir adonde se quisiera, pero este significado tenía un contenido mayor que lo que hoy entendemos por libertad de movimiento. No sólo se refería a que no se estaba sometido a la coacción de ningún hombre sino también a que uno podía alejarse del hogar y de su «familia» (concepto romano que Mommsen tradujo sin más por servitud). Esta libertad

la tenía únicamente el señor de la casa y no consistía en que él dominara sobre los restantes miembros de ésta, sino en que gracias a este dominio podía dejar su hogar, su familia en el sentido antiguo. Es evidente que esta libertad conllevaba el elemento del riesgo, del atrevimiento; quedaba a la voluntad del hombre libre abandonar el hogar, que era no sólo el lugar en que los hombres estaban dominados por la necesidad y la coacción, sino también, y en estrecha conexión con ello, el lugar donde la vida era garantizada, donde todo estaba listo para rendir satisfacción a las necesidades vitales. Por lo tanto sólo era libre quien estaba dispuesto a arriesgar la vida; no lo era y tenía un alma esclava quien se aferraba a la vida con un amor demasiado grande (un vicio para el que la lengua griega tenía una palabra específica: *philopsychia*).[2]

Esta convicción de que sólo puede ser libre quien esté dispuesto a arriesgar su vida jamás ha desaparecido del todo de nuestra conciencia; y lo mismo hay que decir del vínculo de lo político con el peligro y el atrevimiento en general. La valentía es la primera de todas las virtudes políticas y todavía hoy forma parte de las pocas virtudes cardinales de la política, ya que únicamente podemos acceder al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que está unida nuestra vida. De todos modos, el espacio que penetraban los que se atrevían a cruzar el dintel de su casa dejó de ser ya en un tiempo muy temprano un ámbito de grandes empresas y aventuras, de las que alguien sólo podía esperar salir victorioso si se aliaba con otros iguales a él. Además, si bien en el mundo que se abre a los valientes, los aventureros y los emprendedores, surge ciertamente una especie de espacio público, éste no es todavía político en sentido propio. Evidentemente, este ámbito en que irrumpen los emprendedores surge porque están entre iguales y cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto, gestas con cuyas leyendas el poeta y el narrador de historias podrán después

2. Literalmente «amor a la vida», con la connotación de la pusilanimidad. (*N. del e.*)

asegurarles la gloria para la posteridad. Contrariamente a lo que sucede en la privacidad y en la familia, en el recogimiento de las propias cuatro paredes, aquí todo aparece a aquella luz que únicamente puede generar la publicidad, es decir, la presencia de los demás. Pero esta luz, que es la condición previa de todo aparecer efectivo, es engañosa mientras es sólo pública y no política. El espacio público de la aventura y la gran empresa desaparece tan pronto todo ha acabado, el campamento se levanta y los «héroes» —que en Homero no son otros que los hombres libres— regresan a casa. Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se vincula a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones. Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces, es la polis, políticamente distinta de otros asentamientos (para los que los griegos también tenían una palabra: *astē*), en que sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los mortales libres e iguales pueden siempre encontrarse.

Para comprender nuestro concepto político de libertad tal como originalmente aparece en la polis griega es de gran importancia este estrecho vínculo de lo político con lo homérico. Y no sólo porque Homero fuera el educador de esta polis, sino también porque, según la comprensión que de sí mismos tenían los griegos, la organización y fundación de la polis estaban íntimamente ligadas a aquellas experiencias ya presentes en él. Así, el concepto central de la polis libre, no dominada por ningún tirano, y los conceptos de *isonomia* e *isēgoria* se remitían sin dificultad a los tiempos homéricos ya que, de hecho, la grandiosa experiencia de las potencialidades de una vida entre iguales ya se encontraba modélicamente en las epopeyas homéricas; y, lo que quizá es más importante, el nacimiento de la polis podía entenderse como una respuesta a estas experiencias, bien negativamente —en el sentido en que Pericles en su discurso funerario se refiere a Homero: la polis debía fundarse para asegurar a la grandeza de los hechos y palabras humanos una

permanencia más fiable que la memoria que el poeta conservaba y perpetuaba en el poema (Tucídides, II, 41)—, bien positivamente, en el sentido en que Platón decía (en la *Carta XI*, 359 b) que la polis había nacido de la confluencia de grandes acontecimientos ocurridos en la guerra o en otras gestas, es decir, de actividades políticas en sí mismas y de su peculiar grandeza. En ambos casos es como si el campamento militar homérico no se levantara, sino que se instalara de nuevo tras el regreso a la patria, se fundara la polis y se encontrara con ello un espacio donde aquél pudiera permanecer prolongadamente. Y por mucho que en esta permanencia prolongada haya podido transformarse, el contenido del espacio de la polis sigue ligado a lo homérico, que le da origen.

Es por lo tanto natural que ahora, en este espacio propiamente político, lo que se entendía por libertad se desviase; el sentido de la empresa y la aventura se debilitó más y más y aquello que en estas aventuras había sido en cierta manera el accesorio indispensable, la constante presencia de los otros, el trato con iguales en la publicidad del ágora, la *isēgoria*, como dice Heródoto, pasara a ser el auténtico contenido del ser-libre. Simultáneamente, la actividad más importante para el ser-libre se desplazó del actuar al hablar, del acto libre a la palabra libre.

Este desplazamiento es de gran importancia y se ha ido produciendo en la tradición de nuestro concepto de libertad, en la cual la convicción de que actuar y hablar están escindidos y les corresponden capacidades humanas completamente distintas es incluso más decisiva que en la historia de Grecia misma, pues uno de los elementos más notables y estimulantes del pensamiento griego era precisamente que desde el principio, esto es, desde Homero, no existía una escisión tal entre hablar y actuar, y que el autor de grandes gestas también debía ser orador de grandes palabras, no sólo porque las grandes palabras fueran las que debían explicar las grandes gestas, que, si no, caerían, mudas, en el olvido sino porque el habla misma se concebía de antemano como una especie de acción. Contra los golpes del destino, contra las malas pasadas de los dioses, el

hombre no podía defenderse, pero sí enfrentárseles y replicarles hablando, y, aunque esta réplica no vence al infortunio ni atrae a la fortuna, es un suceso como tal; si las palabras son de igual condición que los sucesos, si (como se dice al final de *Antígona*) «grandes palabras responden y reparan los grandes golpes de los elevados hombros», entonces lo que acontece es algo grande y digno de un recuerdo glorioso. En este sentido hablar es una especie de acción, y la propia ruina puede llegar a ser una hazaña si en pleno hundimiento se le enfrentan palabras. Ésta es la convicción fundamental en que se basa la tragedia griega y su drama, aquello de lo que trata.

Es precisamente esta concepción del hablar, que sirve de base al descubrimiento que la filosofía griega hizo del *logos* como poder en sí mismo, la que pasa a segundo término en la experiencia de la polis y desaparece completamente de la tradición del pensamiento político. La libertad de expresar las opiniones, el derecho a escuchar las opiniones de los demás y ser asimismo escuchado, que todavía constituye para nosotros un componente inalienable de la libertad política, desbancó muy pronto a una libertad que, sin ser contradictoria con ésta, es completamente de otra índole, a saber, la que es propia de la acción y del hablar en tanto que acción. Esta libertad consiste en lo que nosotros llamamos espontaneidad, que desde Kant se basa en que cualquiera es capaz de comenzar por sí mismo una nueva serie. Que la libertad de acción signifique lo mismo que establecer un comienzo y empezar algo, nada lo ilustra mejor en el ámbito político griego que el hecho de que la palabra *archein* se refiera tanto a comenzar como a dominar. Este doble significado pone de manifiesto que se denominaba dirigente [*Führer*] a quien comenzaba algo y buscaba los compañeros para poder realizarlo; y este realizar y llevar a fin lo empezado era el significado originario de la palabra «actuar» *prattein*. El mismo emparejamiento entre ser-libre y empezar lo hallamos en la convicción romana de que la grandeza de sus antepasados culminó en la fundación de Roma y de que la libertad de los romanos siempre debe remontarse —*ab urbe condita*— a esta fundación en que se sentó un comienzo. San

Agustín fundamentó ontológicamente esta libertad romana al afirmar que el hombre mismo es un comienzo, un inicio, ya que no existe desde siempre sino que viene al mundo al nacer. A pesar de la filosofía política de Kant —que, a partir de la experiencia de la Revolución Francesa, se ha convertido en una filosofía de la libertad porque se centra esencialmente en el concepto de espontaneidad— sólo nos hemos dado cuenta del extraordinario significado político de esta libertad —que reside en el podercomenzar— hoy, cuando los totalitarismos, lejos de contentarse con poner fin a la libertad de expresión, han querido también aniquilar fundamentalmente la espontaneidad del hombre en todos los terrenos. Cosa que por otra parte es inevitable si el proceso histórico-político se define de un modo determinista como algo en que todo es reconocible porque está decidido *a priori*, siguiendo sus propias leyes. Pues frente a la fijación y cognoscibilidad del futuro es un hecho que el mundo se renueva a diario mediante el nacimiento y que a través de la espontaneidad del recién llegado se ve arrastrado a algo imprevisiblemente nuevo. Únicamente cuando se le hurta su espontaneidad al neonato, su derecho a empezar algo nuevo, puede decidirse el curso del mundo de un modo determinista y predecirse. La libertad de expresión, que fue determinante para la organización de la polis, se diferencia de la libertad de sentar un nuevo comienzo, propia de la acción, en que aquélla necesita en mucho mayor medida de la presencia de otros. Ciertamente tampoco la acción puede jamás tener lugar en el aislamiento, ya que aquel que empieza algo sólo puede acabarlo cuando consigue que otros le ayuden. En este sentido, toda acción es una acción *in concert*, como Burke solía decir; «es imposible actuar sin amigos y camaradas de confianza» (Platón, *Carta VII*, 325 d), es decir, imposible en el sentido del griego *prattein*, a saber, realizar, completar. Pero incluso éste es sólo un estadio de la acción misma, si bien el políticamente más importante, o sea, el que determina en última instancia qué será de los asuntos humanos y cuál será su aspecto. A este estadio le precede el comienzo, el *archein*, y la iniciativa que decide quién será el dirigente o *archon*, el *primus inter pares*,

queda en manos del individuo y su valor de aventurarse en una nueva empresa. Finalmente, alguien completamente solo, si los dioses le ayudan, puede realizar grandes gestas, como Heracles, que únicamente necesitó a los hombres para que conservaran su recuerdo. Por mucho que sin ella toda libertad política perdería su mejor y más profundo sentido, la libertad de la espontaneidad es todavía prepolítica; únicamente depende de las formas de organización de la convivencia en la medida en que también ella, al fin y al cabo, sólo puede darse en un mundo. Pero puesto que emana de los individuos, puede salvarse bajo circunstancias muy desfavorables incluso del alcance de, por ejemplo, una tiranía; en la productividad del artista así como en general de todos los que producen cualquier cosa mundana aislados de los demás, se presenta también la espontaneidad y puede decirse que todo producir es imposible si no procede primeramente de la capacidad de actuar en la vida. Pero muchas actividades humanas pueden tener lugar lejos de la esfera política y esta lejanía es incluso, como veremos más adelante, una condición esencial para determinadas productividades humanas.

Algo bien distinto ocurre con la libertad de hablar los unos con los otros, que en definitiva sólo es posible en el trato con los demás. Su significado ha sido siempre múltiple y equívoco, y ya en la Edad Antigua encerraba aquella dudosa ambigüedad que tiene todavía para nosotros. Sin embargo, lo decisivo entonces como hoy no es de ninguna manera que cada cual pueda decir lo que quiera, o que cada hombre tenga el derecho inherente a expresarse tal como sea. Aquí de lo que se trata más bien es de darse cuenta de que nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente. Sólo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es «realmente» al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre* él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla. Vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo lo mismo, y a los griegos la vida privada les parecía «idiota» porque le faltaba esta diversidad del hablar sobre algo y, consiguientemente, la experiencia de cómo van verdaderamente las cosas en el mundo.[3]

Ahora bien, esta libertad de movimiento, sea la de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito sea la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos, no era ni es de ninguna manera el fin de la política (aquello que podría conseguirse por medios políticos); es más bien el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. En este sentido política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político. Por otro lado los medios con que se funda este espacio político y se protege su existencia no son siempre ni necesariamente medios políticos. Así, los griegos, por ejemplo, no consideran a estos medios que conforman y mantienen el espacio político actividades políticas legítimas ni admiten que sean ningún tipo de acción que pertenezca esencialmente a la polis. Pensaban que para la fundación de una polis es necesario en primer lugar un acto legislativo, pero el legislador en cuestión no era ningún miembro de la polis y lo que hacía no era de ningún modo «político». Además, pensaban que en el trato con otros Estados la polis ya no debía comportarse políticamente sino que podía utilizar la violencia (fuera porque su subsistencia estuviera amenazada por el poder de otras comunidades, fuera porque ella misma quisiese someter a otros). En otras palabras, lo que hoy llamamos política exterior no era para los griegos política en sentido propio. Más tarde volveremos sobre ello. Aquí lo importante para nosotros es que entendamos la libertad misma como algo político y no como el fin supremo de los medios políticos y que comprendamos que

3. En griego, *idion* significa «privado», «propio de uno», «peculiar». (*N. del e.*)

coacción y violencia eran ciertamente medios para proteger, fundar o ampliar el espacio político pero como tales no eran precisamente políticos ellos mismos. Se trata de fenómenos que pertenecen sólo marginalmente a lo político.

Este espacio de lo político, que como tal realizaba y garantizaba tanto la realidad hablada y testimoniada por muchos como la libertad de todos, sólo puede cuestionarse —en un sentido que yace más allá de la esfera política— en el caso de que, como los filósofos en la polis, se prefiera el trato con pocos al trato con muchos y se tenga la convicción de que el libre conversar sobre algo no engendra realidad sino engaño, no verdad sino mentira.

Parménides parece haber sido el primero en ser de esta opinión, ya que no sólo diferenció a los muchos malos de los pocos mejores —como hizo Heráclito y como correspondía en el fondo al espíritu agonal de la vida política griega, en que todos debían esforzarse constantemente por ser el mejor— sino que distinguió más bien un camino de la verdad, que únicamente se abría al individuo *qua* individuo, de los caminos del engaño, en que se mueven todos aquellos que, en el modo que sea, siempre van en compañía. Platón siguió a Parménides hasta un cierto grado, ya que lo políticamente significativo en dicho sucesor es que, al fundar la academia, no insistió en el individuo sino que hizo realidad una concepción fundamental de los pocos, que, otra vez, filosofaban hablando libremente entre ellos.

Platón, el padre de la filosofía política de Occidente, intentó de diversas maneras oponerse a la polis y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo sino de la filosofía, mediante la elaboración de una constitución dirigida a lo individual, constitución cuyas leyes correspondieran a las ideas, sólo accesibles a los filósofos, y finalmente incluso mediante la influencia que quiso ejercer sobre un gobernante del que esperaba haría realidad dicha legislación (un intento que casi le costó la vida y la libertad). A estos intentos pertenece también la fundación de la Academia, que, si bien se enfrentó a la polis al autodelimitarse frente al territorio propiamente político, también siguió precisamente el sentido de este espacio político específicamente greco-ateniense (es decir, en la medida en que el hablar los unos con los otros fue su contenido auténtico). Con ello surgió junto al territorio libre de lo político un espacio nuevo de la libertad máximamente real que ha llegado hasta nuestros días como la libertad de las universidades y la libertad académica de cátedra. Pero esta libertad, aunque formada a imagen y semejanza de otra cuya experiencia había sido originariamente política, aunque Platón todavía la entendiera seguramente como el posible núcleo o punto de partida de lo que en el futuro debía ser el estar juntos de muchos, trajo al mundo un nuevo concepto de libertad. A diferencia de una libertad puramente filosófica y sólo válida para el individuo —tan alejada de lo político que únicamente el cuerpo del filósofo habitaba aún la polis— esta libertad de los pocos es de naturaleza completamente política. El espacio libre de la academia debía ser un sustituto plenamente válido de la plaza del mercado, el ágora, el espacio libre central de la polis. Los pocos, si querían seguir siéndolo, debían exigir para su actividad, su hablar entre ellos, desligarse de las actividades de la polis y del ágora, de la misma manera que los ciudadanos de Atenas estaban desligados de todas las actividades dirigidas al mero ganarse el pan. Debían quedar liberados de la política en el sentido griego exactamente como los ciudadanos debían quedar liberados de las necesidades de la vida para dedicarse a la política. Y debían abandonar el espacio de lo propiamente político para poder entrar en el espacio de lo «académico» como los ciudadanos debían abandonar la esfera privada de su hogar para entregarse a la plaza del mercado. Del mismo modo que la liberación de la labor y de la preocupación por la vida eran presupuesto necesario para la libertad de lo político, la liberación de la política lo era para la libertad de lo académico.

Es en este contexto que se afirma por primera vez que la política es algo necesario, que lo político en su conjunto es sólo un medio para un fin más elevado, situado más allá de lo político mismo, que, consiguientemente, debe justificarse en el

sentido de tal fin. Sin embargo, llama la atención que el paralelismo que establecíamos, según el cual parecería que la libertad académica ocupara el lugar de la libertad política y que polis y academia se relacionaran entre sí como hogar y polis, ya no sea válido. Pues el hogar (y el cuidado de la vida que se da en su esfera) no se justifica jamás como un medio para un fin, como si, dicho aristotélicamente, la mera vida fuera un medio para la «buena vida», sólo posible en la polis. Esto no es así porque dentro del ámbito de la mera vida no puede aplicarse en absoluto la categoría medios-fines: el fin de la vida y de todas las tareas relacionadas con ella no es sino el mantenimiento de la vida, y el impulso por mantenerse laborando en vida no es externo a ésta sino que está incluido en el proceso vital que nos fuerza a laborar como nos obliga a comer. Si aun así se quiere entender esta relación entre hogar y polis desde la categoría medios-fines, la vida que se garantiza en el hogar no es el medio para el fin superior de la libertad política, sino que el control de las necesidades vitales y el dominio doméstico sobre la labor esclava son el medio de liberación para lo político.

