

Hannah Arendt

**La condición
humana**

Introducción de Manuel Cruz

CAPÍTULO II LA ESFERA PÚBLICA Y LA PRIVADA

4. El hombre: animal social o político

La *vita activa*, vida humana hasta donde se halla activamente comprometida en hacer algo, está siempre enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por éstos, que nunca deja ni trasciende por completo. Cosas y hombres forman el medio ambiente de cada una de las actividades humanas, que serían inútiles sin esa situación; sin embargo, este medio ambiente, el mundo en que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo, como en el caso de los objetos fabricados, que se ocupa de él, como en el caso de la tierra cultivada, que lo estableció mediante la organización, como en el caso del cuerpo político. Ninguna clase de vida humana, ni siquiera la del ermitaño en la agreste naturaleza, resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testifica la presencia de otros seres humanos.

Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, si bien es sólo la acción lo que no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres. La actividad de la labor no requiere la presencia de otro, aunque un ser laborando en completa soledad no sería

humano, sino un *animal laborans* en el sentido más literal de la palabra. El hombre que trabajara, fabricara y construyera un mundo habitado únicamente por él seguiría siendo un fabricador, aunque no *homo faber*; habría perdido su específica cualidad humana y más bien sería un dios, ciertamente no el Creador, pero sí un demiurgo divino tal como Platón lo describe en uno de sus mitos. Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella,¹ y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás.

Esta relación especial entre acción y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción del *zōon politikon* aristotélico por *animal socialis*, que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de santo Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* («el hombre es político por naturaleza, esto es, social»).² Más que cualquier elaborada teoría, esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego sobre la política. De ahí que resulte significativo, si bien no decisivo, que la palabra «social» sea de origen romano y que carezca de equivalente en el lenguaje o pensamiento griego. No obstante, el uso latino de la palabra *societas* también tuvo en un principio un claro, aunque limitado, significado político; indicaba una alianza entre el pueblo para un propósito concreto, como el de organizarse para gobernar o cometer un delito.³ Sólo con el posterior concepto de una *societas generis humani* («sociedad de género humano»),⁴ «social» comienza a adquirir el significado general de condición humana fundamental. No es que Platón o Aristóteles desnocieran –o se desinteresaran– el hecho de que el hombre no puede vivir al margen de la compañía de sus semejantes, sino que no incluían esta condición entre las específicas características humanas; por el contrario, era algo que la vida humana tenía en común con el animal, y sólo por esta razón no podía ser fundamentalmente humana. La natural y meramente social compañía de la especie humana se consideraba como una limitación que se nos impone por las necesidades de la vida biológica, que es la misma para el animal humano que para las otras formas de existencia animal.

Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia. El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía «además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)».⁵ No es mera opinión o teoría de Aristóteles, sino simple hecho histórico, que la fundación de la *polis* fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, tales como la *phratria* y la *phylē*.⁶ De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (*ta tōn anthrōpōn pragmata*, como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta.

Sin embargo, si bien es cierto que sólo la fundación de la ciudad-estado capacitó a los hombres para dedicar toda su vida a la esfera política, a la acción y al discurso, la convicción de que estas dos facultades iban juntas y eran las más elevadas de todas parece haber precedido a la *polis* y estuvo siempre presente en el pensamiento presocrático. La grandeza del homérico Aquiles sólo puede entenderse si lo vemos como «el agente de grandes acciones y el orador de grandes palabras».⁷ A diferencia del concepto moderno, tales palabras no se consideraban grandes porque expresaran elevados pensamientos; por el contrario, como sabemos por las últimas líneas de *Antígona*, puede que la aptitud hacia las «grandes palabras» (*megaloi logoi*), con las que replicar a los golpes, enseñe finalmente a pensar en la vejez.⁸ El pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras

oportunas, en el momento oportuno es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven. Sólo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande. Incluso cuando, relativamente tarde en la antigüedad, las artes de la guerra y la retórica emergieron como los dos principales temas políticos de educación, su desarrollo siguió inspirado por la tradición y por esa anterior experiencia *pre-polis*, y a ella siguió sujeta.

En la experiencia de la *polis*, que no sin justificación se ha llamado el más charlatán de todos los cuerpos políticos, e incluso más en la experiencia política que se derivó, la acción y el discurso se separaron y cada vez se hicieron actividades más independientes. El interés se desplazó de la acción al discurso, entendido más como medio de persuasión que como específica forma humana de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría y se hacía.⁹ Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*, del hogar y de la vida familiar, con ese tipo de gente en que el cabeza de familia gobernaba con poderes despóticos e indisputados, o bien con los bárbaros de Asia, cuyo despotismo era a menudo señalado como semejante a la organización de la familia.

