

Hannah Arendt

¿Qué es la política?

Introducción de Fina Birulés

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Últimos títulos publicados

- E. Levinas, *El tiempo y el otro*
W. Benjamin, *La microfísica de la juventud*
E. Jünger y M. Heidegger, *Acercas del nihilismo*
R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*
A. Koyré, *Pensar la ciencia*
J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*
H. Arendt, *De la historia a la acción*
G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*
W. Benjamin, *Personajes alemanes*
G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*
M. Foucault, *De lenguaje y literatura*
R. Kosselleck y H. G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*
C. Geertz, *Los usos de la diversidad*
J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*
J.-P. Sartre, *Verdad y existencia*
A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*
A. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*
H. Arendt, *¿Qué es la política?*
K. R. Popper, *El cuerpo y la mente*
P. F. Strawson, *Análisis y metafísica*
K. Jaspers, *El problema de la culpa*
P. K. Feyerabend, *Ambigüedad y armonía*
D. Gauthier, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*
R. Rorty, *Pragmatismo y política*
P. Ricoeur, *Historia y narratividad*
B. Russell, *Análisis filosófico*
H. Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*
N. Rescher, *Razon y valores en la época científico-tecnológica*
M. Heidegger, *Teoría tradicional, teoría crítica*
H. Putnam, *Sentido, sentido y los sentidos*
J. W. Adorno, *Sobre la música*
M. Oakeshott, *El Estado europeo moderno*
M. Walzer, *Guerra, política y moral*
W. V. O. Quine, *Acercas del conocimiento científico y otros dogmas*
R. Kosselleck, *Los estratos del tiempo. estudios sobre la historia*
H. R. Jansz, *Pequeña epología de la experiencia estética*
H. Albert, *Razon crítica y práctica social*
O. Höffe, *Justicia política*

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

¿QUÉ ES LA POLÍTICA?

FRAGMENTO I

Agosto de 1950

¿Qué es la política?

1. 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 o 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.

2. 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 la medida en que se construyen cuerpos políticos sobre la familia y se los entiende 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 distinguan las unas de las 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.¹

3. 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.

4. *El* hombre, tal como filosofía y 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 concepción 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.

5. La filosofía tiene dos buenos motivos para no encontrar nunca el lugar donde surge la política. El primero es:

a) *Zoon politikon*:² como si hubiera en *el* hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así: *el* hombre es a-político. 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.

1.* Arcaísmo por: Dios habría creado no al hombre sino más bien a la familia.

2.* En griego en el original.

b) 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.

6. Es tan difícil darse cuenta³ 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 particular ámbito del *entre* de la política. Ante esta libertad nos refugiamos en la «necesidad» de la historia. Una absurdidad espantosa.

7. Podría ser que la misión de la política fuera elaborar un mundo tan transparente para la verdad como la creación de Dios. En el sentido del mito judeo-cristiano 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 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 organizada de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos.

3.* En el original: realizar [*Realisieren*]. Seguramente se refiere a: darse cuenta inglés: *to realize*.

INTRODUCCIÓN A LA POLÍTICA I

FRAGMENTO 2A

I. *Capítulo: Los prejuicios*

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

En nuestro tiempo, si se quiere hablar sobre política, debe empujarse 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 que 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 —unida estrechamente a dicho temor— la esperanza de que la humanidad será razonable y se deshará»⁴

4. * El pasaje puesto entre comillas simples está tachado en el original y no se ha sustituido. Se reproduce casi literalmente en el fragmento 3b.

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 ejercicios por cuerpos policiales). Ahora bien, esta esperanza es de todo punto 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 abandonados 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 subrepticamente, 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 vida orgánica sobre la Tierra. Por lo que concierne 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 es: la huida hacia la impotencia, el deseo desesperado de no tener que actuar entonces todavía prejuicio y 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.

1. John Emerich Edward Dalberg Acton en una carta a Mandell Creighton, 5 de abril de 1887: «Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely». En: *Essays on Freedom and Power*, selecc. e introd. por Gertrude Himmelfarb. Glencoe, Ill., Free Press, 1948, pág. 364. (Todas las notas sin asterisco han sido redactadas por U. Lutz a partir de las que ya se encontraban en el manuscrito y de algunos materiales del legado arendtiano. [N. del t.])

FRAGMENTO 2B

Capítulo I. Los prejuicios

b) Prejuicio y juicio^{5*}

En nuestro tiempo, si se quiere hablar sobre política, debe emprenderse por los prejuicios que todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella. Pues los prejuicios, que todos compartimos, que son obvios para nosotros, que podemos intercambiarlos 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 prejuicios, lo que no quiere decir que consista en educarlos 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 fisonomía 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

5.* Corrección manuscrita de: El prejuicio contra la política.

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 les está sometido, 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 persuadirlos. Ahí es donde se diferencia el prejuicio del juicio, con el que por otra parte tiene en común que a través suyo la gente se reconoce y se siente afín, de manera que quien esté preso en los prejuicios siempre puede estar cierto de algún resultado, mientras que lo idiosincrásico apenas puede imponerse en el espacio público-político y sólo tiene validez en lo privado e íntimo. Consecuentemente 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,² el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar [*Urteilsveraff*].

Uno de los motivos de la eficacia y peligrosidad de los prejuicios es que siempre ocultan un pedazo del pasado. Bien mirado, un juicio 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 an-

2. Respecto a la capacidad de juzgar Arendt no se manifiesta detalladamente en los manuscritos póstumos. Queda claro sin embargo que la tesis con la que debía ocuparse más tarde tan intensivamente, a saber, que «el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar», ya queda formulada en este momento. Para ello véase el fragmento 3c, pág. 112, también la pág. 143 del apéndice.

clado 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», «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 pre-juzgado, 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 pre-

supone 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.⁶ 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 aconteció⁶ 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 preteridas 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 árbitro de los acontecimientos constantes en el mundo, y se le rebaja a la condición de ser que meramente tiene una conducta, ser al que se puede someter 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

6.^o En el original: ... y de lo acontecido en él.

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

realizada recientemente y en la que a la pregunta por el tema de preocupación candente hoy día la respuesta casi unánime fue: el hombre.⁷ 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 está en peligro o 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 consideraran 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, cualquier corporación pública mundana, sólo puede renovar 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 cambia 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 leyes, constituciones, estatutos y similares. Dondequiera que los hombres coinciden se abre paso entre ellos un mundo y es en este «espacio entre» [*Zwischen-Raum*] donde tienen lugar todos los asuntos humanos. El espacio

7. No hemos podido descubrir a qué «encuesta» —que vuelve a nombrarse en otro lugar de estos manuscritos (véase pág. 142)— se refiere, cosa especialmente de lamentar, ya que de dicha fuente se hubiera podido extraer conclusiones respecto a la datación de los fragmentos.

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 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» [*außere*], 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 de

7.* En el original: la aptitud ...

que aquí se habla es el mundo humano, o sea el resultado del producir y actuar humanos entendidos comúnmente. Dichas capacidades pertenecen sin 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.