De hecho, una tal liberación mediante el dominio, la liberación de unos pocos para la libertad del filosofar mediante el dominio sobre los muchos, la propuso Platón en la figura del filósofo-rey, pero esta propuesta no fue recogida por ningún filósofo después de él y políticamente quedó sin ningún efecto. Al contrario, la fundación de la Academia, precisamente porque no pretendía educar para la política como sí las escuelas de los sofistas y oradores, fue extraordinariamente significativa para lo que todavía hoy entendemos por libertad. El mismo Platón todavía podría haber creído que la Academia conquistaría y dominaría un día la polis. Para sus sucesores, para los filósofos de la posteridad, lo que quedó fue sólo que la academia garantizaba a los pocos un espacio institucional de libertad, y que esta libertad se entendió ya desde el principio como contrapuesta a la libertad de la plaza del mercado; al mundo de las opiniones engañosas y al hablar mentiroso debía oponerse un contramundo de la verdad y del hablar adecuado a ella; al arte de la retórica, la ciencia de la dialéctica. Lo que se impuso y ha

determinado hasta hoy nuestra idea de la libertad académica no fue la esperanza de Platón de decidir sobre la polis y la política desde la academia y la filosofía, sino el alejamiento de la polis, la *apolitia*, la indiferencia respecto a la política.

Lo decisivo en esta relación no es tanto el conflicto entre la polis y los filósofos, sobre el que volveremos después detalladamente, como el simple hecho de que esta indiferencia mutua, en que por un momento parecía haberse disuelto dicho conflicto, no pudo durar, ya que era imposible que el espacio de los pocos y su libertad, aunque también era un ámbito público, no privado, pudiera desempeñar las mismas funciones que el político, el cual incluía a todos los aptos para la libertad. Es evidente que siempre que los pocos se han separado de los muchos —sea en la forma de una indiferencia académica, sea en la forma de un dominio oligárquico— han dependido de los muchos en todas las cuestiones del con-vivir en las que realmente hay que actuar. Esta dependencia puede interpretarse en el sentido de una oligarquía platónica como si los muchos existieran para ejecutar las órdenes de los pocos, es decir, para asumir la verdadera acción; en este caso la dependencia de los pocos se superaría mediante el dominio, igual como la dependencia de los libres de las necesidades de la vida se superaba mediante el dominio sobre los esclavos: la libertad se basaría, pues, en la violencia. O bien la libertad de los pocos es de naturaleza puramente académica y entonces depende claramente de la benevolencia del cuerpo político que la garantice. En ambos casos, sin embargo, la política ya no tiene nada que ver con la libertad, no es propiamente política en el sentido griego; se encarga más bien de todo aquello que asegura a esta libertad la existencia, es decir, de la administración y el cuidado de la vida en la paz y de la defensa en la guerra. Con lo que el ámbito de libertad de los pocos no solamente tiene que afirmarse ante al ámbito de lo político, definido por los muchos; además depende, en su simple existencia, de éstos; la existencia simultánea de la polis es para la existencia de la academia —la platónica o la posterior universidad— una necesidad vital. Pero, entonces es evidente que lo político en su conjunto desciende

al nivel que en la [polis-] política corresponde al mantenimiento de la vida; se convierte en una necesidad que, por un lado, se opone a la libertad y, por otro, constituye su presupuesto. Al mismo tiempo aparecen ineludiblemente aquellos aspectos de lo político que en origen, según la autocomprensión de la polis, representaban fenómenos marginales. Para la polis, el cuidado de la vida y la defensa no eran el punto central de la vida política y eran políticas en un sentido auténtico sólo en cuanto las resoluciones sobre ellas no se decretaran desde arriba sino que se tomaran en un común hablar y persuadirse entre todos. Sin embargo, en la justificación de la política desde el punto de vista de la libertad de los pocos esto resultaba completamente irrelevante. Lo decisivo era únicamente que todas las cuestiones referentes a la existencia que los pocos no dominaban se entregaban al ámbito de lo político. Por lo tanto, se mantiene ciertamente una relación entre política y libertad, pero únicamente una relación, no una identidad. La libertad en tanto que fin último de la política estable los límites de ésta; pero el criterio de la acción dentro del ámbito político mismo no es la libertad sino la competencia y la eficacia en asegurar la vida.

Esta degradación de la política a partir de la filosofía, tal como la vemos desde Platón y Aristóteles, depende completamente de la diferenciación entre muchos y pocos, que ha tenido un efecto extraordinario, duradero hasta nuestros días, sobre todas las respuestas teóricas a la pregunta por el sentido de la política. Pero políticamente no ha tenido mayor efecto que la *apolitia* de las antiguas escuelas filosóficas y la libertad de cátedra de las universidades. Dicho en otras palabras, su efecto político siempre se ha extendido sólo a los pocos, para los que la auténtica experiencia filosófica ha sido determinante por su arrolladora absorbencia (una experiencia que, según su propio sentido, conduce fuera del ámbito político del vivir y hablar unos con otros).

La causa de que no quedara nada de esta repercusión teórica, de que más bien por lo que respecta a lo político y los políticos se haya hecho sentir hasta nuestros días la convicción de que lo político se justifica y debe justificarse por fines superiores y externos —aunque dichos fines mientras tanto se hayan desgastado considerablemente— reside en el rechazo y la tergiversación de lo político, aparentemente similares pero realmente mucho más radicales, operado por el cristianismo. A primera vista podría parecer que éste originariamente habría exigido para todos aquella misma libertad de la política, hasta cierto punto académica, que reivindicaban las antiguas escuelas filosóficas para sí. Y esta impresión se refuerza si pensamos que el rechazo de lo público se emparejó con la fundación de un espacio yuxtapuesto al político en que los creyentes se reunieron primero en comunidad y se convirtieron después en iglesia. Este paralelismo se ha confirmado plenamente con el surgimiento del Estado secular, en el cual la libertad académica y la religiosa están estrechamente vinculadas, ya que el cuerpo político garantiza pública y legalmente a ambas la libertad de la política. Si entendemos por política todo aquello necesario para la convivencia de los hombres y para posibilitarles —como individuos o como comunidad— una libertad situada más allá de lo político y lo necesario, estaremos justificados para medir el grado de libertad de un organismo político según la libertad religiosa y académica que tolere, esto es, según la extensión del espacio no político de libertad que contiene y sostiene.

Este efecto político, ahora ya inmediato, de la libertad política, de la cual tanto se ha aprovechado la libertad académica, remite a otras, y políticamente hablando más radicales, experiencias que las de los filósofos. Para los cristianos no se trata de establecer un espacio de los pocos junto al espacio de los muchos, ni tampoco de fundar un contraespacio para todos frente al espacio oficial, sino del hecho de que un espacio público en general, sea para pocos o para muchos, es, por su carácter público, intolerable. Cuando Tertuliano dice que «a nosotros, cristianos, nada nos es más extraño que los asuntos públicos» (*Apologeticus*, 38) el acento se pone precisamente sobre lo público. El temprano rechazo cristiano a la participación en los asuntos públicos se suele entender, y con razón, o bien desde la perspectiva romana de una deidad rival de los dioses de Roma, o bien desde la visión protocristiana de una

esperanza escatológica ajena a toda preocupación por el mundo. Pero de este modo se pasan por alto las verdaderas tendencias antipolíticas del mensaje cristiano y la experiencia de lo que es esencial para el estar juntos de los hombres en que se fundamenta. Es indudable que en la predicación de Jesús el ideal de la bondad representa el mismo rol que el de la sabiduría en la enseñanza socrática: Jesús rechaza que se le llame bueno en el mismo sentido en que Sócrates rechaza que sus alumnos le declaren sabio. Lo propio de la bondad es que debe ocultarse; que no puede aparecer como lo que es. Una comunidad de hombres que crea seriamente que todos los asuntos humanos deben regularse en el sentido de la bondad, que no vacile al menos en intentar amar a sus enemigos y en pagar el mal con el bien, que, dicho con otras palabras, tenga el ideal de la santidad por modelo —no sólo para la salvación de la propia alma en el alejamiento de los hombres sino para la regulación misma de los asuntos humanos— no puede sino mantenerse alejada de lo público y de su luz. Debe operar ocultamente porque ser visto y escuchado genera inevitablemente aquel brillo y esplendor por el que toda santidad —se presente como se presente— se convierte enseguida en apariencia.

Así pues, a diferencia de lo que ocurría en el caso de los filósofos, en la renuncia a la política de los primeros cristianos no había ningún abandono del ámbito de los asuntos humanos en general. Tal alejamiento, que en la forma extrema de la vida ermitaña fue usual en los primeros siglos después de Cristo, habría entrado en flagrante contradicción con la prédica de Jesús, y la Iglesia lo consideró muy pronto una herejía. De lo que se trataba más bien era de que el mensaje cristiano proponía un modo de vida en que los asuntos humanos en general debían remitirse no al ámbito de lo público sino a un ámbito interpersonal entre hombres. Que se haya identificado, y quizá confundido, este ámbito del «entre» con la esfera privada porque se contrapone al ámbito público-político se debe a las circunstancias históricas. La esfera privada fue a lo largo de toda la antigüedad grecorromana la única alternativa al espacio público, y para la interpretación de ambos espacios fue decisiva la contraposición entre, por una parte, qué quería uno mostrar al mundo y cómo quería aparecer ante él, y, por otra, qué debía únicamente existir en el aislamiento permaneciendo oculto. Lo determinante desde un punto de vista político fue que el cristianismo buscó el aislamiento, en el cual exigió incluir también lo que siempre había sido público (Mateo, 6,1 y sigs.).

En este contexto no consideraremos cómo este consciente y radical carácter antipolítico del cristianismo consiguió a través de la historia transformarse de manera que hiciera posible una especie de política cristiana: aparte de la necesidad histórica generada por la caída del Imperio romano, fue obra de un solo hombre, san Agustín, en el que permanecía extraordinariamente viva la tradición del pensamiento romano. La reinterpretación de lo político surgida de él ha tenido un significado decisivo para la tradición occidental, no sólo para la tradición teórica y del pensamiento sino para el marco en que ha acontecido la historia política real. Es ahora cuando el cuerpo político también acepta que la política es un medio para un fin superior y que en ella sólo se trata de libertad en la medida en que ha dejado libres determinados ámbitos. Sólo que ahora la libertad ya no es una cuestión de pocos sino, al contrario, de muchos, los cuales ni deben ni necesitan preocuparse ya de los temas de gobierno porque la carga del orden político necesario para los asuntos humanos se deposita sobre unos pocos. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurría con Platón y los filósofos, el origen de esta carga no es la fundamental pluralidad humana, la cual ataría los pocos a los muchos, el uno al todos. Dicha pluralidad más bien se afirma, y el motivo que decide a los pocos a asumir sobre sí la carga del gobierno no es el temor a ser dominados por los peores. San Agustín exige explícitamente que la vida de los santos también se desarrolle en una «sociedad» [*Sozietät*], y supone, al hablar de una *civitas Dei*, un Estado de Dios, que incluso en circunstancias no terrenales, la vida de los hombres también se determina políticamente (dejando abierto si la política es también una carga en el más allá). En

cualquier caso, el motivo de asumir el peso de lo político terrenal es el amor al prójimo y no el temor frente a él.

Es esta transformación del cristianismo, que culmina en el pensamiento y la acción de san Agustín, la que puso finalmente a la Iglesia en condiciones de abrir al mundo la primitiva reclusión cristiana en el aislamiento, de modo que los creyentes constituyeron en el mundo un espacio público totalmente nuevo, determinado religiosamente, que, si bien público, no era político. Lo público de este espacio de los creyentes —el único en que a lo largo de toda la Edad Media se tuvieron en cuenta las necesidades específicamente políticas de los hombres— fue siempre ambiguo; primero fue un espacio de reunión, pero no simplemente un edificio donde la gente se reunía sino un espacio que se había construido expresamente como lugar de reunión. Como tal, pues, no podía ser un espacio de apariencia, debía albergar el contenido auténtico del mensaje cristiano. Pero esto se reveló casi imposible, ya que, por naturaleza, lo público, constituido mediante la reunión de muchos, se establece como lugar de apariencia. La política cristiana ha tenido siempre dos misiones: por un lado asegurarse mediante la intervención en la política secular que el lugar de reunión de los creyentes, no político en sí mismo, fuera guarecido del exterior; y por otro lado evitar que tal lugar de reunión se convirtiera en uno de apariencia, que la iglesia se convirtiera en un poder secular y mundano más. Lo que demuestra que el vínculo con el mundo, que corresponde a todo lo espacial y le permite aparecer y parecer, es considerablemente más difícil de deshacer que el poder de lo secular, que se presenta desde fuera. Pues cuando la Reforma consiguió finalmente alejar de las iglesias todo lo que tenía que ver con parecer y aparecer y convertirlas otra vez en lugares de reunión para los que vivían aislados en el sentido evangélico, desapareció también el carácter público de estas iglesias. Aun cuando la secularización total de la vida pública no hubiera sido consecuencia de la Reforma, considerada frecuentemente como precursora de este proceso; aun cuando en la estela de esta secularización la religión no se hubiera convertido en un asunto privado, aun así, difícilmente

habría podido la Reforma asumir la tarea de ofrecer al hombre un sustitutivo del antiguo ser-ciudadano [*Bürger-Sein*], una tarea que, sin duda, la Iglesia católica sí había llevado a cabo durante siglos tras el hundimiento del Imperio romano.

Como quiera que se planteen tales posibilidades y alternativas hipotéticas, lo decisivo es que, con el fin de la Antigüedad y el surgimiento de un espacio público eclesiástico, la política secular siguió vinculada a las necesidades vitales resultantes de la convivencia de los hombres y a la protección de una esfera superior que hasta el fin de la Edad Media se concretó espacialmente en la existencia de la Iglesia. Ésta necesita de la política, tanto de la mundana de los poderes seculares como de la religiosa dentro del ámbito eclesiástico mismo, con el fin de poder mantenerse y afirmarse sobre la tierra y en este mundo como Iglesia visible —es decir, a diferencia de la invisible, cuya existencia (cuestión sólo de fe) no es discutida en absoluto por la política. Y ésta necesita de la Iglesia —no sólo de la religión sino de la existencia tangible espacialmente de las instituciones religiosas— para demostrar su justificación superior y su legitimidad. Lo que ocurrió al iniciarse la Edad Moderna no fue que la función de la política cambiase, ni tampoco que se le otorgara de repente una nueva dignidad exclusiva. Lo que cambió más bien fueron los ámbitos que hacían parecer necesaria la política. El ámbito de lo religioso se sumergió en el espacio de lo privado mientras que el ámbito de la vida y sus necesidades —para antiguos y medievales el privado *par excellence*— recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en lo público.

A este respecto debemos diferenciar políticamente entre la democracia igualitaria del siglo XIX, para la cual la participación de todos en el gobierno siempre es una señal imprescindible de la libertad del pueblo, y el despotismo ilustrado de comienzos de la Edad Moderna, para el que «liberty and freedom consist in having the government of those laws by which their life and their goods may be most their own: 'tis not for having share in Government, that is nothing pertaining to them».* En

* Como Carlos I dijo antes de ser decapitado. (*N. del e.*)

ambos casos, el gobierno, en cuya área de acción se sitúa en adelante lo político, está para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado. Sea cual sea la relación entre los ciudadanos y el Estado, la libertad y la política permanecen separadas en lo decisivo, y ser libre en el sentido de una actividad positiva, que se despliega libremente, queda ubicado en el ámbito de la vida y la propiedad, donde de lo que se trata no es de nada común sino de cosas en su mayoría muy particulares. Que esta esfera de lo particular, de lo *idion*, permanecer en la cual se consideraba en la Edad Antigua una limitación *idiota*, se haya ampliado tan enormemente a causa del nuevo fenómeno de un espacio público social y unas fuerzas productivas sociales, no individuales, no modifica en nada el hecho de que las actividades exigidas para la conservación de la vida y la propiedad o para la mejora de la vida y el engrandecimiento de la propiedad, estén subordinadas a la necesidad y no a la libertad. Lo que la Edad Moderna esperaba de su estado y lo que éste ha cumplido sobradamente ha sido que los hombres se entregaran libremente al desarrollo de las fuerzas productivas sociales, a la producción común de los bienes exigidos para una vida «feliz».