La definición aristotélica del hombre como *zōon politikon* no sólo no guardaba relación, sino que se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar; únicamente se la puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como *zōon logon ekhon* («ser vivo capaz de discurso»). La traducción latina de esta expresión por *animal rationale* se basa en una mala interpretación no menos fundamental que la de «animal social». Aristóteles no definía al hombre en general ni indicaba la más elevada aptitud humana, que para él no era el *logos*, es decir, el discurso o la razón, sino el *nous*, o sea, la capacidad de contemplación, cuya principal característica es que su contenido no puede traducirse en discurso.¹⁰ En sus dos definiciones más famosas, Aristóteles únicamente

mente formuló la opinión corriente de la *polis* sobre el hombre y la forma de vida política y, según esta opinión, todo el que estaba fuera de la *polis* –esclavos y bárbaros– era *aneu logou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos.

El profundo malentendido que expresa la traducción latina de «político» como «social», donde quizá se ve más claro es en el párrafo que santo Tomás dedica a comparar la naturaleza del gobierno familiar con el político; a su entender, el cabeza de familia tiene cierta similitud con el principal del reino, si bien, añade, su poder no es tan «perfecto» como el del rey.¹¹ No sólo en Grecia y en la *polis*, sino en toda la antigüedad occidental, habían tenido como la evidencia misma de que incluso el poder del tirano era menor, menos «perfecto», que el poder con el que el *paterfamilias*, el *dominus*, gobernaba a su familia y esclavos. Y esto no se debía a que el poder del gobernante de la ciudad estuviera equilibrado y contrarrestado por los poderes combinados de los cabezas de familia, sino a que el gobierno absoluto, irrefutado, y la esfera política propiamente hablando se excluían mutuamente.¹²

5. La *polis* y la familia

Si bien es cierto que la identificación y el concepto erróneo de las esferas política y social es tan antiguo como la traducción de las expresiones griegas al latín y su adaptación al pensamiento cristiano-romano, la confusión todavía es mayor en el empleo y entendimiento moderno de la sociedad. La distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la antigua ciudad-estado; la aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado.

Lo que nos interesa en este contexto es la extraordinaria dificultad que, debido a este desarrollo, tenemos para entender la decisiva división entre las esferas pública y privada, entre la esfera de la *polis* y la de la familia, y, finalmente, entre actividades relacionadas con un mundo común y las relativas a la conservación de la vida, diferencia sobre la que se basaba el antiguo pensamiento político como algo evidente y axiomático. Para nosotros esta línea divisoria ha quedado borrada por completo, ya que vemos el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional. El pensamiento científico que corresponde a este desarrollo ya no es ciencia política, sino «economía nacional» o «economía social» o *Volkswirtschaft*, todo lo cual indica una especie de «administración doméstica colectiva»;¹³ el conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana es lo que llamamos «sociedad», y su forma política de organización se califica con el nombre de «nación».¹⁴ Por lo tanto, nos resulta difícil comprender que, según el pensamiento antiguo sobre estas materias, la expresión «economía política» habría sido una contradicción de términos: cualquier cosa que fuera «económica», en relación a la vida del individuo y a la supervivencia de la especie, era no política, se trataba por definición de un asunto familiar.¹⁵

Históricamente, es muy probable que el nacimiento de la ciudad-estado y la esfera pública ocurriera a expensas de la esfera privada familiar.¹⁶ Sin embargo, la antigua santidad del hogar, aunque mucho menos pronunciada en la Grecia clásica que en la vieja Roma, nunca llegó a perderse por completo. Lo que impedía a la *polis* violar las vidas privadas de sus ciudadanos y mantener como sagrados los límites que rodeaban cada propiedad, no era el respeto hacia dicha propiedad tal como lo entendemos nosotros, sino el hecho de que sin poseer una casa el hombre no podía participar en los asuntos del mundo, debido a que carecía de un sitio que propiamente le perteneciera.¹⁷ Incluso Platón, cuyos esquemas políticos preveían la abolición de la propiedad privada y una extensión de la esfera pública hasta el punto de aniquilar por completo a la primera, todavía

habla con gran respeto de Zeus Herkeios, protector de las líneas fronterizas, y califica de *horoi*, divinas, a las fronteras entre estados, sin ver contradicción alguna.¹⁸

El rasgo distintivo de la esfera doméstica era que en dicha esfera los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. Esa fuerza que los unía era la propia vida –los penates, dioses domésticos, eran, según Plutarco, «los dioses que nos hacen vivir y alimentan nuestro cuerpo»–,¹⁹ que, para su mantenimiento individual y supervivencia de la especie, necesita la compañía de los demás. Resultaba evidente que el mantenimiento individual fuera tarea del hombre, así como propia de la mujer la supervivencia de la especie, y ambas funciones naturales, la labor del varón en proporcionar alimentación y la de la hembra en dar a luz, estaban sometidas al mismo apremio de la vida. Así, pues, la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno.

La esfera de la *polis*, por el contrario, era la de la libertad, y existía una relación entre estas dos esferas, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la *polis*. Bajo ninguna circunstancia podía ser la política sólo un medio destinado a proteger a la sociedad, se tratara de la del fiel, como en la Edad Media, o la de los propietarios, como en Locke, o de una sociedad inexorablemente comprometida en un proceso adquisitivo, como en Hobbes, o de una de productores, como en Marx, o de empleados, como en la nuestra, o de trabajadores, como en los países socialistas y comunistas. En todos estos casos, la libertad (en ciertos casos la llamada libertad) de la sociedad es lo que exige y justifica la restricción de la autoridad política. La libertad está localizada en la esfera de lo social, y la fuerza o violencia pasa a ser monopolio del gobierno.

Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la *polis*, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos me-

dios para dominar la necesidad –por ejemplo, gobernando a los esclavos– y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de librarse de la necesidad para la libertad del mundo. Dicha libertad es la condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, *eudaimonia*, que era un estado objetivo que dependía sobre todo de la riqueza y de la salud. Ser pobre o estar enfermo significaba verse sometido a la necesidad física, y ser esclavo llevaba consigo además el sometimiento a la violencia del hombre. Este doble «infortunio» de la esclavitud es por completo independiente del subjetivo bienestar del esclavo. Por lo tanto, un hombre libre y pobre prefería la *inseguridad* del cambiante mercado de trabajo a una tarea asegurada con regularidad, ya que ésta restringía su libertad para hacer lo que quisiera a diario, se consideraba ya servidumbre (*douleia*), e incluso la labor dura y penosa era preferible a la vida fácil de muchos esclavos domésticos.²⁰

No obstante, la fuerza prepolítica con la que el cabeza de familia regía a parientes y esclavos, considerada necesaria porque el hombre es un «animal social» antes que «animal político», nada tiene que ver con el caótico «estado de naturaleza» de cuya violencia, según el pensamiento político del siglo XVII, sólo podía escapar el hombre mediante el establecimiento de un gobierno que, con el monopolio del poder y de la violencia, aboliera la «guerra de todos contra todos», «manteniéndolos horrorizados».²¹ Por el contrario, el concepto de gobernar y ser gobernado, de gobierno y poder en el sentido en que lo entendemos, así como el regulado orden que lo acompaña, se tenía por prepolítico y propio de la esfera privada más que de la pública.

La *polis* se diferenciaba de la familia en que aquélla sólo conocía «iguales», mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado.²² Así, pues, dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, ya que al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto

que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales. Ni que decir tiene que esta igualdad tiene muy poco en común con nuestro concepto de igualdad: significaba vivir y tratar sólo entre pares, lo que presuponía la existencia de «desiguales» que, naturalmente, siempre constituían la mayoría de la población de una ciudad-estado.²³ Por lo tanto, la igualdad, lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados.

Y aquí termina la posibilidad de describir en términos claros la profunda diferencia entre el moderno y antiguo entendimiento de la política. En el Mundo Moderno, las esferas social y política están mucho menos diferenciadas. Que la política no es más que una función de la sociedad, que acción, discurso y pensamiento son fundamentalmente superestructuras relativas al interés social, no es un descubrimiento de Karl Marx, sino que, por el contrario, es uno de los supuestos que dicho autor aceptó de los economistas políticos de la Edad Moderna. Esta funcionalización hace imposible captar cualquier seria diferencia entre las dos esferas; no se trata de una teoría o ideología, puesto que con el ascenso de la sociedad, esto es, del «conjunto doméstico» (*oikia*), o de las actividades económicas a la esfera pública, la administración de la casa y todas las materias que anteriormente pertenecían a la esfera privada familiar se han convertido en interés «colectivo».²⁴ En el Mundo Moderno, las dos esferas fluyen de manera constante una sobre la otra, como olas de la nunca inactiva corriente del propio proceso de la vida.