Esta concepción moderna de la política, para la que el estado es una función de la sociedad o un mal necesario para la libertad social, se ha impuesto práctica y teóricamente sobre otras que, inspiradas por la Antigüedad y referidas a la soberanía del pueblo o la nación, siempre reaparecen en todas las revoluciones de la Edad Moderna. Para éstas, desde las americana y francesa del siglo XVIII hasta la húngara del pasado más reciente, tener participación en el gobierno coincidía directamente con ser-libre [*Frei-Sem*]. Pero estas revoluciones y las experiencias directas que en ellas se dieron de las posibilidades de la acción política no han sido capaces, al menos hasta hoy, de traducirse en ninguna forma de gobierno. Desde el surgimiento del Estado nacional la opinión corriente es que el deber del gobierno es tutelar la libertad de la sociedad hacia dentro y hacia fuera, si es necesario usando la violencia. La participación de los ciudadanos en el gobierno, en cualquiera de sus

formas, es necesaria para la libertad sólo porque el gobierno, puesto que necesariamente es quien dispone de medios para ejercer la violencia, debe ser controlado en dicho ejercicio por los gobernados. Se comprende pues que con el establecimiento de una esfera —como siempre limitada— de acción política aparece un poder que debe ser vigilado constantemente para proteger la libertad. Lo que hoy día entendemos por gobierno constitucional, sea monárquico o republicano, es esencialmente un gobierno limitado y controlado en cuanto a sus poderes y al uso que haga de la violencia por sus gobernados. Es evidente que las limitaciones y los controles se efectúan en nombre de la libertad, tanto la de la sociedad como la del individuo; se trata, pues, en la medida de lo posible, y si es necesario, de poner fronteras al espacio estatal del gobierno para posibilitar la libertad fuera de él. Por lo tanto, no se trata, al menos en primer lugar, de hacer posible la libertad para actuar y dedicarse a la política, puesto que esto son prerrogativas del gobierno y de los políticos profesionales que, por la vía indirecta del sistema de partidos, se ofrecen al pueblo para representarle dentro del Estado o eventualmente contra éste. Dicho con otras palabras, en la relación entre la política y la libertad, la Edad Moderna también entiende que la política es un medio y la libertad su fin supremo; la relación misma, pues, no ha cambiado, si bien el contenido y la dimensión de la libertad sí lo han hecho en extremo. De ahí que hoy día la pregunta por el sentido de la política sea generalmente contestada en términos de categorías y conceptos que son extraordinariamente antiguos y quizá por eso extraordinariamente respetables. Pero en el aspecto político la Edad Moderna se diferencia al menos tan decisivamente de épocas anteriores como en el espiritual o material. Ya el solo hecho de la emancipación de las mujeres y de la clase obrera, es decir, de grupos humanos a los que jamás antes se había permitido mostrarse en público, dan a todas las preguntas políticas un semblante radicalmente nuevo.

Ahora bien, esta definición de la política como medio para una libertad situada fuera de su ámbito, aunque de aparición frecuente en la Edad Moderna, es válida para ésta en una medi-

da muy limitada. De todas las respuestas modernas a la pregunta por el sentido de la política ésta es la que está más estrechamente adherida a la tradición de la filosofía política occidental, lo que, dentro del pensamiento sobre el Estado nacional, se ve con la máxima claridad en el principio del primado de la política exterior, que, formulado por Ranke, es la base de todos los estados nacionales. Mucho más característico del carácter igualitario de las formas modernas de gobierno y de la moderna emancipación de obreros y mujeres, emancipación que, desde un punto de vista político, expresa los aspectos más revolucionarios de la Edad Moderna, es una definición de Estado dirigida al primado de la política interior, según la cual, «el Estado como poseedor de la violencia [es] una forma de organización de la vida indispensable para la sociedad» (Theodor Eschenburg, *Staat und Gesellschaft in Deutschland*, pág. 19). Entre estas dos concepciones —aquella para la que el Estado y lo político son instituciones imprescindibles para la libertad y aquella que ve en él una institución imprescindible para la vida— hay una oposición infranqueable, de la que los representantes de dichas tesis apenas son conscientes. Por lo que respecta a sentar un criterio por el que la acción política se rija y juzgue hay una gran diferencia en considerar como el más elevado de los bienes la libertad o la vida. Si entendemos por política algo que esencialmente y a pesar de todas sus transformaciones ha nacido en la polis y continúa unido a ella, se da en la unión entre política y vida una contradicción interna que suprime y arruina lo específicamente político.

Esta contradicción es palmaria en el privilegio que siempre ha tenido la política para, en determinadas circunstancias, exigir a los implicados en ella el sacrificio de sus vidas. Ahora bien, naturalmente esta exigencia puede entenderse también en el sentido de que el individuo sacrifica su vida al proceso vital de la sociedad y, en efecto, se da aquí una interrelación que, al menos, pone alguna frontera al riesgo de la vida: a nadie le está permitido arriesgar la suya cuando, al hacerlo, arriesga a un tiempo la de la humanidad. Sobre esta interrelación de la que sólo ahora somos conscientes porque tenemos a nuestro

alcance la posibilidad de poner fin a la vida humana y a toda la vida orgánica en general volveremos todavía; de hecho, apenas se nos ha transmitido ni una sola categoría política ni un solo concepto político que, referidos a esta recientísima posibilidad, no se revelen como teóricamente superados y prácticamente inaplicables, ya que en cierto sentido de lo que hoy se trata por primera vez también en política exterior es de la vida, es decir, de la supervivencia de la humanidad.

Pero esta remisión de la libertad misma a la supervivencia de la humanidad no elimina la oposición entre la libertad y la vida, oposición que ha inspirado todo lo político y continúa determinando todas las virtudes específicamente políticas. Incluso podría decirse de forma legítima que precisamente el hecho de que en la actualidad en política no se trate ya más que de la mera existencia de todos es la señal más clara de la desgracia a la que ha ido a parar nuestro mundo (una desgracia que, entre otras cosas, amenaza con liquidar a la política). Pues el riesgo que se le exige a aquel que se dedica a la esfera de la política, donde puede someterlo todo a discusión menos precisamente su vida, no concierne normalmente a la vida ni de la sociedad ni de la nación ni del pueblo. Más bien concierne sólo a la libertad, tanto a la propia como a la del grupo al que el individuo pertenece, y, con ella, a la segura continuidad del mundo en que este grupo o pueblo viven, mundo que han construido a lo largo de las generaciones con el fin de encontrar una permanencia digna de confianza para el actuar y el hablar, o sea, para las actividades propiamente políticas. Bajo circunstancias normales, esto es, bajo las circunstancias dominantes en Europa desde la antigüedad romana, la guerra sólo ha sido la prolongación de la política con otros medios, lo que significa que podía evitarse si uno de los adversarios aceptaba las exigencias del otro. Hacerlo podía costarle la libertad pero no la vida.

Estas circunstancias, como todos sabemos, ya no son las actuales; cuando las miramos retrospectivamente nos parecen una especie de paraíso perdido. Pero aun cuando el mundo en que hoy vivimos no se puede explicar ni deducir —causalmente o en el sentido de un proceso automático— desde la Edad

Moderna, lo cierto es que ha brotado en el suelo de ésta. Por lo que respecta a lo político, esto significa que tanto la política interior, cuyo fin supremo era la vida, como la exterior, que se orientaba a la libertad como bien supremo, descubrieron en la violencia y la acción violenta su auténtico contenido. Finalmente el Estado se organizó como fáctico «poseedor de la violencia», dejando de lado si el fin perseguido era la vida o la libertad. En cualquier caso, la pregunta por el sentido de la política se refiere hoy día a si estos medios públicos de violencia tienen un fin o no; y el interrogante surge del simple hecho de que la violencia, que debería proteger la vida o la libertad, ha llegado a ser tan poderosa que amenaza no únicamente a la libertad sino también a la vida. Dado que se ha puesto de manifiesto que lo que cuestiona la vida de la humanidad entera es precisamente el crecimiento de los medios de violencia estatales, la respuesta, en sí misma ya muy discutible, que la Edad Moderna ha ofrecido a la cuestión del sentido de la política resulta ahora doblemente dudosa.

Que este colosal crecimiento de los medios de violencia y aniquilación haya sido posible no es debido sólo a las invenciones técnicas sino al hecho de que el espacio público-político se ha convertido tanto en la autointerpretación teórica de la Edad Moderna como en la brutal realidad en un lugar de violencia. Únicamente así el progreso técnico ha podido derivar desde el principio en un progreso de las posibilidades de aniquilación recíproca. Puesto que allí donde los hombres actúan conjuntamente se genera poder y puesto que el actuar conjuntamente sucede esencialmente en el espacio político, el poder potencial inherente a todos los asuntos humanos se ha traducido en un espacio dominado por la violencia. De ahí que parezca que poder y violencia son lo mismo, y en las condiciones modernas éste es efectivamente el caso. Pero por su origen y su sentido auténtico poder y violencia no sólo no son lo mismo sino que en cierto modo son opuestos. Ahora bien, allí donde la violencia, que es propiamente un fenómeno individual o concerniente a pocos, se une con el poder, que sólo es posible entre muchos, se da un incremento inmenso del potencial de

violencia, potencial que, si bien impulsado por el poder de un espacio organizado, crece y se despliega siempre a costa de dicho poder.

La pregunta acerca del papel que le corresponde a la violencia en las relaciones interestatales de los pueblos o acerca de cómo podría excluirse su uso en dichas relaciones está actualmente, desde la invención de las armas atómicas, en el primer plano de toda política. Pero el fenómeno de la progresiva preponderancia de la violencia a expensas de todos los demás factores políticos es más antiguo; ya en la Primera Guerra Mundial apareció en las grandes batallas mecanizadas del frente occidental. En este sentido, es remarcable que esta violencia, en su nuevo y desastroso papel de una violencia que se despliega automáticamente y aumenta sin cesar, resultara tan absolutamente imprevista y sorprendente a todos los implicados, tanto a los respectivos pueblos como a los estadistas como a la opinión pública. De hecho, el incremento de la violencia en el espacio público-estatal se realizó a espaldas de los que actuaban (en un siglo que se contaba entre los más dispuestos a la paz y menos violentos de la historia). La Era Moderna, que consideró con una mayor decisión que nunca anteriormente la política sólo un medio para el mantenimiento y el fomento de la vida de la sociedad, y que consiguientemente limitó las competencias de lo político a lo más necesario, pudo creer, no sin fundamento, que acabaría con el problema de la violencia mucho mejor que todos los siglos precedentes. Lo que ha conseguido ha sido excluir la violencia y el dominio directo del hombre sobre el hombre de la esfera, siempre en constante ampliación, de la vida social. La emancipación de la clase obrera y de las mujeres, es decir, de las dos categorías de personas sometidas a la violencia en toda la historia premoderna, señala con la mayor claridad el punto álgido de esta evolución.

Pero ahora consideremos si esta disminución de la violencia en la vida de la sociedad es realmente equiparable con un incremento de libertad. En el sentido de la tradición política no-ser-libre [*Nicht-frei-Seiri*] tiene una doble definición . Por un lado, estar sometido a la violencia de otro, pero también, e in-

cluso más originariamente, estar sometido a la cruda necesidad de la vida. La actividad que corresponde a la obligación con que la vida nos fuerza a procurarnos lo necesario para conservarla es la labor. En todas las sociedades premodernas uno podía liberarse de ésta obligando a otros a hacerlo mediante la violencia y la dominación. En la sociedad moderna, el laborante no está sometido a ninguna violencia ni a ninguna dominación, está obligado por la necesidad inmediata inherente a la vida misma. Por lo tanto, la necesidad ocupa el lugar de la violencia y la pregunta es cuál de las dos coerciones podemos resistir mejor, la de la violencia o la de la necesidad. Pero además toda la evolución de la sociedad se dirige ante todo, al menos hasta el momento en que la automatización elimine realmente la labor, a convertir indistintamente a cualquiera de sus miembros en laborantes cuya actividad, sea la que sea, se dedique en primer lugar a procurar lo necesario para la vida. También en este sentido el alejamiento de la violencia de la vida de la sociedad ha tenido como sola consecuencia conceder a la necesidad con que la vida lo fuerza todo un espacio desproporcionadamente mayor que nunca. La vida de la sociedad está fácticamente dominada no por la libertad sino por la necesidad; y no es casual que el concepto de necesidad haya sido tan dominante en todas las filosofías modernas de la historia, en las que el pensamiento se orientaba filosóficamente y buscaba llegar a la autocomprensión.

La expulsión de la violencia del ámbito privado del hogar y de la esfera semipública de la sociedad fue completamente consciente; precisamente para poder vivir cotidianamente sin violencia se fortaleció la violencia del poder público, del Estado, de la que se creyó seguir siendo dueño porque se la había definido explícitamente como mero medio para el fin de la vida social, del libre desarrollo de las fuerzas productivas. Que los medios de violencia pudieran resultar ellos mismos «productivos», es decir, que pudieran crecer exactamente igual (o incluso más) que las demás fuerzas productivas de la sociedad, no se tuvo en cuenta en la Edad Moderna porque para los modernos la esfera de lo productivo coincidía en general con la sociedad y no con el Estado. Precisamente éste era tenido por específicamente improductivo y en caso extremo por un fenómeno parasitario. Puesto que se había limitado la violencia al ámbito estatal, el cual estaba sometido en los gobiernos constitucionales al control de la sociedad mediante el sistema de partidos, se creyó tener a la violencia reducida a un mínimo que como tal debía permanecer constante.

Bien sabemos que lo contrario ha sido el caso. La época considerada históricamente la más pacífica y menos violenta ha provocado directamente el desarrollo más grande y terrible de los instrumentos de violencia. Y esto es una paradoja sólo aparentemente. Con lo que no se contó fue con la combinación específica de violencia y poder, combinación que sólo podía tener lugar en la esfera público-estatal porque sólo en ella los hombres actúan conjuntamente y generan poder; no importa cuán estrictamente se señalen las competencias de este ámbito, cuán exactamente se le tracen límites a través de constituciones y otros controles: por el simple hecho de continuar siendo un ámbito público-político engendra poder. Y este poder tiene que resultar ciertamente una desgracia cuando, como ocurre en la Edad Moderna, se concentra casi exclusivamente en la violencia, ya que ésta se ha trasladado simplemente de la esfera privada de lo individual a la esfera pública de los muchos. Por muy absoluta que fuera la violencia del señor de la casa sobre su familia en la época premoderna —y seguro que era suficientemente grande como para tildar al gobierno del hogar de despótico— esta violencia estaba limitada siempre al individuo que la ejercía, era una violencia completamente impotente y estéril económica y políticamente. Por muy desastrosa que fuera la violencia casera para los sometidos a ella, los instrumentos mismos para ejercerla no podían proliferar bajo tales circunstancias, no podían resultar un peligro para todos porque no había ningún monopolio de la violencia.

Veíamos que concebir lo político como un reino de los medios cuyo fin y criterio hay que buscar fuera de él es extraordinariamente antiguo y también extraordinariamente respetable. Pero en la actualidad más reciente lo que se ha discutido de tal

concepción es que, aunque originariamente se basa en fenómenos lindantes con lo político o tangenciales a ello (la violencia, necesaria a veces para protegerlo, y el cuidado por la vida, que debe ser asegurada antes de que sea posible la libertad política), ahora aparece en el centro de toda acción política y establece la violencia como medio cuyo fin supremo debe ser el mantenimiento y la organización de la vida. La crisis consiste en que el ámbito político amenaza aquello único que parecía justificarlo. En esta situación la pregunta por el sentido de la política varía. Hoy apenas si suena ya: ¿cuál es el sentido de la política? Pues está mucho más próximo al sentir de los pueblos, que se consideran amenazados en todas partes por la política, y donde precisamente los mejores se apartan conscientemente de ella, preguntar a sí mismos y a los demás si tiene la política todavía algún sentido.

Estas preguntas se basan en las opiniones que hemos esbozado brevemente concernientes a qué es realmente la política. Dichas opiniones apenas han variado en el transcurso de muchos siglos. Lo que ha cambiado es sólo que aquello que era contenido de juicios procedentes de determinadas experiencias inmediatas y legítimas —el juicio y condena de lo político a partir de la experiencia de los filósofos o los cristianos, así como la corrección de tales juicios y la consiguiente justificación limitada de lo político— se ha convertido desde hace ya mucho en prejuicio. Los prejuicios desempeñan siempre en el espacio público-político fundadamente un gran papel. Se refieren a lo que sin darnos cuenta compartimos todos y sobre lo que ya no juzgamos porque casi ya no tenemos la ocasión de experimentarlo directamente. Todos estos prejuicios, cuando son legítimos y no mera charlatanería, son juicios pretéritos. Sin ellos ningún hombre puede vivir porque una vida desprovista de prejuicios exigiría una atención sobrehumana, una constante disposición, imposible de conseguir, a dejarse afectar en cada momento por toda la realidad, como si cada día fuera el primero o el del Juicio Final. Por lo tanto, prejuicio y tontería no son lo mismo. Precisamente porque los prejuicios siempre tienen una legitimidad inherente sólo podemos atrevernos a manejarlos cuando ya no cumplen su función, es decir, cuando ya no son apropiados para que quien juzgue compruebe una parte de la realidad. Pero justo cuando los prejuicios entran en abierto conflicto con la realidad empiezan a ser peligrosos y la gente, que ya no se siente amparada por ellos al pensar, empieza a tramarlos y a convertirlos en fundamento de esa especie de teorías perversas que comúnmente llamamos ideologías o también cosmovisiones [*Weltanschauungen*]. Contra estas figuraciones ideológicas de moda, surgidas de prejuicios, nunca ayuda enfrentar la cosmovisión directamente opuesta sino sólo el intento de sustituir los prejuicios por juicios. Para ello es imprescindible remitir los prejuicios a los juicios contenidos en ellos y los juicios, a su vez, a las experiencias que los originaron.

Los prejuicios, que en la crisis actual se oponen a la comprensión teórica de lo que es propiamente la política, conciernen a casi todas las categorías políticas en que estamos acostumbrados a pensar, sobre todo a la categoría medios-fines, que entiende lo político según un fin último extrínseco a lo político mismo; también a la presunción de que el contenido de lo político es la violencia y, finalmente, al convencimiento de que la dominación es el concepto central de la teoría política. Todos estos juicios y prejuicios se originan en una desconfianza frente a la política en sí misma no ilegítima. Pero en el actual prejuicio contra la política esta antiquísima desconfianza se ha transformado. Tras él se halla, desde la invención de la bomba atómica, el temor completamente justificado de que la humanidad pueda liquidarse a causa de la política y los instrumentos de violencia de que dispone. De este temor surge la esperanza de que la humanidad será razonable y eliminará a la política antes que a sí misma. Dicha esperanza no está menos justificada que tal temor. Pues la idea de que siempre y en todas partes donde haya hombres hay política es ella misma un prejuicio, y el ideal socialista de una condición humana final sin Estado, lo que en Marx significa sin política, no es de ninguna manera utópico; es sólo escalofriante.