La desaparición de la zanja que los antiguos tenían que saltar para superar la estrecha esfera doméstica y adentrarse en la política es esencialmente un fenómeno moderno. Tal separación entre lo público y lo privado aún existía de algún modo en la Edad Media, si bien había perdido gran parte de su significado y cambiado por completo su emplazamiento. Se ha señalado con exactitud que, tras la caída del Imperio Romano, la Iglesia católica ofreció a los hombres un sustituto a la ciudadanía que

anteriormente había sido la prerrogativa del gobierno municipal.²⁵ La tensión medieval entre la oscuridad de la vida cotidiana y el grandioso esplendor que esperaba a todo lo sagrado, con el concomitante ascenso de lo secular a lo religioso, corresponde en muchos aspectos al ascenso de lo privado a lo público en la antigüedad. Claro está que la diferencia es muy acusada, ya que por muy «mundana» que llegara a ser la Iglesia, en esencia siempre era otro interés mundano el que mantenía unida a la comunidad de creyentes. Mientras que cabe identificar con cierta dificultad lo público y lo religioso, la esfera secular bajo el feudalismo fue por entero lo que había sido en la antigüedad la esfera privada. Su característica fue la absorción, por la esfera doméstica, de todas las actividades y, por tanto, la ausencia de una esfera pública.²⁶

Propio de este crecimiento de la esfera privada, e incidentalmente de la diferencia entre el antiguo jefe de familia y el señor feudal, es que éste podía administrar justicia en su territorio, mientras que el primero, si bien tenía el derecho de aplicar unas normas más duras o más suaves, no conoció leyes ni justicia al margen de la esfera pública.²⁷ El copo de todas las actividades humanas por la esfera privada y el modelado de todas las relaciones de los hombres bajo el patrón doméstico alcanzó a las organizaciones profesionales en las propias ciudades, a los gremios, *confrèries* y *compagnons*, e incluso a las primeras compañías mercantiles, donde «la original ensambladura familiar parecía quedar señalada con la misma palabra “compañía” (*companis*) ... [y] con frases tales como “hombres que comen un mismo pan”, “hombres que tienen un mismo pan y un mismo vino”».²⁸ El concepto medieval del «bien común», lejos de señalar la existencia de una esfera política, sólo reconoce que los individuos particulares tienen intereses en común, tanto materiales como espirituales, y que sólo pueden conservar su intimidad y atender a su propio negocio si uno de ellos toma sobre sí la tarea de cuidar este interés común. Lo que distingue esta actitud esencialmente cristiana hacia la política de la realidad moderna no es tanto el reconocimiento de un «bien común» como la exclusividad de la esfera privada y la ausencia de esa esfera curiosamente híbrida donde los intereses privados

adquieran significado público, es decir, lo que llamamos «sociedad».

No es, pues, sorprendente que el pensamiento político medieval, exclusivamente interesado en la esfera secular, siguiera desconociendo la separación existente entre la cobijada vida doméstica y la despiadada exposición de la *polis* y, en consecuencia, la virtud del valor como una de las más elementales actitudes políticas. Lo que continúa siendo sorprendente es que el único teórico político postclásico que, en su extraordinario esfuerzo por restaurar la vieja dignidad de la política, captó dicha separación y comprendió algo del valor necesario para salvar esa distancia fue Maquiavelo, quien lo describió en el ascenso «del condotiero desde su humilde condición al elevado rango», de la esfera privada a la principesca, es decir, de las circunstancias comunes a todos los hombres a la resplandeciente gloria de las grandes acciones.²⁹

Dejar la casa, originalmente con el fin de embarcarse en alguna aventurada y gloriosa empresa y posteriormente sólo para dedicar la propia vida a los asuntos de la ciudad, requería valor, ya que sólo allí predominaba el interés por la supervivencia personal. Quien entrara en la esfera política había de estar preparado para arriesgar su vida, y el excesivo afecto hacia la propia existencia impedía la libertad, era una clara señal de servidumbre.³⁰ Por lo tanto, el valor se convirtió en la virtud política por excelencia, y sólo esos hombres que lo poseían eran admitidos en una asociación que era política en contenido y propósito y de ahí que superara la simple unión impuesta a todos –esclavos, bárbaros y griegos por igual– por los apremios de la vida.³¹ La «buena vida», como Aristóteles califica a la del ciudadano, no era simplemente mejor, más libre de cuidados o más noble que la ordinaria, sino de una calidad diferente por completo. Era «buena» en el grado en que, habiendo dominado las necesidades de la pura vida, liberándose de trabajo y labor, y vencido el innato apremio de todas las criaturas vivas por su propia supervivencia, ya no estaba ligada al proceso biológico vital.

En la raíz de la conciencia política griega hallamos una inigualada claridad y articulación en el trazado de esta distinción.

Ninguna actividad que sólo sirviera al propósito de ganarse la vida, de mantener el proceso vital, tenía entrada en la esfera política, a pesar del grave riesgo de abandonar el comercio y la fabricación a la laboriosidad de esclavos y extranjeros, con lo que Atenas se convirtió en la «pensionópolis» de un «proletariado de consumidores» vívidamente descrito por Max Weber.³² El verdadero carácter de *polis* se manifiesta por entero en la filosofía política de Platón y Aristóteles, aunque la línea fronteriza entre familia y *polis* queda a veces borrada, en especial en Platón, quien, probablemente siguiendo a Sócrates, comenzó a sacar su ejemplo e ilustraciones de la *polis* mediante las experiencias cotidianas de la vida privada, y también en Aristóteles cuando, tras Platón, da por sentado inicialmente que al menos el origen histórico de la *polis* ha de estar relacionado con las necesidades de la vida y que sólo su contenido o inherente objetivo (*telos*) hace que ésta trascienda a «buena vida».

Estos aspectos de las enseñanzas de la escuela socrática, que no tardaron en pasar a ser axiomáticos hasta un grado de trivialidad, eran entonces los más nuevos y revolucionarios y surgían no de la experiencia real en la vida política, sino del deseo de liberarse de su carga, deseo que los filósofos sólo podían justificar en su propio entendimiento demostrando que incluso la más libre de todas las formas de vida seguía relacionada y sujeta a la necesidad. Pero el fondo de la verdadera experiencia política, al menos en Platón y Aristóteles, permaneció tan sólido que nunca se puso en duda la distinción entre la esfera doméstica y la vida política. Sin dominar las necesidades vitales en la casa, no es posible la vida ni la «buena vida», aunque la política nunca se realiza por amor a la vida. En cuanto miembros de la *polis*, la vida doméstica existe en beneficio de la «gran vida» de la *polis*.

6. El auge de lo social

La emergencia de la sociedad –el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos– desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública,

no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano. No coincidimos con los griegos en que la vida pasada en retraimiento con «uno mismo» (*idion*), al margen del mundo, es «necia» por definición, ni con los romanos, para quienes dicho retraimiento sólo era un refugio temporal de su actividad en la *res publica*; en la actualidad llamamos privada a una esfera de intimidad cuyo comienzo puede rastrearse en los últimos romanos, apenas en algún período de la antigüedad griega, y cuya peculiar multiplicidad y variedad era desconocida en cualquier período anterior a la Edad Media.

No se trata simplemente de cambiar el acento. En el sentimiento antiguo, el rasgo privativo de lo privado, indicado en el propio mundo, era muy importante; literalmente significaba el estado de hallarse desprovisto de algo, incluso de las más elevadas y humanas capacidades. Un hombre que sólo viviera su vida privada, a quien, al igual que al esclavo, no se le permitiera entrar en la esfera pública, o que, a semejanza del bárbaro, no hubiera elegido establecer tal esfera, no era plenamente humano. Hemos dejado de pensar primordialmente en privación cuando usamos la palabra «privado», y esto se debe parcialmente al enorme enriquecimiento de la esfera privada a través del individualismo moderno. Sin embargo, parece incluso más importante señalar que el sentido moderno de lo privado está al menos tan agudamente opuesto a la esfera social –desconocida por los antiguos, que consideraban su contenido como materia privada– como a la política, propiamente hablando. El hecho histórico decisivo es que lo privado moderno en su más apropiada función, la de proteger lo íntimo, se descubrió como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social, con la que sin embargo se halla más próxima y auténticamente relacionado.

El primer explorador claro y en cierto grado incluso teórico de la intimidad fue Jean-Jacques Rousseau, quien es el único gran autor citado a menudo por su nombre de pila. Llegó a su descubrimiento a través de una rebelión, no contra la opresión del Estado, sino contra la insopportable perversión del corazón

humano por parte de la sociedad, su intrusión en las zonas más íntimas del hombre que hasta entonces no habían necesitado especial protección. La intimidad del corazón, a desemejanza del hogar privado, no tiene lugar tangible en el mundo, ni la sociedad contra la que protesta y hace valer sus derechos puede localizarse con la misma seguridad que el espacio público. Para Rousseau, lo íntimo y lo social eran más bien modos subjetivos de la existencia humana y, en su caso, era como si Jean-Jacques se rebelara contra un hombre llamado Rousseau. El individuo moderno y sus interminables conflictos, su habilidad para encontrarse en la sociedad como en su propia casa o para vivir por completo al margen de los demás, su carácter siempre cambiante y el radical subjetivismo de su vida emotiva, nacieron de esta rebelión del corazón. La autenticidad del descubrimiento de Rousseau está fuera de duda, por dudosa que sea la autenticidad del individuo que fue Rousseau. El asombroso florecimiento de la poesía y de la música desde la mitad del siglo XVIII hasta casi el último tercio del XIX, acompañado por el auge de la novela, única forma de arte por completo social, coincidiendo con una no menos sorprendente decadencia de todas las artes públicas, en especial la arquitectura, constituye suficiente testimonio para expresar la estrecha relación que existe entre lo social y lo íntimo.