Es connatural a nuestro objeto, el cual siempre tiene que ver con los muchos y con el mundo que surge entre ellos, que al

respecto nunca pueda ignorarse la opinión pública. Ahora bien, de acuerdo con ésta, la pregunta por el sentido de la política se refiere actualmente a la amenaza que la guerra y las armas atómicas representan para el hombre. Por lo tanto, es esencial al asunto que empecemos nuestras consideraciones por la cuestión de la guerra.

La cuestión de la guerra

Cuando las primeras bombas atómicas cayeron sobre Hiroshima, poniendo un fin rápido e inesperado a la Segunda Guerra Mundial, un escalofrío cruzó el mundo. Cuán justificado estaba dicho escalofrío todavía no se podía saber entonces. Pues una sola bomba atómica había conseguido sólo en pocos minutos lo que hubiera requerido la acción sistemática y masiva de ataques aéreos durante semanas o meses: arrasar una ciudad. Que la estrategia bélica podía otra vez, como en la Edad Antigua, no solamente diezmar a los pueblos sino también transformar en un desierto el mundo habitado por ellos era algo conocido por los especialistas desde el bombardeo de Coventry y por todos desde los ataques aéreos masivos sobre las ciudades alemanas. Alemania ya era un campo de ruinas, la capital del país un montón de cascotes y la bomba atómica, tal como la conocemos desde la Segunda Guerra Mundial, si bien representaba en la historia de la ciencia algo absolutamente nuevo, no era sin embargo en el marco de la estrategia bélica moderna —y, por lo tanto, en el ámbito de los asuntos humanos o, mejor, interhumanos, de que trata la política— más que el punto culminante, alcanzado, por así decirlo, en un salto o cortocircuito, a que impulsaban los acontecimientos a un ritmo cada vez más vertiginoso.

Es más, la destrucción del mundo y la aniquilación de la vida humana mediante los instrumentos de violencia no son ni nuevas ni espantosas, y aquellos que desde siempre han pensado que una condena incondicional de la violencia conduce a una condena de lo político en general han dejado sólo desde

hace pocos años, más exactamente desde la invención de la bomba de hidrógeno, de tener razón. Al destruir el mundo no se destruye más que una creación humana y la violencia necesaria para ello se corresponde exactamente con la inevitable violencia inherente a todos los procesos humanos de producción [*Herstellung*]. Los instrumentos de violencia requeridos para la destrucción se crean a imagen de las herramientas de la producción y el instrumental técnico siempre los abarca igualmente a ambos. Lo que los hombres producen pueden destruirlo, y lo que destruyen pueden construirlo de nuevo. El poder destruir y el poder producir equilibran la balanza. La fuerza que destruye al mundo y ejerce violencia sobre él es todavía la misma fuerza de nuestras manos, que violentan la naturaleza y destruyen algo natural —acaso un árbol para obtener madera y producir alguna cosa con ella— para formar mundo.

Que poder destruir y poder producir equilibren la balanza no tiene, sin embargo, una validez absoluta. Sólo la tiene para lo producido por el hombre, no para el poco tangible, pero no por ello menos real, ámbito de las relaciones humanas, surgidas de la acción en sentido amplio. Sobre esto volveremos más tarde. Lo decisivo para nosotros en la situación actual es que también en el mundo propiamente de las cosas el equilibrio entre destruir y reconstruir sólo puede mantenerse mientras la técnica se circunscriba únicamente con el procedimiento de producción, y éste ya no es el caso desde el descubrimiento de la energía atómica, si bien todavía hoy vivimos en general en un mundo determinado por la Revolución Industrial. Tampoco en éste nos encontramos sólo con cosas naturales, que más o menos transformadas, reaparecen en el mundo creado por los hombres, sino con procesos naturales generados por el hombre mismo mediante la imitación e introducidos directamente en el mundo humano. Es característico de estos procesos que, al igual que un motor de explosión, transcurran esencialmente entre explosiones, es decir, hablando históricamente, entre catástrofes que a su vez impulsan el proceso mismo hacia adelante. Hoy nos encontramos en casi todos los ámbitos de nuestra

vida en un proceso de este tipo, en que las explosiones y catástrofes, lejos de significar el hundimiento, provocan un progreso incesante cuya problematicidad no podemos por tanto considerar en nuestro contexto. De todas maneras, desde un punto de vista político puede constatarse en el hecho de que el desastre catastrófico de Alemania ha contribuido esencialmente a hacer hoy de ella uno de los países más modernos y avanzados de Europa, mientras que atrás quedan los países que o bien no están tan exclusivamente determinados por la técnica que el ritmo del proceso de producción y consumo hace provisionalmente superfluas las catástrofes como América, o bien no han pasado por una catástrofe definitivamente destructiva, como Francia. El equilibrio entre producir y destruir no es alterado por la técnica moderna ni por el proceso al que ésta ha arrastrado al mundo humano. Al contrario, parece como si en el curso de dicho proceso ambas capacidades, estrechamente emparentadas, se potenciaran mutua e indisolublemente, de manera que producir y destruir se revelan, incluso llevados a su medida más extrema, como dos fases apenas diferenciables del mismo, en el que —para poner un ejemplo cotidiano— la demolición de una casa es sólo la primera fase de su construcción, y la edificación de la casa misma, puesto que a ésta se le calcula una duración determinada, ya puede incluirse en un proceso incesante de demolición y reconstrucción.

Con frecuencia se ha dudado, no sin razón, de que los hombres en medio de esta progresión necesariamente catastrófica que ellos mismos han desencadenado puedan seguir siendo dueños y señores de su mundo y de los asuntos humanos. Es desconcertante sobre todo la aparición de las ideologías totalitarias, en las cuales el hombre se entiende como un exponente de dicho progreso catastrófico desencadenado por él mismo, exponente cuya función esencial consiste en hacer avanzar el proceso cada vez más rápidamente. Respecto a esta inquietante adecuación no debería olvidarse, sin embargo, que se trata únicamente de ideologías, y que las fuerzas naturales que el hombre emplea a su servicio pueden todavía contarse en caballos de vapor, es decir, en unidades dadas en la naturaleza, tomadas del entorno inmediato del hombre. Que éste consiga duplicar o centuplicar su propia fuerza mediante el aprovechamiento de la naturaleza puede considerarse una violación de ésta si, con la Biblia en la mano, se cree que el hombre fue creado para protegerla y servirla y no al revés. Pero aquí da igual quién sirva o esté predestinado a servir por decisión divina a quién. Lo que es innegable es que la fuerza de los hombres, tanto la productiva como la de la labor, es un fenómeno natural, que la violencia es una posibilidad inherente a dicha fuerza y, por lo tanto, también natural y, finalmente, que el hombre, mientras sólo tenga que habérselas con fuerzas naturales, permanece en un ámbito terreno-natural al que él mismo y sus fuerzas, en cuanto ser vivo orgánico, pertenece. Esto no varía por el hecho de que utilice su fuerza y la extraída de la naturaleza para producir algo completamente no-natural, a saber, un mundo (algo que sin el hombre, de modo únicamente «natural» no existiría). O, dicho de otro modo, mientras el poder producir y el poder destruir equilibran la balanza todo es en cierta manera todavía normal, y lo que las ideologías totalitarias dicen sobre la esclavización del hombre por el proceso que él mismo ha puesto en marcha es sólo un fantasma, ya que los hombres continúan siendo dueños del mundo que han construido y señores del potencial destructivo que han creado.

Pero el descubrimiento de la energía atómica, la invención de una técnica propulsada por energía nuclear podría alterar esta situación, ya que lo que se pone en marcha no son procesos naturales sino procesos que, no siendo terrenales, actúan sobre la Tierra con el fin de producir y destruir el mundo. Estos procesos provienen del universo que rodea a la Tierra, y el hombre, al violentarla, ya no se comporta como un ser vivo, sino como un ser capaz de orientarse en el universo, aunque únicamente pueda vivir bajo las condiciones dadas en la Tierra y por la naturaleza. Estas fuerzas universales ya no pueden medirse en caballos de vapor o en cualquier otra medida natural, y, puesto que no son de naturaleza terrena, podrían destruir la Tierra del mismo modo que los procesos naturales que

el hombre maneja pueden destruir el mundo construido por él mismo. El horror que se apoderó de la humanidad cuando supo de la primera bomba atómica fue el horror ante esta fuerza (en el sentido más verdadero de la palabra sobrenatural) procedente del universo, y el número de casas y calles destruidas, así como la cifra de vidas humanas aniquiladas fueron de importancia sólo porque era de una fuerza simbólica inquietante e imborrable que la recién descubierta fuente de energía ya hubiera causado, sólo al nacer, muerte y destrucción a tan gran escala.

Este horror pronto se mezcló con una indignación no menos justificada y en el momento mucho más palpitante, ya que el poderío de la nueva arma, entonces todavía absoluto, se había comprobado en ciudades habitadas, cuando se hubiera podido ensayar igual de bien y de un modo políticamente no menos efectivo en un desierto o en una isla deshabitada. En esta indignación también se percibía anticipadamente algo cuya monstruosa realidad sólo hoy sabemos, es decir, el hecho, que ninguno de los Estados mayores de las grandes potencias niega ya, de que en una guerra, una vez puesta en marcha, los contendientes utilizan inevitablemente las armas de que disponen en cada momento. Esto, evidentemente, sólo cuando la guerra ya no tiene una meta y su finalidad ya no es un tratado de paz entre los gobiernos combatientes sino una victoria que comporte la aniquilación como Estado —o incluso física— del adversario. Esta posibilidad ya se significó en la Segunda Guerra Mundial al exigirse a Alemania y Japón una capitulación incondicional, pero su plena atrocidad sólo se reveló cuando las bombas atómicas sobre Japón demostraron que las amenazas de una aniquilación total no eran charlatanería vacía y que los medios necesarios para ella estaban realmente a mano. Hoy, consecuentemente con el desarrollo de dicha posibilidad, ya nadie duda de que una tercera guerra mundial difícilmente acabará de otro modo que con la aniquilación del vencido. Estamos todos tan fascinados por la guerra total que apenas podemos imaginarnos que la Constitución americana o el actual régimen ruso sobrevivieran a la derrota tras una eventual guerra entre Rusia y Norteamérica.[4] Pero esto significa que en una futura guerra ya no se trataría del logro o la pérdida de poder, de fronteras, de mercados y espacios vitales, de cuestiones, en fin, que también podrían obtenerse sin violencia por la vía de la negociación política. Así, la guerra ha dejado de ser la *ultima ratio* de conferencias y negociaciones cuya ruptura causaba el inicio de unas acciones militares que no eran más que la continuación de la política con otros medios. Ahora de lo que se trata más bien es de algo que naturalmente no podría ser nunca objeto de negociaciones: la simple existencia de un país o un pueblo. En este estadio en que ya no se presupone como algo dado la coexistencia de las partes enemigas y sólo se quiere zanjar de modo violento los conflictos surgidos entre ellas la guerra deja de ser un medio de la política y empieza, en tanto que guerra de aniquilación, a traspasar los límites impuestos a lo político y con ello a destruirlo.

Sabido es que esta hoy denominada «guerra total» tiene su origen en los totalitarismos, con los que está indefectiblemente unida; la de aniquilación es la única guerra adecuada al sistema totalitario. Fueron países gobernados totalitariamente los que proclamaron la guerra total y, al hacerlo, impusieron necesariamente su ley al mundo no totalitario. Cuando un principio de tal alcance hace su aparición en el mundo es casi imposible limitarlo a un conflicto entre países totalitarios y países no totalitarios. El lanzamiento de la bomba atómica contra Japón y no contra la Alemania de Hitler para la que originalmente había sido construida es una muestra clara de ello. Lo indignante del caso es, entre otras cosas, que Japón era ciertamente una potencia imperialista pero no totalitaria.

Este horror que trascendía todas las consideraciones político-morales y la indignación que suscitaba política y moralmente tenían en común la comprensión de lo que significaba en realidad la guerra total y la constatación de que ésta era un hecho que atañía no sólo a los países dominados por los totali-

4. Cuando Arendt escribió esto, la amenaza de guerra entre los Estados Unidos y la Unión Soviética era seria. (*N. del e.*)

tarismos y los conflictos generados por ellos sino a todo el mundo. Lo que en principio ya para los romanos y *de facto* en los tres o cuatro siglos que llamamos de Edad Moderna parecía imposible en el corazón del mundo civilizado, a saber, el exterminio de pueblos completos y el arrasamiento de civilizaciones enteras de golpe, se había deslizado amenazadoramente otra vez en el terreno de lo posible. Y esta posibilidad, si bien surgida como respuesta a una amenaza totalitaria —en la medida en que ninguno de los científicos habría pensado en construir la bomba atómica si no hubiera temido que la Alemania de Hitler lo hiciera y la utilizara—, se convirtió en una realidad que apenas si tenía nada que ver con el motivo que le había dado vida.

Se sobrepasó pues, quizá por primera vez en la Edad Moderna pero no en la historia en general, una limitación inherente a la acción violenta, limitación según la cual la destrucción generada por los medios de violencia siempre debía ser parcial, afectar sólo a algunas zonas del mundo y a un número determinado de vidas humanas pero nunca a todo un país o a un pueblo entero. Pero que el mundo de todo un pueblo fuera arrasado, los muros de la ciudad derruidos, los hombres asesinados y el resto de la población vendida como esclava ha sucedido con frecuencia en la historia y sólo en los siglos de la Era Moderna no ha querido creerse que esto pudiera suceder. Siempre se ha sabido más o menos explícitamente que éste es uno de los pocos pecados mortales de lo político. El pecado mortal o, para no ser patéticos, el cruce de la frontera inherente a la acción violenta, es de dos tipos: por un lado la muerte ya no concierne sólo a cantidades más o menos grandes de personas que deberían morir de todos modos, sino a un pueblo y a su constitución política, los cuales son posiblemente inmortales e incluso en el caso de la constitución intencionadamente. Lo que aquí se mata no es algo mortal sino algo posiblemente inmortal. Además, y en estrecha conexión con esto, la violencia alcanza en este caso no sólo a cosas producidas, surgidas a su vez mediante la violencia y por tanto mediante ella nuevamente reconstruibles, sino a una realidad asentada histórico-políticamente en este mundo de cosas producidas, realidad que,

puesto que no fue ella misma producida, tampoco puede ser nuevamente restaurada. Cuando un pueblo pierde su libertad como Estado, pierde su realidad política aun cuando consiga sobrevivir físicamente.

De lo que se trata aquí, pues, es de un mundo de relaciones humanas que no nace del producir sino del actuar y el hablar, un mundo que en sí no tiene un final y que posee una firmeza tan resistente —a pesar de consistir en lo más efímero que hay: la palabra fugaz y el acto rápidamente olvidado— que a veces, como en el caso del pueblo judío, puede sobrevivir siglos enteros a la pérdida del mundo producido tangible. Ésta es, sin embargo, una excepción, ya que por lo general este sistema de relaciones surgido de la acción, en el que el pasado continúa vivo en la forma de una historia que habla y de la que siempre se habla, sólo puede existir dentro del mundo producido, anidando entre sus piedras hasta que éstas también hablan y, al hacerlo, dan testimonio (aunque se las arranque del seno de la tierra). Este ámbito tan propiamente humano, que da forma a lo político en sentido estricto, puede ciertamente irse a pique, pero no ha surgido de la violencia y su designio no es desaparecer por causa de ella.

Este mundo de relaciones no ha nacido por la fuerza o la potencia de un individuo sino por la de muchos que, al estar juntos, generan un poder ante el cual incluso la fuerza más grande del individuo es impotente. Este poder puede ser debilitado por todos los factores posibles, del mismo modo que puede renovarse otra vez a causa de todos los factores posibles; sólo puede liquidarlo definitivamente la violencia cuando es total y, literalmente, no deja piedra sobre piedra ni hombre junto a hombre. Ambas cosas son esenciales al totalitarismo, que, por lo que respecta a la política interior, no se conforma con amedrentar a los individuos sino que aniquila mediante el terror sistemático todas las relaciones interhumanas. A él corresponde la guerra total, que no se contenta con la destrucción de unos cuantos puntos concretos militarmente importantes sino que persigue —y la técnica ahora ya le permite perseguirlo— aniquilar el mundo surgido entre los humanos.

Sería relativamente fácil comprobar que las teorías políticas y los códigos morales de Occidente han intentado siempre excluir del arsenal de los medios políticos la auténtica guerra de aniquilación; y seguramente sería todavía más fácil demostrar la ineficacia de esas teorías y exigencias. Curiosamente todo aquello que concierne en un amplio sentido al nivel de moralidad que el hombre se impone a sí mismo confirma por naturaleza las palabras de Platón: es la poesía con las imágenes y modelos que crea lo que «embelleciendo los miles de gestas de los primeros padres forma a la descendencia» (*Fedro*, 245 a). En la Edad Antigua el gran objeto de estos embellecimientos que tenían, al menos en cuanto a lo político, un valor formativo era la guerra de Troya, en cuyos vencedores los griegos veían a sus antepasados y en cuyos vencidos veían los romanos a los suyos. De este modo unos y otros se convirtieron, como Mommsen solía decir, en los «pueblos gemelos» de la Antigüedad porque la misma gesta les valió a ambos como comienzo de su existencia histórica. Esta guerra de los griegos contra Troya, que finalizó con una aniquilación tan completa de la ciudad que su existencia se ha dudado hasta hace poco, es considerada todavía hoy el ejemplo más primigenio de guerra de aniquilación.