La rebelde reacción contra la sociedad durante la que Rousseau y los románticos descubrieron la intimidad iba en primer lugar contra las igualadoras exigencias de lo social, contra lo que hoy día llamaríamos conformismo inherente a toda sociedad. Es importante recordar que dicha rebelión se realizó antes de que el principio de igualdad, al que hemos culpado de conformismo desde Tocqueville, hubiera tenido tiempo de hacerse sentir en la esfera social o política. A este respecto no es de gran importancia que una nación esté formada por iguales o desiguales, ya que la sociedad siempre exige que sus miembros actúen como si lo fueran de una enorme familia con una sola opinión e interés. Antes de la moderna desintegración de la familia, este interés y opinión comunes estaban representados por el cabeza de familia, que gobernaba de acuerdo con dicho interés e impedía la posible desunión entre sus miembros.³³ La

asombrosa coincidencia del auge de la sociedad con la decadencia de la familia indica claramente que lo que verdaderamente ocurrió fue la absorción de la unidad familiar en los correspondientes grupos sociales. La igualdad de los miembros de estos grupos, lejos de ser una igualdad entre pares, a nada se parece tanto como a la igualdad de los familiares antes del despótico poder del cabeza de familia, excepto que en la sociedad, donde la fuerza natural del interés común y de la unánime opinión está tremadamente vigorizada por el puro número, el gobierno verdadero ejercido por un hombre, que representa el interés común y la recta opinión, podía llegar a ser innecesario. El fenómeno de conformismo es característico de la última etapa de este desarrollo moderno.

Es cierto que el gobierno monárquico de un solo hombre, que los antiguos consideraban como el esquema organizativo de la familia, se transforma en la sociedad –tal como lo conocemos hoy día, cuando la cima del orden social ya no está formada por un absoluto gobernante de la familia real– en una especie de gobierno de nadie. Pero este nadie –el supuesto interés común de la sociedad como un todo en economía, así como la supuesta opinión única de la sociedad refinada en el salón– no deja de gobernar por el hecho de haber perdido su personalidad. Como sabemos por la más social forma de gobierno, esto es, por la burocracia (última etapa de gobierno en la nación-estado, cuya primera fue el benevolente despotismo y absolutismo de un solo hombre), el gobierno de nadie no es necesariamente no-gobierno; bajo ciertas circunstancias, incluso puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas.

Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a «normalizar» a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente. En Rousseau encontramos estas exigencias en los salones de la alta sociedad, cuyas convenciones siempre identifican al individuo con su posición en el marco social. Lo que interesa es esta ecuación con

el estado social, y carece de importancia si se trata de verdadero rango en la sociedad medio feudal del siglo XVIII, título en la sociedad clasista del XIX, o mera función en la sociedad de masas de la actualidad. Por el contrario, el auge de este último tipo de sociedad sólo indica que los diversos grupos sociales han sufrido la misma absorción en una sociedad que la padecida anteriormente por las unidades familiares; con el ascenso de la sociedad de masas, la esfera de lo social, tras varios siglos de desarrollo, ha alcanzado finalmente el punto desde el que abarca y controla a todos los miembros de una sociedad determinada, igualmente y con idéntica fuerza. Sin embargo, la sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo.

Esta igualdad moderna, basada en el conformismo inherente a la sociedad y únicamente posible porque la conducta ha reemplazado a la acción como la principal forma de relación humana, es en todo aspecto diferente a la igualdad de la antigüedad y, en especial, a la de las ciudades-estado griegas. Pertenecer a los pocos «iguales» (*homoioi*) significaba la autorización de vivir entre pares; pero la esfera pública, la *polis*, estaba calada de un espíritu agonal, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor (*aien aristuein*).³⁴ Dicho con otras palabras, la esfera estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran. En consideración a esta oportunidad, y al margen del afecto a un cuerpo político que se la posibilitaba, cada individuo deseaba más o menos compartir la carga de la jurisdicción, defensa y administración de los asuntos públicos.

Este mismo conformismo, el supuesto de que los hombres se comportan y no actúan con respecto a los demás, yace en la raíz de la moderna ciencia económica, cuyo nacimiento coincidió con el auge de la sociedad y que, junto con su principal instrumento técnico, la estadística, se convirtió en la ciencia

social por excelencia. La economía –hasta la Edad Moderna una parte no demasiado importante de la ética y de la política, y basada en el supuesto de que los hombres actúan con respecto a sus actividades económicas como lo hacen en cualquier otro aspecto–³⁵ sólo pudo adquirir carácter científico cuando los hombres se convirtieron en seres sociales y unánimemente siguieron ciertos modelos de conducta, de tal modo que quienes no observaban las normas podían ser considerados como asociales o anormales.