Por lo tanto, para una reflexión sobre el significado de la guerra de aniquilación, que vuelve a amenazarnos, podemos evocar estos sucesos de la Antigüedad, sobre todo porque, mediante la estilización de la guerra de Troya, griegos y romanos definieron, de un modo a la vez coincidente y contrapuesto, lo que para sí mismos y en cierta medida también para nosotros significa propiamente la política, así como el espacio que ésta debe ocupar en la historia. En este sentido, es de decisiva importancia que el canto homérico no guarde silencio sobre el hombre vencido, que dé testimonio tanto de Héctor como de Aquiles y que, aunque los dioses hayan decidido de antemano la victoria griega y la derrota troyana, éstas no conviertan a Aquiles en más grande que Héctor ni a la causa de los griegos en más legítima que la defensa de Troya. Así pues, Homero canta esta guerra, datada tantos siglos atrás, de modo que, en cierto sentido, o sea en el sentido de la memoria poética e histórica, la aniquilación pueda ser reversible. Esta gran imparcialidad de Homero, que no es objetividad en el sentido de la moderna libertad valorativa, sino en el sentido de la total libertad de intereses y de la completa independencia del juicio de la historia —contra la cual consiste en el juicio del hombre que actúa y su concepto de la grandeza—, yace en el comienzo de toda historiografía y no sólo de la occidental; pues algo así como lo que entendemos por historia no lo ha habido nunca ni en ningún sitio donde el ejemplo homérico no haya sido, al menos indirectamente, efectivo. Se trata del mismo pensamiento que reencontramos en la introducción de Heródoto, cuando dice que quisiera evitar que «las grandes y maravillosas gestas tanto de los helenos como de los bárbaros cayeran en el olvido» (I, i), es decir, un pensamiento que, como Burckhardt observó con razón una vez, «no hubiera podido ocurrírsele a ningún egipcio o judío» (*Griechische Kulturgeschichte*, III, pág. 406).

Es bien conocido que los esfuerzos griegos por transformar la guerra de aniquilación en una guerra política no fueron más allá de esta salvación retrospectiva de los aniquilados y abatidos que Homero poetizó, y fue esta incapacidad lo que llevó finalmente al derrumbamiento de las ciudades-Estado griegas. En cuanto a la guerra, la polis griega siguió otros caminos en la definición de lo político. La polis se formó alrededor del ágora homérica, el lugar de reunión y discusión de los hombres libres, donde lo propiamente «político» —es decir, lo que caracterizaba sólo a la polis y que los griegos denegaban a bárbaros y a hombres no libres— se centraba en el hablar sobre algo a los demás y con los demás. A esta esfera se la consideraba bajo el signo de la *peitho* divina, una fuerza de convicción y persuasión que rige sin violencia ni coacción entre iguales y que lo decide todo. Contrariamente, la guerra y la violencia asociada a ella fueron excluidas por completo de lo propiamente político, surgido y válido entre los miembros de una polis; violentamente, se comportaba la polis como un todo frente a otros Estados o ciudades-Estado pero precisamente entonces se comportaba, según los mismos griegos, «apolíticamente».

De ahí que en estos casos se suprimiera necesariamente la igualdad de los ciudadanos, que impedía que nadie mandara ni nadie obedeciera. Precisamente porque una guerra no puede hacerse sin órdenes ni obediencia ni dejando las decisiones al criterio de la convicción, los griegos pensaban que pertenecía a un ámbito no-político [*nicht-politisch*]. Ahora bien, al ámbito político pertenecía fundamentalmente todo aquello que nosotros entendemos por extrapolítico. Para nosotros la guerra no es la continuación por otros medios de la política sino, a la inversa, la negociación y los tratados son siempre una continuación de la guerra por otros medios: los de la astucia y el engaño.

El efecto de Homero sobre el desarrollo de la polis griega no se agotó sin embargo en esta exclusión, sólo negativa, de la violencia del ámbito político, cosa que únicamente tuvo como consecuencia que las guerras como siempre se realizaran bajo el principio de que el fuerte hace lo que puede y el débil sufre lo que debe (véase Tucídides, V, «Melierdialog»). Lo propiamente homérico en el relato de la guerra de Troya tuvo su plena repercusión en la manera en que la polis incorporó a su forma de organización el concepto de la lucha como el modo no sólo legítimo sino en cierto sentido superior de la convivencia humana. Lo que comúnmente se denomina espíritu agonal de los griegos, que sin duda ayuda a explicar (si es que algo así puede explicarse) que en los pocos siglos de su florecimiento encontremos condensada en todos los terrenos del espíritu una genialidad más grande y significativa que en ninguna otra parte, no es solamente el empeño de ser siempre y en todas partes el mejor, afán del que Homero ya habla y que poseía en efecto tanto significado para los griegos que hasta se encuentra en su lengua un verbo para ello: *aristeuein* (ser el mejor), que se entendía no sólo como una aspiración sino como una actividad que colmaba la vida. Esta competencia todavía tenía su modelo en la lucha, completamente independiente de la victoria o la derrota, que dio a Héctor y a Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales. Lo mismo ocurre con la guerra entre griegos y troyanos, que concede a unos y a otros la oportunidad de manifestarse totalmente y a la que corresponde una disputa entre los dioses que otorga su pleno significado al enfurecido combate y que demuestra claramente que hay algo divino en ambos bandos, aun cuando a uno de ellos le esté consagrado la ruina. La guerra contra Troya tiene dos contendientes, y Homero la ve con los ojos de los troyanos no menos que con los de los griegos. Este modo homérico de mostrar en todas las cosas dos aspectos que sólo aparecen en la lucha es también el de Heráclito cuando dice que la guerra es «el padre de todas las cosas» (fragmento B53). Aquí, la violencia de la guerra en todo su espanto todavía proviene directamente de la energía y la potencia del hombre, que únicamente puede mostrar su fuerza cuando la pone a prueba frente a algo o alguien.

Lo que en Homero aparece todavía casi indiferenciado, la potencia violenta de las grandes gestas y la fuerza arrebatadora de las grandes palabras que las acompañan persuadiendo así a la asamblea de los que miran y escuchan, a nosotros se nos presenta ya claramente dividido en la polis misma entre las competiciones —las únicas ocasiones en que toda Grecia se juntaba para admirar la fuerza desplegada sin violencia— y los debates y discusiones inacabables. En este último caso, las dos caras de todas las cosas, que todavía en Homero se daban en la lucha, caen exclusivamente en el ámbito del hablar, donde toda victoria es ambigua como la victoria de Aquiles y una derrota puede ser tan célebre como la de Héctor. Pero en los debates ya no se trata de dos bandos en que los respectivos oradores se manifiesten como personas, si bien es inherente a todo hablar, por muy «objetivo» que se pretenda, que el hablante aparezca (de un modo difícilmente aprehensible pero no por ello menos insistente y esencial). De la ambivalencia con que Homero versificaba la guerra troyana resulta ahora una multiplicidad infinita de objetos aludidos, los cuales, al ser tratados por tantos en la presencia de otros muchos, son sacados a la luz de lo público, donde están obligados a mostrar todos sus lados. Únicamente en tal completitud puede un asunto aparecer en su plena realidad, con lo que debe tenerse presente que toda

circunstancia puede mostrarse en tantas facetas y perspectivas como seres humanos implique. Puesto que para los griegos el espacio político-público es lo común (*koinon*) en que todos se reúnen, sólo él es el territorio en que todas las cosas, en su completitud, adquieren validez. Esta capacidad, basada en último término en aquella imparcialidad homérica que solamente veía un asunto desde el contraste de todas sus partes, es peculiar de la Antigüedad, y hasta nuestros días todavía no ha sido igualada en toda su apasionada intensidad. En tal capacidad también se basan los trucos de los sofistas, cuyo significado para la liberación del pensamiento humano de las ataduras dogmáticas se subestima cuando se los juzga, siguiendo el ejemplo platónico, moralmente. Pero este talento para la argumentación es de importancia secundaria para la constitución de lo político acaecida por primera vez en la polis. Lo decisivo no es que se pudiera dar la vuelta a los argumentos y volver las afirmaciones del revés, sino que se obtuviera realmente la facultad de *ver* los temas desde distintos lados, lo que políticamente significa que cada uno percibiera los muchos puntos de vista posibles dados en el mundo real a partir de los cuales algo puede ser contemplado y mostrar, a pesar de su mismidad, los aspectos más variados. Esto significa bastante más que la exclusión del propio interés, del que sólo se obtiene algo negativo y comporta el riesgo de perder el vínculo con el mundo y la inclinación por sus objetos y asuntos. La facultad de mirar el mismo tema desde los más diversos ángulos reside en el mundo humano, capacita para intercambiar el propio y natural punto de vista con el de los demás junto a los que se está en el mundo y consigue, así, una verdadera libertad de movimiento en el mundo de lo espiritual, paralela a la que se da en el de lo físico. Este recíproco convencer y persuadir, que era el auténtico comportamiento político de los ciudadanos libres de la polis, presuponía un tipo de libertad que no estaba inmutablemente vinculada, ni espiritual ni físicamente, al propio punto de vista o posición.

Su peculiar ideal, su modelo para la aptitud específicamente política está en la *phronesis*, aquel discernimiento del hombre político (del *politikos*, no del hombre de Estado, que aquí no existe),[5] que tiene tan poco que ver con la sabiduría que Aristóteles incluso la remarcó como opuesta a la sabiduría de los filósofos. Discernimiento en un contexto político no significa sino obtener y tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas. De esta *phronesis*, la virtud política cardinal para Aristóteles, apenas se ha hablado durante siglos. Es en Kant en quien la reencontramos en primer lugar, en su alusión al sano entendimiento humano como una facultad de la capacidad de juicio. La llama «el modo de pensar más extendido» y la define explícitamente como la capacidad «de pensar desde la posición de cualquier otro» (*Crítica del juicio)*. Pero desgraciadamente esta capacidad política kantiana *par excellence* no desempeña ningún papel en el desarrollo del imperativo categórico; pues la validez del imperativo categórico se deriva del «pensamiento coincidente consigo mismo», y la razón legisladora no presupone a los demás sino únicamente a un yo-mismo [*Selbst*] no contradictorio. La verdad es que, en la filosofía kantiana, la facultad política auténtica no es la razón legisladora sino la capacidad de juzgar, a la cual es propio poder prescindir de «las condiciones privadas y subjetivas del juicio».[6] En el sentido de la polis el hombre político era en su particular distinción al mismo tiempo el más libre porque tenía en virtud de su discernimiento, de su aptitud para considerar todos los puntos de vista, la máxima libertad de movimiento.

Ahora bien, es también importante tener presente que esta libertad de lo político depende por completo de la presencia e igualdad de derechos de los muchos. Un asunto sólo puede mostrarse bajo múltiples aspectos cuando hay muchos a los

5. En griego, al hombre de Estado se le llama *Politikos* (*N. del e.*)

6. En 1970, Arendt dio unas conferencias acerca de lo que llamó los «no escritos» de filosofía política de Kant. Véase H. Arendt, *Lecture's on Kant's Political Philosophy*, R. Beiner (comp.), Chicago, University of Chicago Press, 1982 (trad. cast.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003). (*N. del e.*)

que respectivamente aparece desde perspectivas diversas. Donde estos otros e iguales, así como sus opiniones, son suprimidos, por ejemplo en las tiranías, en las que todo se sacrifica al único punto de vista del tirano, nadie es libre y nadie es apto para el discernimiento, ni siquiera el tirano. Además, esta libertad política, que en su figura más elevada coincide con el discernimiento, no tiene que ver lo más mínimo con nuestro libre albedrío ni con la *libertas* romana ni con el *liberum arbitrium* cristiano, hasta el punto de que incluso falta en la lengua griega la palabra para esto. El individuo en su aislamiento nunca es libre; sólo puede serlo cuando pisa y actúa sobre el suelo de la polis. Antes de que la libertad sea una especie de distinción para un hombre o un tipo de hombre —por ejemplo para el griego frente al bárbaro—, es un atributo para una forma determinada de organización de los hombres entre sí y nada más. Su lugar de nacimiento no es nunca el interior de ningún hombre, ni su voluntad, ni su pensamiento o sentimientos, sino el espacio *entre*, que sólo surge allí donde algunos se juntan y que sólo subsiste mientras permanecen juntos. Hay un espacio de la libertad: es libre quien tiene acceso a él y no quien queda excluido del mismo. El derecho a ser admitido, o sea la libertad, era un bien para el individuo, bien no menos decisivo para su destino en la vida que la riqueza o la salud.

Por lo tanto, para el pensamiento griego, la libertad estaba enraizada en un lugar, unida a él, delimitada espacialmente, y las fronteras del espacio de la libertad coincidían con los muros de la ciudad, de la polis o, más exactamente, del ágora que ésta rodeaba. Fuera de estas fronteras estaba por un lado el extranjero, en el que no se podía ser libre porque no se era un ciudadano o, mejor, un hombre político, y por otro el hogar privado, en el que tampoco se podía ser libre, porque no había nadie poseedor de los mismos derechos con quien constituir conjuntamente el espacio de la libertad. El significado de esto último era todavía determinante para el concepto romano —por lo demás tan distinto— de lo que es lo político, la cosa pública, la *res publica* o república. Tanto pertenecía la familia según los romanos al ámbito de lo no-libre que Mommsen tradujo la palabra «familia» como «servidumbre». La causa de esta servidumbre era doble; por un lado el *pater familias*, el padre de familia mandaba él solo como un verdadero monarca o déspota sobre su hogar, el cual, junto con la mujer, los hijos y los esclavos, formaba la «familia». Por lo tanto le faltaban iguales ante los que aparecer en libertad. Por otro lado, en este hogar dirigido por uno solo no se admitía la lucha ni la competencia, porque debía constituir una unidad no perturbada por intereses, posturas o puntos de vista contrapuestos. En ese caso, esa variedad de aspectos —moverse entre los cuales era el auténtico contenido del ser-libre [*Frei-Sew*], del actuar y hablar en libertad— se suprimía. En suma, la falta de libertad era el presupuesto de una unidad compacta, que era tan constitutiva de la convivencia en la familia como la libertad y la lucha lo eran para la convivencia en la polis. El espacio libre de lo político aparece, pues, como una isla, el único lugar en que el principio de la violencia y la coacción es excluido de las relaciones entre los hombres. Lo que está fuera de este pequeño espacio, la familia de un lado y las relaciones de la polis con otras unidades políticas de otro, sigue sometido al principio de la coacción y al derecho del más fuerte. Por eso, según la concepción de la Edad Antigua, el estatus del individuo depende tanto del espacio en que se mueve en cada momento que el mismo hombre, que, como hijo adulto de un romano, «estaba subordinado al padre [...], podía ser que, como ciudadano, fuera su señor» (Mommsen, pág. 71).

Pero volvamos a nuestro punto de partida. Intentábamos recapacitar acerca de la guerra de aniquilación troyana y el tratamiento que le dio Homero para comprender cómo acabaron los griegos con el elemento aniquilador de la violencia que destruye el mundo y lo político. Es como si hubieran separado la lucha, sin la que ni Aquiles ni Héctor hubieran podido hacer realmente acto de presencia y demostrar quiénes eran, de lo guerrero-militar en que anida originariamente la violencia, haciendo así de la lucha una parte integrante de la polis; y como si hubieran asignado a sus poetas e historiadores la preocupación por la suerte de los vencidos y sometidos en las furiosas guerras. Res-

pecto a esto último hay que considerar sin embargo que eran sus obras, no la actividad de la que éstas surgieron, lo que formaba parte a su vez de la polis y lo político (igual que las estatuas de Fidias y otros artistas pertenecían necesariamente al contenido, tangible en el mundo, de lo político y público, mientras que sus autores mismos a causa de su profesión no eran considerados ciudadanos libres e iguales). De ahí que para la tipificación del hombre griego en la polis fuera determinante la figura de Aquiles, el constante impulso por distinguirse, por ser siempre el mejor de todos y conseguir gloria inmortal. La presencia necesaria de muchos en general y de muchos de igual condición en particular, el lugar homérico de reunión, el ágora —que en el caso de la campaña contra Troya sólo pudo surgir porque muchos «reyes» que vivían dispersos en sus haciendas y que eran hombres libres se juntaron para una gran empresa (cada uno con el fin de obtener una gloria sólo posible conjuntamente, lejos del hogar patrio y de su estrechez)—, esta homérica conjunción de los héroes; todo esto quedó posteriormente desprovisto de su carácter transitorio y aventurero. La polis sigue completamente ligada al ágora homérica pero este lugar de reunión es ahora permanente, no el campamento de un ejército que tras acabar su cometido se dispersa otra vez y debe esperar siglos hasta que un poeta le conceda aquello a lo que ante los dioses y los hombres tenía derecho por la grandeza de sus gestas y palabras: la gloria inmortal. La polis ahora, en la época de su florecimiento, esperaba (como sabemos por el discurso de Pericles, transmitido por Tucídides) ser quien se encargara por sí misma de hacer posible la lucha sin violencia y de garantizar la gloria, que hace inmortales a los mortales, sin poetas ni cantores.

Los romanos eran el pueblo gemelo de los griegos porque atribuyeron su origen al mismo acontecimiento, la guerra de Troya; porque no se tenían por hijos de Rómulo sino de Eneas, por descendientes de los troyanos (como los griegos sostenían serlo de los aqueos). Por lo tanto, derivaban su existencia política conscientemente de una derrota a la que siguió una refundación sobre tierra extranjera, pero no la refundación de algo

insólitamente nuevo, sino la renovada fundación de algo antiguo, la fundación de una nueva patria y una nueva casa para los penates, los dioses del hogar regio en Troya, que Eneas había salvado al huir con su padre y su hijo cruzando el mar hacia el Lacio. De lo que se trataba, como nos dice Virgilio en la elaboración definitiva de las estilizaciones griega, siciliana y romana del ciclo de leyendas troyano, era de anular la derrota de Héctor y la aniquilación de Troya: «Otro Paris atizará de nuevo el fuego que arruinó los pináculos de Pérgamo» (*Eneida*, VII, 321 y sigs.). Ésta es la misión de Eneas, desde cuyo punto de vista Héctor, que durante diez largos años impidió la victoria de los Danaos, es el auténtico héroe de la leyenda, y no Aquiles. Pero lo decisivo no es esto sino que en la repetición de la guerra troyana sobre suelo italiano las relaciones del poema homérico se invierten. Si bien Eneas, sucesor a la vez de Paris y de Héctor, atiza de nuevo el fuego por una mujer, no es por Helena ni por una adúltera, sino por Lavinia, su prometida, y si bien, igual que a Héctor, se le enfrenta la furia despiadada y la ira invencible de un Aquiles, es decir Turnus, el cual se identifica explícitamente —«anúnciale a Príamo que también aquí has encontrado a Aquiles» (*Eneida*, IX, 742)—, cuando se retan, Turnus, o sea, Aquiles, huye y Eneas, o sea, Héctor, le persigue. Y así como Héctor ya en la descripción homérica no sitúa la gloria por encima de todo sino que «cayó un defensor luchando por sus progenitores», tampoco a Eneas puede separarlo de Dido pensar en la magna gloria de las grandes gestas, ya que «el propio encomio no le parece merecedor de fatigas y tormentos» (*Eneida*, IX, 232 y sigs.), sino sólo el recuerdo del hijo y los descendientes, la preocupación por la pervivencia de la estirpe y su gloria, que para los romanos significaba la garantía de la inmortalidad terrenal.

Este origen, transmitido primero míticamente y después estilizado más conscientemente, de la existencia política romana a partir de Troya y de la guerra que la rodeó, es sin duda uno de los sucesos más remarcables y emocionantes de la historia occidental. Es como si a la ambivalencia e imparcialidad poética y espiritual del poema homérico le secundara una realidad

plena y completa que realizara algo que, de otro modo, jamás se hubiera realizado en la historia y que, aparentemente, tampoco puede realizarse en absoluto, a saber, la plena justicia para los vencidos, no por parte del juicio de la posteridad, que desde y con Catón siempre puede decir: «Victrix causa diis placuit sed victa Catoni» (Lucano, *Pharsalia*, I, 128), sino por parte del transcurso histórico mismo. Ya es bastante inaudito que Homero cante la gloria de los vencidos y que incluso muestre en un poema elogioso cómo un mismo suceso puede tener dos caras y cómo el poeta, al contrario de lo que ocurre en la realidad, no tiene con la victoria de los unos el derecho a derrotar y dar muerte en cierta manera por segunda vez a los otros. Pero que esto también ocurriera en la realidad —y no es difícil explicarse hasta qué punto la autointerpretación de los pueblos forma parte de la realidad si se tiene en cuenta que los romanos, en tanto descendientes de los troyanos, en su primer contacto comprobable con los griegos se presentaron como los descendientes de Ilión—, parece todavía más inaudito; pues es como si en el comienzo de la historia occidental hubiera realmente tenido lugar una guerra que, en el sentido de Heráclito, hubiera sido «el padre de todas las cosas», ya que forzó la aparición de un único proceso en sus dos caras originariamente reversas. Desde entonces ya no hay para nosotros, ni en el mundo sensible ni en el histórico-político, cosa o suceso, a no ser que los hayamos descubierto y contemplado en toda su riqueza de aspectos, que nos hayan mostrado todos sus lados, y los hayamos conocido y articulado desde todos los puntos de vista posibles en el mundo humano.

Sólo desde esta óptica romana, en que el fuego es atizado de nuevo para superar la total destrucción, podemos quizá entender la guerra de aniquilación y por qué ésta, independientemente de todas las consideraciones morales, no puede tener ningún lugar en la política. Si es verdad que una cosa tanto en el mundo de lo histórico-político como en el de lo sensible sólo *es* real cuando se muestra y se percibe desde todas sus facetas, entonces siempre es necesaria una pluralidad de personas o pueblos y una pluralidad de puntos de vista para hacer posible

la realidad y garantizar su persistencia. Dicho con otras palabras, el mundo sólo surge cuando hay diversas perspectivas, únicamente es en cada caso esta o aquella disposición de las cosas del mundo. Si es aniquilado un pueblo o un Estado o incluso un determinado grupo de gente, que —por el hecho de ocupar una posición cualquiera en el mundo que nadie puede duplicar sin más— presentan una visión del mismo que sólo ellos pueden hacer realidad, no muere únicamente un pueblo o un Estado o mucha gente, sino una parte del mundo (un aspecto de él que habiéndose mostrado antes ahora no podrá mostrarse de nuevo). Por eso la aniquilación no lo es solamente del mundo sino que afecta también al aniquilador. La política, en sentido estricto, no tiene tanto que ver con los hombres como con el mundo que surge entre ellos; en la medida que se convierte en destructiva y ocasiona la ruina de éste, se destruye y aniquila a sí misma. Dicho de otro modo: cuantos más pueblos haya en el mundo, vinculados entre ellos de una u otra manera, más mundo se formará entre ellos y más rico será el mundo. Cuantos más puntos de vista haya en un pueblo, desde los que mirar un mundo que alberga y subyace a todos por igual, más importante y abierta será la nación. Si por el contrario aconteciera que a causa de una enorme catástrofe restara un solo pueblo sobre la Tierra en el que todos vieran y comprendieran todo desde la misma perspectiva y vivieran en completa unanimidad, entonces el mundo en el sentido histórico-político llegaría a su fin y los supervivientes, que permanecerían sin mundo sobre la Tierra, no tendrían más en común con nosotros que aquellas tribus faltas de mundo y de relaciones que los europeos encontraron al descubrir nuevos continentes y que recuperaron o descartaron para el mundo humano, sin ser conscientes en definitiva de que eran también hombres. Dicho de otra forma, sólo puede haber hombres en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie.

Por eso es tan importante que la guerra de Troya, repetida sobre suelo italiano, a la que el pueblo romano remontaba su

existencia política e histórica, no finalizara a su vez con una aniquilación de los vencidos sino con una alianza y un tratado. No se trataba en absoluto de atizar otra vez las llamas para invertir el desenlace, sino de concebir un nuevo desenlace para esas llamas. Tratado y alianza, según su origen y su concepto, definido con tanta riqueza por los romanos, están íntimamente ligados con la guerra entre pueblos y representan, siguiendo la concepción romana, la continuación por así decir natural de toda guerra. También hay aquí algo homérico o quizá algo con lo que el propio Homero ya tropezó cuando dio a la leyenda troyana su elaboración definitiva: el reconocimiento de que también el encuentro más hostil entre hombres hace surgir algo en adelante común entre ellos simplemente porque, como dijo Platón, «lo que el agente hace, lo sufre también el paciente» (*Gorgias*, 476 d), de manera que cuando hacer y sufrir han pasado pueden después convertirse en las dos caras de un mismo suceso. Pero entonces este mismo a causa de la lucha se transforma en algo distinto que se revela sólo a la mirada evocadora y elogiosa del poeta o a la retrospectiva del historiador. Desde un punto de vista político, sin embargo, el encuentro implícito en la lucha sólo puede mantenerse si ésta es interrumpida y de ella resulta un estar juntos distinto. Todo tratado de paz, incluso cuando no es propiamente tratado sino dictado, sirve para regular nuevamente no sólo el estado de cosas previo al inicio de las hostilidades sino también algo nuevo que surge en el transcurso de las mismas y se convierte en común tanto para los que hacen como para los que padecen. Una transformación tal de la simple aniquilación en algo distinto y permanente está ya en la imparcialidad homérica, que por lo menos no malogra la gloria y el honor de los vencidos y vincula para siempre el nombre de Aquiles al de Héctor. Pero por lo que respecta a los griegos, dicha transformación del hostil estar juntos se limitó por completo a lo poético y evocador y no fue políticamente efectiva.

Así pues, el tratado y la alianza como concepciones centrales de lo político no sólo son históricamente de origen romano sino esencialmente extraños al ser griego y a su idea de lo que

pertenece al ámbito de lo político, es decir, de la polis. Lo que aconteció cuando los descendientes de Troya llegaron a suelo italiano fue, ni más ni menos, que la política surgió precisamente allí donde ésta tenía para los griegos sus límites y acababa, esto es, en el ámbito no entre ciudadanos de igual condición de una ciudad sino entre pueblos extranjeros y desiguales entre sí que sólo la lucha había hecho coincidir. Es cierto que ésta, y con ella la guerra, fue también, como hemos visto, el inicio de la existencia política de los griegos pero únicamente en la medida en que éstos, al luchar, permanecían ellos mismos y se unían para asegurar la conservación definitiva y eterna de la propia esencia. En el caso de los romanos era esta misma lucha la que les permitía conocerse a sí mismos y al antagonista; una vez finalizada no se retraían otra vez sobre sí mismos y su gloria dentro de los muros de su ciudad sino que habían obtenido algo nuevo, un nuevo ámbito político, garantizado por el tratado, en el que los enemigos de ayer se convertían en los aliados del mañana. Dicho políticamente, el tratado que vincula a dos pueblos hace surgir entre ellos un nuevo mundo o, para ser más exactos, garantiza la pervivencia de un mundo nuevo, común ahora a ambos, que surgió cuando entraron en lucha y que crearon al hacer y padecer algo igual.

Esta solución de la cuestión de la guerra, sea propiamente romana o bien surgida posteriormente de la rememoración y estilización de la guerra de aniquilación de Troya, es el origen tanto del concepto de ley como de la extraordinaria importancia que ésta y su elaboración tuvieron en el pensamiento político de Roma. Pues la *lex* romana, a diferencia e incluso en oposición a lo que los griegos entendían por *nomos*, significa propiamente «vínculo duradero» y, a partir de ahí, tratado tanto en el derecho público como en el privado. Por lo tanto, una ley es algo que une a los hombres entre sí y que tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos. Hacer la ley, este vínculo duradero que sigue a la guerra violenta, está ligado a su vez al hablar y replicar, es decir, a algo que, según griegos y romanos, estaba en el centro de todo lo político.

Lo decisivo es, sin embargo, que sólo para los romanos la actividad legisladora y con ella las leyes mismas correspondían al ámbito de lo propiamente político, mientras que, conforme a la noción griega, la actividad del legislador estaba tan radicalmente diferenciada de las actividades y ocupaciones auténticamente políticas de los ciudadanos de la polis que ni siquiera necesitaba ser miembro de la ciudad sino alguien de fuera a quien se le hiciera un encargo (como a un escultor o a un arquitecto se les puede encargar algo que la ciudad necesita). En Roma, al contrario, la ley de las doce tablas, por muy influida que pueda estar en los detalles por los modelos griegos, ya no es obra de un hombre individual sino el tratado entre dos partidos en lucha, el patriciado y los plebeyos, lucha que requería el consentimiento de todo el pueblo, aquel *consensus omnium* al que la historia romana siempre atribuía en la redacción de las leyes «un rol incomparable».[7] Para este carácter contractual de la ley es significativo que esta ley fundamental, a la cual se remonta en realidad la fundación del pueblo romano, del *populus Romanus*, no unió a los partidos contendientes en el sentido de que suprimiera la diferencia entre patricios y plebeyos. Justo al contrario la prohibición terminante de los matrimonios mixtos —más tarde abolida— acentuó la separación más explícitamente que antes, sólo que se eludió la enemistad. Pero lo específicamente legal de la normativa en el sentido romano era que en adelante un tratado, un vínculo eterno, ligaba a patricios y plebeyos. La *res publica*, la cosa pública que surgió de este tratado y se convirtió en la república romana, se localizaba en el espacio intermedio entre los rivales de antaño. La ley es aquí, por lo tanto, algo que instaura relaciones entre los hombres, unas relaciones que no son ni las del derecho natural, en que todos los humanos reconocen por naturaleza como quien dice por una voz de la conciencia lo que es bueno y malo, ni las de los mandamientos, que se imponen desde fuera a todos los hombres por igual, sino las del acuerdo entre contrayentes. Y así como un acuerdo tal sólo puede tener lugar si

7. Franz Altheim, *Römische Geschichte II*, pág. 232. (*N. del e.*)

el interés de ambas partes está asegurado, así se trataba en el caso de la originaria ley romana de «erigir una ley común que tuviera en cuenta a ambos partidos» (Altheim, pág. 214).

Para valorar correctamente —más allá de todo moralismo, que debe ser secundario en nuestro examen— la extraordinaria fecundidad política del concepto romano de ley, debemos recordar sumariamente la noción griega, tan distinta, de lo que en origen es una ley. Ésta, tal como la entendían los griegos, no es ni acuerdo ni tratado, no es en absoluto nada que surja en el hablar y actuar entre hombres, nada, por lo tanto, que corresponda propiamente al ámbito político, sino esencialmente algo pensado por un legislador, algo que ya debe existir antes de entrar a formar parte de lo político propiamente dicho. Como tal es prepolítica pero en el sentido de que es constitutiva para toda posterior acción política y todo ulterior contacto político de unos con otros. Así como los muros de la ciudad, con los que Heráclito compara alguna vez la ley, deben ser construidos antes de que pueda haber una ciudad identificable en su figura y sus fronteras, del mismo modo la ley determina la fisonomía de sus habitantes, mediante la cual se destacan y distinguen de otras ciudades y sus habitantes. La ley es la muralla levantada y producida por un hombre, dentro de la cual se abre el espacio de lo propiamente político, en que los muchos se mueven libremente. Por eso Platón invoca también a Zeus, el protector de las fronteras y jalones, antes de promulgar sus leyes para la fundación de una nueva ciudad. Esencialmente se trata de trazar fronteras y no de lazos y vínculos. La ley es aquello según lo cual la polis inicia su vida sucesiva, aquello que no puede abolirse sin renunciar a la propia identidad; infringirla es como sobrepasar una frontera impuesta a la existencia, es decir, *hybris*. La ley no tiene ninguna validez fuera de la polis, su capacidad de vínculo sólo se extiende al espacio que contiene y delimita. Exceder la ley y salir de las fronteras de la polis son todavía para Sócrates literalmente uno y lo mismo.

La ley —aunque abarca el espacio en que los hombres viven cuando renuncian a la violencia— tiene en sí misma algo violento, tanto por lo que respecta a su surgimiento como a su

esencia. Ha surgido de la producción, no de la acción; el legislador es igual que el urbanista y el arquitecto, no que el hombre de Estado y el ciudadano. La ley produce el espacio de lo político y contiene por lo tanto lo que de violento y violentador tiene todo producir. En tanto que algo hecho, está en oposición a lo natural, lo cual no ha necesitado de ninguna ayuda, ni divina ni humana, para ser. A todo lo que no es naturaleza y no ha surgido por sí mismo, le es propia una ley que lo una cosa tras otra, y entre estas leyes no hay ninguna relación, como tampoco la hay entre lo sentado por ellas. «Una ley», como afirma Píndaro en un fragmento célebre (n. 48, Boeckh), también citado por Platón en el *Gorgias*, «es el rey de todos, mortales e inmortales, y, al hacer justicia, descarga con mano poderosa lo más violento». Para los hombres subordinados a él, esta violencia se manifiesta en el hecho de que las leyes ordenan, de que son los señores y comandantes de la polis, donde, si no, nadie más tiene el derecho de ordenar a sus iguales. Por eso las leyes son padre y déspota a la vez, como Sócrates expone al amigo en el *Critón* (50-51 b), no sólo porque en los hogares de la Antigüedad imperaba lo despótico, que determinaba también la relación entre padre e hijo —de modo que era natural decir «padre y déspota»—, sino también porque la ley, igual que el padre al hijo, engendraba a los ciudadanos (en todo caso era la condición para la existencia de éstos como lo es el padre para la del hijo) y por eso le correspondía, según el parecer de la polis —aunque Sócrates y Platón ya no opinaran igual—, la educación de los ciudadanos. Pero puesto que esta relación de obediencia a la ley no tiene ningún fin natural, como sí la del hijo al padre, se puede comparar otra vez a la relación entre señor y esclavos, de manera que el ciudadano libre de la polis era frente a la ley, esto es, frente a las fronteras en cuyo interior era libre y que encerraban el espacio de la libertad, un «hijo y esclavo» para toda la vida. Por eso los griegos, que dentro de la polis no estaban sometidos al mando de ningún hombre, advirtieron a los persas que no menospreciaran su combatividad, pues no temían menos la ley de su polis que los persas al gran rey.

Como quiera que se interprete el concepto griego de ley, para lo que ésta en ningún caso sirve es para tender un puente de un pueblo a otro o, dentro de un mismo pueblo, de una comunidad política a otra. Tampoco en el caso de la fundación de una nueva colonia era suficiente la ley de la metrópoli. Los que se iban a fundar otra polis, necesitaban otra vez un legislador, un *nomothetēs*, alguien que sentara las leyes antes de que el nuevo ámbito político pudiera darse por seguro. Es evidente que bajo estas condiciones fundacionales estaba absolutamente excluida la formación de un imperio, incluso siendo cierto que a causa de la guerra con los persas se había despertado una especie de conciencia nacional helénica, la conciencia de la misma lengua y el mismo carácter político para toda la Hélade. Aun en el caso de que la unión de toda la Hélade hubiera podido salvar al pueblo griego de la ruina, la auténtica esencia griega se hubiera malogrado.

Tal vez se aprecie más fácilmente la distancia que separa esta concepción de la ley como el único mando ilimitado en la polis de la de los romanos si se tiene en cuenta que Virgilio tilda a los latinos, a cuya tierra llega Eneas, de pueblo que «sin cadenas ni leyes [...] por impulso propio se acoge a los usos de los dioses más antiguos» (*Eneida*, VII, 203-204).

En definitiva, la ley surge allí sólo porque ahora se trata de establecer un tratado entre los oriundos y los recién llegados. Roma está fundada sobre él, y que la misión de Roma sea «someter a leyes a todo el orbe» (*Eneida*, IV, 231) no significa sino fijar todo el orbe a un sistema de tratados del cual únicamente este pueblo, que derivaba su propia existencia histórica de un tratado, era capaz.