Las leyes de la estadística sólo son válidas cuando se trata de grandes números o de largos períodos, y los actos o acontecimientos sólo pueden aparecer estadísticamente como desviaciones o fluctuaciones. La justificación de la estadística radica en que proezas y acontecimientos son raros en la vida cotidiana y en la historia. No obstante, el pleno significado de las relaciones diarias no se revela en la vida cotidiana, sino en hechos no corrientes, de la misma manera que el significado de un período histórico sólo se muestra en los escasos acontecimientos que lo iluminan. La aplicación de la ley de grandes números y largos períodos a la política o a la historia significa nada menos que la voluntaria destrucción de su propia materia, y es empresa desesperada buscar significado en la política o en la historia cuando todo lo que no es comportamiento cotidiano o tendencias automáticas se ha excluido como falso de importancia.

Sin embargo, puesto que las leyes de la estadística son perfectamente válidas cuando tratamos con grandes números, resulta evidente que todo incremento en la población significa una incrementada validez y una marcada disminución de error. Políticamente, quiere decir que cuanto mayor sea la población en un determinado cuerpo político, mayor posibilidad tendrá lo social sobre lo político de constituir la esfera pública. Los griegos, cuya ciudad-estado era el cuerpo político más individualista y menos acorde de los conocidos por nosotros, sabían muy bien que la *polis*, con su énfasis en la acción y en el discurso, sólo podía sobrevivir si el número de ciudadanos permanecía restringido. Un gran número de personas, apiñadas, desarrolla una inclinación casi irresistible hacia el despotismo, sea el de una persona o de una mayoría; y, si bien la estadística, es

decir, el tratamiento matemático de la realidad, era desconocida antes de la Edad Moderna, los fenómenos modernos que hicieron posible tal tratamiento —grandes números, explicación del conformismo y automatismo en los asuntos humanos— fueron precisamente esos rasgos que, a juicio de los griegos, diferenciaban la civilización persa de la suya propia.

La infortunada verdad sobre el behaviorismo y la validez de sus «leyes» es que cuanto más gente hay, más probablemente actúan y menos probablemente toleran la no-actuación. De manera estadística, esto queda demostrado en la igualación de la fluctuación. En realidad, las hazañas cada vez tendrán menos oportunidad de remontar la marea del comportamiento, y los acontecimientos perderán cada vez más su significado, es decir, su capacidad para iluminar el tiempo histórico. La uniformidad estadística no es en modo alguno un ideal científico inofensivo, sino el ya no secreto ideal político de una sociedad que, sumergida por entero en la rutina del vivir cotidiano, se halla en paz con la perspectiva científica inherente a su propia existencia.

La conducta uniforme que se presta a la determinación estadística y, por lo tanto, a la predicción científicamente correcta, apenas puede explicarse por la hipótesis liberal de una natural «armonía de intereses», fundamento de la economía «clásica»; no fue Karl Marx, sino los propios economistas liberales quienes tuvieron que introducir la «ficción comunista», es decir, dar por sentado que existe un interés común de la sociedad como un todo, que con «mano invisible» guía la conducta de los hombres y armoniza sus intereses conflictivos.³⁶ La diferencia entre Marx y sus precursores radicaba solamente en que él tomó la realidad del conflicto, tal como se presentaba en la sociedad de su tiempo, tan seriamente como la ficción hipotética de la armonía; estaba en lo cierto al concluir que la «socialización del hombre» produciría automáticamente una armonía de todos los intereses, y fue más valeroso que sus maestros liberales cuando propuso establecer en realidad la «ficción comunista» como fundamento de todas las teorías económicas. Lo que Marx no comprendió —no podía comprenderlo en su tiempo— fue que el germen de la sociedad comunista estaba presen-

te en la realidad de una familia nacional, y que su pleno desarrollo no estaba obstaculizado por ningún interés de clase como tal, sino sólo por la ya caduca estructura monárquica de la nación-estado. Indudablemente, lo que impedía un suave funcionamiento de la sociedad eran ciertos residuos tradicionales que se inmiscuían y seguían influyendo en la conducta de las clases «retrógradas». Desde el punto de vista de la sociedad, no se trataba más que de factores perturbadores en el camino hacia un pleno desarrollo de las «fuerzas sociales»; ya no correspondían a la realidad y eran por lo tanto, en cierto sentido, mucho más «ficticios» que la científica «ficción» de un interés común.