Si se quiere expresar esto en categorías modernas, hay que decir que la política de los romanos empezó como política exterior, esto es, exactamente con aquello que conforme al pensamiento griego era absolutamente extrínseco a la política. También para los romanos el ámbito político sólo podía surgir y mantenerse dentro de lo legal, pero este ámbito nacía y crecía solamente allí donde distintos pueblos coincidían. Esta coincidencia es de por sí guerrera, y la palabra latina *populus*

significa originariamente «llamamiento a filas» (Altheim, ii, pág. 71). Pero esta guerra no es el fin sino el comienzo de la política, de un nuevo espacio político surgido en un tratado de paz y alianza. Éste es también el sentido de la «clemencia» romana, tan célebre en la Antigüedad, del *parcere subiectis*, del buen trato a los vencidos, con los que Roma organizó primero las comarcas y pueblos de Italia y después las posesiones extraitálicas. Tampoco la destrucción de Cartago es ninguna objeción a este principio vigente asimismo en la realidad política efectiva, a saber, el de no aniquilar jamás sino siempre ampliar y extender nuevos tratados. Lo aniquilado en el caso cartaginés no fue el poder militar, al cual Escipión ofreció unas condiciones tan incomparablemente favorables tras la victoria romana que el historiador moderno se pregunta si actuó más en su interés que en el de Roma (Mommsen, i, pág. 663), ni tampoco el competidor comercial en el Mediterráneo sino sobre todo «un gobierno que nunca cumplía su palabra y nunca perdonaba». De este modo encarnaba el auténtico principio político antirromano, principio frente al que la política romana era impotente y que Roma hubiera destruido si no hubiese sido destruido por Roma. En cualquier caso, así o de manera parecida podría haber pensado Catón y con él los historiadores modernos que justifican la destrucción de la ciudad, la única rival de Roma existente entonces a escala mundial.

Como quiera que fuere esta justificación, lo decisivo en nuestro contexto es que precisamente la justificación no formaba parte del modo de pensar romano y no puede haberse impuesto entre sus historiadores. Lo romano hubiera sido dejar subsistir a la ciudad enemiga como contrincante, cosa que intentó el viejo Escipión, que venció a Aníbal; lo romano era recordar el destino de los antepasados y al igual que Emilio Escipión, el destructor de la ciudad, romper en lágrimas sobre las ruinas de ésta y, presagiando la propia desgracia, citar a Homero: «Llegará el día en que perecerá la Sagrada Troya, / El mismo Príamo y el pueblo del rey que blande la lanza. [Homero, *Ilíada*, IV, 164 y sigs.; VI, 448 y sigs.]»; finalmente, lo romano era ver esta victoria, culminada en una aniquilación

que convirtió a Roma en la potencia mundial, como el inicio del declive, como casi todos los historiadores romanos hasta Tácito solían hacer. En otras palabras, romano era saber que la existencia del adversario, precisamente porque se ha manifestado como tal en la guerra, debe ser tratada con benevolencia y su vida perdonada, no por compasión para con los demás, sino por mor del crecimiento de la ciudad, que en el futuro debía también abarcar en una alianza a los más extraños. Este modo de ver las cosas determinó a los romanos a decidirse, a pesar de todos sus intereses particulares inmediatos, a conceder la libertad y la independencia a los griegos (aunque con frecuencia tal comportamiento, a la vista de la situación fácticamente existente en las *poleis* griegas, pareció una tontería sin sentido). No porque se quisiera reparar en Grecia el pecado cometido en Cartago sino porque se tenía el sentimiento de que la esencia griega era el verdadero reverso de los romanos. Para éstos era todavía como si Héctor se enfrentara a Aquiles y le ofreciera después de la guerra la alianza. Sólo que mientras, lamentablemente, Aquiles se había hecho viejo y pendenciero.

También aquí sería erróneo aplicar criterios morales y pensar en un sentimiento moral que se extendiera a lo político. Cartago fue la primera ciudad con la que Roma se enfrentó, que la igualaba en poder y que al mismo tiempo encarnaba un principio enfrentado al romano. En el caso de Cartago se demostró que el principio político romano del tratado y la alianza no era universalmente válido, que tenía sus límites. Para comprenderlo mejor debemos tener presente que las leyes con que Roma organizó primero las comarcas italianas y después los países del mundo eran tratados no en nuestro sentido sino que aspiraban a un vínculo duradero que implicara por lo tanto una alianza en lo esencial. De esta confederación de Roma, de los *socii*, que integraban casi todos los enemigos vencidos antaño, surgió la *societas* romana, que no tenía nada que ver con sociedad pero sí algo con asociación y la relación entre socios que ésta comporta. A lo que los romanos aspiraban no era a aquel *Imperium romanum*, a aquel dominio romano sobre pueblos y países, que, como sabemos por Mommsen, les sobrevino

y se les impuso más bien contra su voluntad, sino a una *Societas romana*, un sistema de alianzas instaurado por Roma e infinitamente ampliable, en el cual los pueblos y los países además de vincularse a Roma mediante tratados transitorios y renovables se convirtieran en eternos aliados. En lo que Roma fracasó en el caso de Cartago fue precisamente en el hecho de que lo único posible entre ambas hubiera sido como máximo un tratado entre iguales, una especie de coexistencia hablando en términos modernos, lo que quedaba fuera de las posibilidades del pensamiento romano.

No es ninguna casualidad ni nada atribuible a la estrechez mental de Roma. Lo que los romanos no conocían ni podían conocer en absoluto debido a la experiencia fundamental que determinó su existencia política desde el principio eran precisamente aquellas características inherentes a la acción que habían llevado a los griegos a contenerla en el *nomos* y a entender por ley no un vínculo o una relación sino una frontera incluyente que no podía excederse. A la acción, precisamente porque por su esencia establece siempre relaciones y vínculos, le es propia allí donde se extiende una desmesura y, como decía Esquilo, «insaciabilidad» tales que sólo desde fuera mediante un *nomos*, una ley en sentido griego, puede mantenerse dentro de unos límites. La desmesura, como decían los griegos, no reside en el hombre que actúa y su *hybris* sino en que las relaciones surgidas de la acción son y deben ser de tal especie que tiendan a lo ilimitado. Toda relación establecida por la acción, al involucrar a hombres que a su vez actúan en una red de relaciones y referencias, desencadena nuevas relaciones, transforma decisivamente la constelación de referencias ya existentes y siempre llega más lejos y pone en relación y movimiento más de lo que el agente en cuestión había podido prever. A esta tendencia a lo ilimitado se enfrenta el *nomos* griego circunscribiendo la acción a lo que pasa entre hombres dentro de una polis y sujetando a ésta todo lo externo con que en su actividad deba establecer vínculos. Sólo así, conforme al pensar griego, la acción es política, es decir, vinculada a la polis y, por lo tanto, a la forma más elevada de convivencia humana. Gracias a la

ley que la limita e impide que se disperse en un inabarcable y siempre creciente sistema de relaciones, la acción recibe la figura permanente que la convierte en un hecho cuya grandeza, esto es, cuya excelencia, pueda ser conservada y recordada. De este modo, la ley se enfrenta a la fugacidad de todo lo mortal, tan peculiar y manifiestamente sentida por los griegos, tanto a la fugacidad de la palabra dicha como a la volatilización de la acción realizada. Los griegos pagaron esta fuerza productora de figuras de su *nomos* con la incapacidad de formar un imperio y no hay duda de que finalmente toda la Hélade sucumbió por este *nomos* de las *poleis*, de las ciudades-Estado, que se multiplicaban con la colonización pero no podían unirse y confederarse en una alianza permanente. Pero con igual razón podría decirse que los romanos fueron víctimas de su ley, de su *lex*, merced a la cual establecieron ciertamente alianzas y confederaciones duraderas allí adonde fueron, pero éstas, al ser en sí mismas ilimitables, les obligaron, contra su voluntad y sin que sintieran ningún tipo de afán de poder, a dominar sobre el globo terráqueo, dominio que, una vez conseguido, únicamente podía volver a desmoronarse. Por eso es natural pensar que con la caída de Roma se destruyó para siempre el punto central de un mundo y con ello tal vez la posibilidad específicamente romana de centrar el mundo entero alrededor de él, mientras que cuando todavía hoy pensamos en Atenas, presuponemos que su decadencia significó la desaparición para siempre no de un punto central del mundo pero sí, sin duda, de uno culminante de posibilidades humano-mundanas.

Pero los romanos pagaron su inacabable capacidad de confederación y alianza extensiva y duradera no sólo con un crecimiento tan desmesurado de su imperio que arruinó la ciudad y la Italia dominada por ella, sino que también —desde el punto de vista político menos catastróficamente pero desde el espiritual no menos decisivamente— con la pérdida de la imparcialidad greco-homérica; con el sentido por lo grande y excelente en todas sus figuras, allí donde se hallara; y con la voluntad de inmortalizarlo mediante su glorificación. La historia y la poesía de Roma, en un sentido exclusivamente romano, nunca entró

en decadencia, al igual que la historia y la poesía de Grecia, en un sentido exclusivamente griego, tampoco; en el caso de aquéllos se trata siempre de exaltar la historia de la ciudad y todo lo que le concierne directamente, o sea, esencialmente su crecimiento y propagación desde su fundación: *ab urbe condita*, o bien, como en Virgilio, de relatar lo que lleva a su fundación, los hechos y travesías de Eneas: *dum conderet urbem* (*Eneida*, i, 5). En cierto sentido podría decirse que los griegos, que aniquilaban a sus enemigos, fueron históricamente más justos y nos transmitieron mucho más sobre ellos que los romanos, que los hicieron sus aliados. Pero también este juicio es falso si se entiende moralmente. Pues precisamente lo específicamente moral en la derrota lo comprendieron magníficamente los vencedores romanos, que incluso se preguntaron en boca de los enemigos vencidos si no serían «rapiñadores del mundo, cuyo impulso destructivo no encontraría ya nuevas tierras», si su afán de establecer relaciones por doquier y de someter a los demás a la eterna alianza de la ley no indicaría que eran el «único de todos los pueblos que desea con la misma pasión la abundancia y el vacío» de manera que, en todo caso, desde el punto de vista del sometido, podía parecer muy bien que lo que los romanos llamaban «dominio» significara lo mismo que hurtar, matar y robar, y que la *pax romana*, la célebre paz romana, fuera sólo el nombre para el desierto que dejaban atrás (Tácito, *Agricola*, 30). Pero por impresionantes que puedan parecer tales y parecidas observaciones, si se comparan con la patriótica y nacionalista historia moderna, el adversario al que alude sólo es el humano y común reverso de toda victoria, la cara de los vencidos *qua* vencidos. La idea de que pudiera haber algún otro que igualara a Roma en grandeza y fuera por eso igualmente digno de una historia rememorativa —una idea con la que Heródoto introduce la guerra de los persas— es ajena a los romanos.

Consideremos esta peculiar limitación romana como queramos: es indudable que el concepto de una *política* exterior y, por tanto, la noción de un orden político fuera de las fronteras del propio pueblo o Estado, es de origen exclusivamente romano. Esta politización romana del espacio entre los pueblos da

inicio al mundo occidental, es más, sólo ella genera el mundo occidental *qua* mundo. Hasta los tiempos romanos fueron muchas las civilizaciones extraordinariamente ricas y grandes, pero nunca hubo entre ellas un mundo sino un desierto a través del cual, si todo iba bien, se tendían comunicaciones como finos hilos y sendas que cruzaban la tierra yerma, pero a través del cual, si las cosas iban mal, proliferaban las guerras y se arruinaba el mundo existente. Estamos tan habituados a entender la ley y el derecho en el sentido de los diez mandamientos y prohibiciones, cuyo único sentido consiste en exigir la obediencia, que fácilmente dejamos caer en el olvido el originario carácter espacial de la ley. Cada ley crea antes que nada un espacio en el que entra en vigor y este espacio es el mundo en que podemos movernos en libertad. Lo que queda fuera de él no tiene ley y, hablando con exactitud, no tiene mundo; en el sentido de la convivencia humana es un desierto.

Es esencial a las amenazas de la política interior y exterior, con las que nos enfrentamos desde el advenimiento de los totalitarismos, que hagan desaparecer de ella a lo propiamente político. Si las guerras son otra vez de aniquilación entonces ha desaparecido lo específicamente político de la política exterior desde los romanos, y las relaciones entre los pueblos han ido nuevamente a parar a aquel espacio desprovisto de ley y de política que destruye el mundo y engendra el desierto. Pues lo aniquilado en una guerra de este tipo es mucho más que el mundo del rival vencido; es, sobre todo, el espacio entre los combatientes y entre los pueblos, espacio que en su totalidad forma el mundo sobre la Tierra. Y para este mundo *entre* [*Zwischenwelt*], que debe su surgimiento no al producir sino al actuar de los hombres, no es válido lo que decíamos al principio de que así como ha sido aniquilado por mano humana puede ser producido otra vez por ella. Pues el mundo de relaciones que surge de la acción, de la auténtica actividad política del hombre, es en verdad mucho más difícil de destruir que el mundo producido de las cosas, en que el productor y creador es el único señor y dueño. Pero si este mundo de relaciones se convierte en un desierto, la ley del desierto ocupa el lugar de

las leyes de la acción política, cuyos procesos dentro de lo político son reversibles sólo muy difícilmente, y este desierto entre hombres desencadena procesos desertizadores, fruto de la misma desmesura inherente a la libre acción humana que establece relaciones. Conocemos procesos tales en la historia y que sepamos apenas ninguno pudo detenerse antes de arrastrar a la ruina a un mundo entero con toda su riqueza de relaciones.

¿Tiene la política todavía algún sentido?

La época de guerras y revoluciones que Lenin presagió para nuestro siglo y que ahora realmente vivimos ha convertido en una medida apenas reconocida hasta la fecha los acontecimientos políticos en un factor básico del destino personal de todos los hombres sobre la tierra. Pero este destino, allí donde ha hecho completo efecto arrastrando realmente a los hombres al torbellino de los acontecimientos, ha sido una desgracia. Y para esta desgracia que la política ha traído y para la todavía más grande que amenaza a la humanidad entera no hay ningún consuelo, ya que es evidente que las guerras en nuestro siglo no son «tempestades de acero» (Jünger) que purifiquen el aire político ni una «continuación de la política con otros medios» (Clausewitz) sino enormes catástrofes que pueden transformar el mundo en un desierto y la Tierra en materia sin vida. Por otra parte, todas estas revoluciones si las consideramos, como Marx, «locomotoras de la historia» («Die Klassenkämpfe in Frankreich»), han demostrado con claridad que tal tren de la historia se precipita a un abismo, y que las revoluciones —lejos de acabar con la desgracia— sólo aceleran temiblemente el ritmo de su despliegue.

Las guerras y las revoluciones, no el funcionamiento de los regímenes parlamentarios y los partidos democráticos, constituyen las experiencias políticas fundamentales de nuestro siglo. Si se las pasa por alto es como si no se hubiera vivido en absoluto en un mundo que es el nuestro. Comparados con ellas,

comparados con los verdaderos retrocesos que provocaron en nuestro mundo y que todavía podemos constatar diariamente, aquellos que resuelven tan bien como pueden los asuntos cotidianos del gobierno y se encargan entre las catástrofes de poner orden en los asuntos humanos nos recuerdan a aquel oficial de caballería junto al lago de Constanza; y podemos muy bien llegar a pensar que sólo los que por cualquier motivo no están particularmente enterados de las experiencias fundamentales de la época son todavía capaces de cargar con el lastre de un riesgo del cual saben tan poco como el oficial de caballería del lago helado sobre el que cabalga.[8]

Las guerras y las revoluciones tienen en común estar bajo el signo de la violencia. Si ellas son las experiencias políticas fundamentales de nuestro tiempo, entonces nos movemos esencialmente en el campo de la violencia y por este motivo estamos inclinados a equiparar acción política con acción violenta. Esta equiparación puede ser funesta porque en las circunstancias actuales lo único que puede derivarse de ella es que la acción política acabe por no tener sentido, pero a la vez es muy comprensible, ya que a la violencia le ha correspondido en efecto un rol importantísimo en la historia de todos los pueblos de la humanidad. Es como si en nuestro horizonte experiencial hubiéramos hecho balance de todas las experiencias del hombre con la política.

Una de las características principales de la acción violenta es que necesita de medios materiales e incorpora al contacto entre los hombres instrumentos que sirven para coaccionar o matar. El arsenal de estos instrumentos son los medios de violencia, que como todos los medios sirven para conseguir un fin, sea la autoafirmación en el caso de la defensa sean la conquista y el dominio en el caso del ataque. En cuanto a una revolución, el fin puede ser la destrucción de un cuerpo político,

8. Arendt alude a una historia popular sobre un jinete que, en su fogoso avance, no se da cuenta de que cabalga sobre el lago helado y cubierto de nieve de Constanza. Cuando llega a la otra orilla y se da cuenta, al ser consciente del peligro que ha corrido, se muere. (*N. del e.*)

el restablecimiento de uno pretérito o, por último, la construcción de uno nuevo. Estos fines no son lo mismo que las metas, que es lo que en la acción política siempre se persigue; las metas de una política nunca son sino líneas de orientación y directrices que, como tales, no se dan por fijas sino que más bien varían constantemente su configuración al entrar en contacto con las de los otros, que también tienen las suyas. Sólo cuando la violencia se interpone con su arsenal de instrumentos en el espacio entre los hombres, recorrido hasta entonces por la mera habla desprovista de todo medio tangible, las metas de una política se convierten en fines tan inmutables como el modelo según el cual un objeto cualquiera es producido, y que igual que él determinan la elección de los medios, los justifican e incluso los santifican. Aunque una acción política, que no está bajo el signo de la violencia, no alcance sus metas —y propiamente no las alcanza nunca— no puede decirse que no tenga ningún fin o ningún sentido. En cuanto a los fines no era lo que perseguía, sino que se atenía con más o menos éxito a metas; y sí tiene un sentido, ya que sólo mediante el hablar y el replicar —entre hombres, pueblos, Estados y naciones— surge y se mantiene en la realidad el espacio en el que todo lo demás ocurre. Lo que en lenguaje político se denomina la ruptura de relaciones sacrifica este espacio, y toda acción con medios de violencia destruye primero este espacio *entre* antes de aniquilar a aquellos que viven más allá de él.

Por lo tanto en política debemos diferenciar entre fin, meta y sentido. El sentido de una cosa, a diferencia del fin, está siempre encerrado en ella misma y el sentido de una actividad sólo puede mantenerse mientras dure esta actividad. Esto es válido para todas las actividades, también para la acción, persigan o no un fin. Con el fin de algo ocurre precisamente lo contrario; sólo hace su aparición en la realidad cuando la actividad que la creó ha llegado a su término (exactamente igual como la existencia de cualquier objeto producido comienza en el momento en el que el productor le da el último retoque). Finalmente, las metas a las que nos orientamos establecen los criterios conforme a los que debe juzgarse todo lo que se hace;

sobrepasan o transcienden el acto en el mismo sentido en que toda medida transciende aquello que tiene que medir.

A estos tres elementos de toda acción política —el fin que persigue, la meta vagamente conocida a la que se orienta y el sentido que se manifiesta en ella al ejecutarse— se añade un cuarto que, aun sin ser nunca el impulso inmediato de la acción, es lo que propiamente la pone en marcha. A este cuarto elemento quiero llamarle el principio de la acción siguiendo a Montesquieu, quien lo descubrió por primera vez en su discusión de las formas de estado en *L'Esprit des lois*. Si se quiere entender este principio psicológicamente, puede decirse que se trata de una convicción fundamental que divide a los grupos de hombres entre sí. Tales convicciones fundamentales, que han tenido un rol en el curso de la acción política, se nos han transmitido en gran número, aunque Montesquieu sólo reconoce tres: el honor en las monarquías, la virtud en las repúblicas y el temor en la tiranía. Entre estos principios pueden también fácilmente contarse la gloria tal como la conocemos en el mundo homérico o la libertad tal como la encontramos en la Atenas de la época clásica o la justicia, pero también la igualdad si la entendemos como la convicción de la originaria dignidad de todos los que tienen aspecto humano.

Tendremos que hablar más tarde del extraordinario significado de estos principios que mueven al hombre a la acción y de los que ésta se nutre constantemente. Pero aquí, para evitar malentendidos, ya debemos señalar una dificultad. Los principios que inspiran la acción no sólo no son los mismos en las diversas formas de gobierno y épocas de la historia sino que más bien lo que era principio de la acción en un período puede convertirse en meta a que orientarse en otro o también en fin que perseguir. Así, por ejemplo, la gloria inmortal fue el principio de la acción sólo en el mundo homérico pero permaneció durante toda la Antigüedad como una meta a la que orientarse y de acuerdo con la cual juzgar las acciones. Así, la libertad, para poner otro ejemplo, puede ser un principio, como en la polis ateniense, pero puede también ser un criterio para valorar, en una monarquía, si el rey ha sobrepasado los límites de

su poder, y en tiempos de revolución puede convertirse muy fácilmente en un fin que los revolucionarios crean poder perseguir directamente.

Para nosotros es suficiente hacer constar que, cuando a la vista de la penuria que los acontecimientos políticos han ocasionado al hombre preguntamos si la política tiene todavía algún sentido, imprecisamente y sin darnos cuenta de los diversos significados posibles de este interrogante, siempre estamos preguntando a la vez toda una serie de cuestiones de otro tipo. Las preguntas que vibran en la que marcó nuestro punto de partida son: *Primero*. ¿Tiene la política todavía algún fin? Lo que quiere decir: ¿son los fines que la acción política persigue merecedores de los medios que puedan emplearse en determinadas circunstancias para su consecución? *Segundo*. ¿Hay todavía en el campo de lo político metas en virtud de las cuales podamos orientarnos confiadamente? Y si las hubiere, ¿no son sus criterios completamente impotentes y utópicos, de manera que toda empresa política, una vez puesta en marcha, no se preocupa más de metas y criterios sino que sigue un curso inherente a ella que nada externo puede detener? *Tercero*. ¿No es la acción política, al menos en nuestro tiempo, precisamente una muestra del fallo de todos los principios, de manera que, en vez de proceder de uno de los muchos orígenes posibles de la convivencia humana y alimentarse de sus profundidades, más bien se adhiere de manera oportuna a la superficie de los acontecimientos cotidianos y se deja llevar por ellos en múltiples direcciones, elogiando hoy siempre lo contrario de lo que ayer sucedió? ¿No ha conducido la acción misma al absurdo sacudiendo con ello también los principios u orígenes que quizá previamente la pusieron en marcha?

Éstas son las preguntas que se plantean inevitablemente a cualquiera que empiece a reflexionar sobre la política en nuestro tiempo. Formuladas así no pueden responderse; son preguntas en cierta manera retóricas o exclamativas, que necesariamente permanecen atrapadas en el marco de experiencia

que las origina, el cual está determinado y delimitado por las categorías y representaciones de la violencia. Es esencial al fin que justifique los medios necesarios para conseguirlo. Pero, ¿qué fin podría justificar los medios que tal vez aniquilarían a la humanidad y a la vida orgánica sobre la Tierra? Es esencial que las metas delimiten tanto los fines como los medios, protegiendo de esta manera a la acción del peligro de la desmesura inherente a ella. Pero si esto es así, entonces las metas ya han fallado antes de que fuera evidente que la acción sujeta a fines había resultado no tener ningún fin; pues, de ser así, no hubiera podido suceder nunca que los medios de violencia de que disponen hoy las grandes potencias, y que en un futuro no lejano pueden estar en poder de todos los Estados soberanos, se pusieran al servicio de la acción política.

Donde la extraordinaria limitación del horizonte experiencial en que la política nos es accesible según las experiencias de nuestro siglo se muestra más claramente es en el hecho de que, involuntariamente, tan pronto nos persuadimos de la falta de fines y metas de la acción, estamos dispuestos a cuestionarnos el sentido de la política en general. La pregunta por los principios de la acción ya no alienta nuestro pensamiento sobre la política desde que la cuestión por las formas de gobierno y por la mejor forma de convivencia humana ha caído en el silencio, esto es, desde las décadas de la revolución americana a principios del siglo XVIII, durante las cuales se discutieron vivamente las posibles ventajas y desventajas de la monarquía, de la aristocracia y de la democracia, o de cualquier forma de gobierno que como república pudiera unificar elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos. Y la pregunta por el sentido de la política, es decir, por los contenidos permanentes y dignos de recuerdo que sólo pueden manifestarse en la convivencia política y en la acción conjunta, no se ha tomado apenas en serio desde la antigüedad clásica. Preguntamos por el sentido de la política pero aludimos a sus fines y metas y sólo los llamamos su sentido porque literalmente ya no creemos en un sentido. Por eso tendemos a hacer que los diferentes elementos posibles de la acción coincidan y a creer que una dife-

renciación entre fin y meta, principio y sentido no sería sino rizar el rizo.

Nuestra falta de disposición a hacer diferenciaciones no impide naturalmente que las diferencias existentes fácticamente se impongan en la realidad; sólo nos impide concebir adecuadamente lo que realmente sucede. Fines, metas y sentido de las acciones son tan poco idénticos entre ellos que, en una misma acción, podrían caer en unas contradicciones tales que precipitarían a los propios agentes a dificilísimos conflictos y envolverían a los futuros historiadores, encargados de explicar fielmente lo acontecido, en infinitas disputas interpretativas. Por lo tanto, el único sentido que una acción con los medios de violencia puede manifestar y hacer visible en el mundo es el inmenso poder que tiene la coacción en el trato de los hombres entre ellos, y esto completamente al margen de los fines para los que la violencia fue empleada. Aunque el fin sea la libertad, el sentido encerrado en la acción misma es la coacción violenta; de este conflicto real al máximo surgen entonces aquellas paradojas que nos son tan familiares a través de la historia de las revoluciones: que deba obligarse al hombre a la libertad o que se trate —en palabras de Robespierre— de oponer al despotismo de la monarquía la tiranía de la libertad. La meta es lo único que puede eliminar o al menos suavizar este conflicto mortal entre sentido y fin inherente tanto a las guerras como a las revoluciones. Pues la meta de toda violencia es la paz; la meta pero no el fin, esto es, aquello según lo cual todas las acciones violentas particulares, en el sentido de las célebres palabras de Kant en *Sobre la paz perpetua* (no puede permitirse que en una guerra suceda lo que haría imposible la subsiguiente paz), deben juzgarse. La meta no está encerrada en la acción misma pero tampoco yace en el futuro como el fin. Si debe ser realizable debe permanecer siempre presente (precisamente porque no se ha realizado). En el caso de la guerra, la función de la meta es sin duda poner coto a la violencia; pero entonces entra en conflicto con los fines, cuya consecución movilizó a los medios de violencia; pues estos fines se podrían alcanzar mejor y más rápidamente si se diera libre curso a los medios, o

sea, si los medios se organizaran correspondiendo a los fines. El conflicto entre meta y fin surge porque es esencial al fin degradar a medio todo lo que le sirve y rechazar como inútil todo lo que no le sirve. Pero, ya que toda acción violenta se da en el sentido de la categoría medios-fines, no es ningún problema que una acción que no reconoce la meta de la paz —y las guerras desencadenadas por los totalitarismos han situado en el lugar de la paz la conquista o el dominio del mundo— se manifieste en el campo de la violencia siempre como superior.

Puesto que nuestras experiencias con la política se han dado sobre todo en el campo de la violencia, nos parece natural entender la acción política según las categorías del coaccionar y ser coaccionado, del dominar y ser dominado, pues en ellas se hace patente el auténtico sentido de todo acto violento. Tendemos a considerar la paz, que como meta debía mostrar los límites de la violencia y poner coto a su marcha aniquiladora, como algo que procede de un ámbito transpolítico y debe mantener a la política misma dentro de sus fronteras (igual que tendemos a saludar los períodos de paz que también en nuestro siglo se han abierto entre las catástrofes como aquellos lustros o décadas en que la política nos ha concedido un respiro). Ranke acuñó una vez la expresión del primado de la política exterior y no puede haber pensado en otra cosa que en la prioridad que ante todas las demás preocupaciones debe dar el estadista a la seguridad de las fronteras y a la relación de las naciones entre sí porque de éstas depende la mera existencia del Estado y la nación. Sólo la Guerra Fría, se está tentado de decir, nos ha enseñado lo que significa en realidad el primado de la política exterior. Ya que si ésta, o, mejor, el peligro que siempre acecha en las relaciones internacionales, son los únicos objetos relevantes de la política, entonces se ha vuelto del revés ni más ni menos que lo que decía Clausewitz de que la guerra es la continuación de la política con otros medios, de modo que la política se convierte ahora en una continuación de la guerra y los medios de la astucia sustituyen transitoriamente a los de la violencia. Y quién podría negar que las condiciones de la carrera armamentista en que vivimos y estamos obligados a vivir,

sugieren al menos que lo que dijo Kant, respecto a no permitir que ocurriera nada durante la guerra que hiciera imposible más tarde la paz, se ha invertido y vivimos en una paz que no permite que suceda nada que haga imposible una guerra.

EPÍLOGO

El crecimiento moderno de la desmundanización, el desvanecimiento de todo lo que hay *entre* nosotros, también puede ser descrito como la expansión del desierto. Nietzsche fue el primero en reconocer que vivimos y nos movemos en un mundo-desierto, y también fue Nietzsche quien cometió el primer error decisivo en su diagnóstico. Como casi todos los que le sucedieron, creyó que el desierto está en nosotros mismos, revelándose con ello no sólo como uno de los primeros habitantes conscientes del desierto sino también como la víctima de su espejismo más terrible. La psicología moderna es psicología del desierto: cuando perdemos la facultad de juzgar —de sufrir y condenar— empezamos a pensar que algo falla en nosotros si no somos capaces de vivir bajo las condiciones de la vida en el desierto. En tanto que la psicología trata de «ayudarnos», nos ayuda a «ajustarnos» a esas condiciones, sustrayendo nuestra única esperanza, esto es, que nosotros, que no pertenecemos al desierto aunque vivamos en él, somos capaces de transformarlo en un mundo humano. La psicología pone todo del revés: precisamente porque sufrimos bajo las condiciones del desierto todavía somos humanos y aún seguimos intactos; el peligro está en llegar a ser verdaderos habitantes del desierto y en sentirse en él como en nuestra casa.

El peligro mayor es que hay tormentas de arena en el desierto, que el desierto no está siempre tan tranquilo como un cementerio donde, después de todo, cualquier cosa es aún posible, sino que puede espolear un avance por sí mismo. Dichas tormentas son los movimientos totalitarios, cuya característica principal es que están extremadamente bien adaptados a las condiciones del desierto. De hecho, no toman nada más en consideración y, por tanto, parecen ser la forma política más

adecuada para la vida en el desierto. Tanto la psicología, la disciplina de ajustar la vida humana al desierto, como los movimientos totalitarios, las tormentas de arena en las cuales la acción falsa o la pseudoacción estalla de pronto en medio de una calma total, representan un peligro inminente para las dos facultades humanas que, pacientemente, nos capacitan para transformar el desierto antes que a nosotros mismos: las facultades conjugadas de la pasión y la acción. Es cierto que sufrimos menos cuando quedamos atrapados en los movimientos totalitarios o en los ajustes de la psicología moderna; perdemos la facultad de sufrir y, con ella, la virtud de la resistencia. Sólo aquellos que son capaces de mantener la pasión de vivir bajo las condiciones del desierto pueden armarse con el valor que descansa en la raíz de la acción y convertirse en seres activos.

Por añadidura, las tormentas de arena amenazan incluso aquellos oasis en el desierto sin los cuales ninguno de nosotros podría resistir, al tiempo que la psicología trata tan sólo de acostumbrarnos hasta tal punto a la vida del desierto que ya no sintamos necesidad de dichos oasis. Los oasis son aquellas parcelas de la vida que existen independientemente, o casi, de las condiciones políticas. Lo que ha fallado ha sido la política, nuestra existencia plural, y no lo que podemos hacer y crear en tanto que existimos en lo singular: en el aislamiento del artista, en la soledad del filósofo, en la relación inherentemente no mundana entre los seres humanos como se da en el amor y, en ocasiones, en la amistad (cuando un corazón alcanza directamente al otro, como en la amistad, o cuando el en-medio, el mundo, se deshace en llamas, como en el amor). Sin estos oasis no sabríamos cómo respirar, y los politólogos deberían saberlo. Si aquellos que están obligados a pasar sus vidas en el desierto, intentando hacer esto o aquello, preocupándose constantemente por sus condiciones, no saben cómo usar los oasis, se convertirán en habitantes del desierto incluso sin la ayuda de la psicología. En otras palabras, los oasis, que no son lugares de «relajación», sino fuentes de vida que nos permiten vivir en el desierto sin reconciliarnos con él, se secarán.

El peligro opuesto es mucho más común. Su nombre usual es *escapismo*: escapar del mundo del desierto, de la política, hacia lo que quiera que sea; es una forma menos peligrosa y más sutil de arruinar los oasis de lo que lo son las tormentas de arena que amenazan su existencia, por así decirlo, desde fuera. Al tratar de escapar, llevamos la arena del desierto a los oasis, del mismo modo que Kierkegaard, tratando de escapar de la duda, llevó su misma duda a la religión cuando se apoyó en la fe. La falta de resistencia, el fracaso en reconocer y soportar la duda, como una de las condiciones fundamentales de la vida moderna, introduce la duda en la única esfera donde nunca debería entrar: la religiosa, o, hablando con propiedad, la esfera de la fe. Éste es sólo un ejemplo para mostrar lo que hacemos cuando intentamos escapar del desierto. Dado que arruinamos los oasis vivificantes cuando nos dirigimos a ellos con el propósito de escapar, a veces parece como si todo conspirase mutuamente para generalizar las condiciones del desierto.

Esto también es un espejismo. En último término, el mundo humano es siempre el producto del *amor mundi* del hombre, un artificio humano cuya inmortalidad potencial está siempre sujeta a la mortalidad de aquellos que lo construyen y a la natalidad de aquellos que vienen para vivir en él. Siempre será verdad lo que dijo Hamlet: «El mundo está fuera de juicio; ¡Suerte maldita! / ¡Que haya tenido que nacer yo para enderezarlo!».* En este sentido, en su dependencia respecto de los que comienzan para poder comenzar de nuevo él mismo, el mundo es siempre un desierto. Sin embargo, a partir de las condiciones de desmundanización que aparecieron por primera vez en la Edad Moderna —que no deberían confundirse con el *otro* mundo cristiano— surgió la pregunta de Leibniz, Schelling y Heidegger: ¿Por qué existe algo y no más bien la nada? Y, a partir de las condiciones específicas de nuestro mundo contemporáneo, que nos amenazan no sólo con la situación de

* *Hamlet* (Act. I, escena V). El texto original dice así: «The time is out of joint. O, cursed spite, / that ever I was born to set it right!» *(N. del t.)*

nada, sino también con la situación del nadie, puede surgir la pregunta: ¿Por qué hay alguien y no más bien nadie? Estas preguntas pueden sonar nihilistas, pero no lo son. Por el contrario, son las preguntas antinihilistas que se formulan en la situación objetiva del nihilismo, en el cual la nada y el nadie amenazan con destruir el mundo.

NOTA: Este texto es la conclusión de un programa de conferencias titulado «La historia de la teoría política», que Arendt impartió en la Universidad de California-Berkeley en la primavera de 1955.