Una victoria completa de la sociedad siempre producirá alguna especie de «ficción comunista», cuya sobresaliente característica política es la de estar gobernada por una «mano invisible», es decir, por nadie. Lo que tradicionalmente llamamos estado y gobierno da paso aquí a la pura administración, situación que Marx predijo acertadamente como el «debilitamiento del Estado», si bien se equivocó en suponer que sólo una revolución podría realizarlo, y más todavía al creer que esta completa victoria de la sociedad significaría el surgimiento final del «reino de la libertad».³⁷

Para calibrar el alcance del triunfo de la sociedad en la Edad Moderna, su temprana sustitución de la acción por la conducta y ésta por la burocracia, el gobierno personal por el de nadie, conviene recordar que su inicial ciencia de la economía, que sólo sustituye a los modelos de conducta en este más bien limitado campo de la actividad humana, fue finalmente seguida por la muy amplia pretensión de las ciencias sociales que, como «ciencias del comportamiento», apuntan a reducir al hombre, en todas sus actividades, al nivel de un animal de conducta condicionada. Si la economía es la ciencia de la sociedad en sus primeras etapas, cuando sólo podía imponer sus normas de conducta a sectores de la población y a parte de su actividad, el auge de las «ciencias del comportamiento» señala con claridad la etapa final de este desarrollo, cuando la sociedad de masas ha devorado todos los estratos de la nación y la «conducta social» se ha convertido en modelo de todas las fases de la vida.

Desde el auge de la sociedad, desde la admisión de la familia y de las actividades propias de la organización doméstica a la esfera pública, una de las notables características de la nueva esfera ha sido una irresistible tendencia a crecer, a devorar las más antiguas esferas de lo político y privado, así como de la más recientemente establecida de la intimidad. Este constante crecimiento, cuya no menos constante aceleración podemos observar desde hace tres siglos al menos, adquiere su fuerza debido a que, a través de la sociedad, de una forma u otra ha sido canalizado hacia la esfera pública el propio proceso de la vida. En la esfera privada de la familia era donde se cuidaban y garantizaban las necesidades de la vida, la supervivencia individual y la continuidad de la especie. Una de las características de lo privado, antes del descubrimiento de lo íntimo, era que el hombre existía en esta esfera no como verdadero ser humano, sino únicamente como espécimen del animal de la especie humana. Ésta era precisamente la razón básica del tremendo desprecio sentido en la antigüedad por lo privado. El auge de la sociedad ha hecho cambiar la opinión sobre dicha esfera, pero apenas ha transformado su naturaleza. El carácter monolítico de todo tipo de sociedad, su conformismo que sólo tiene en cuenta un interés y una opinión, básicamente está enraizado en la unicidad de la especie humana. Debido a que dicha unicidad no es fantasía ni siquiera simple hipótesis científica, como la «ficción comunista» de la economía clásica, la sociedad de masas, en la que el hombre como animal social rige de manera suprema y donde en apariencia puede garantizarse a escala mundial la supervivencia de la especie, es capaz al mismo tiempo de llevar a la humanidad a su extinción.

Tal vez la indicación más clara de que la sociedad constituye la organización pública del propio proceso de la vida, pueda hallarse en el hecho de que en un tiempo relativamente corto la nueva esfera social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados; en otras palabras, quedaron en seguida centradas en una actividad necesaria para mantener la vida. (Para obtener una sociedad de trabajadores, está claro que no es necesario que cada uno de los miembros sea trabajador –ni siquiera la emancipación de la clase

trabajadora y el enorme poder potencial que le concede el gobierno de la mayoría son decisivos-, sino que todos sus miembros consideren lo que hacen fundamentalmente como medio de mantener su propia vida y la fe de su familia.) La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público.

En modo alguno es indiferente que se realice una actividad en público o en privado. Sin duda el carácter de la esfera pública debe cambiar de acuerdo con las actividades admitidas en él, pero en gran medida la propia actividad cambia también su propia naturaleza. La actividad laboral, bajo todas las circunstancias relacionadas con el proceso de la vida en su sentido más elemental y biológico, permaneció estacionaria durante miles de años, encerrada en la eterna repetición del proceso vital al que estaba atada. La admisión del trabajo en la esfera pública, lejos de eliminar su carácter de proceso -lo que cabría haber esperado si se recuerda que los cuerpos políticos siempre se han planeado para la permanencia y que sus leyes siempre se han entendido como limitaciones impuestas al movimiento-, ha liberado, por el contrario, dicho proceso de su circular y monótona repetición, transformándolo rápidamente en un progresivo desarrollo cuyos resultados han modificado por completo y en pocos siglos todo el mundo habitado.

En el momento en que el trabajo quedó liberado de las restricciones impuestas por su destierro en la esfera privada -y esta emancipación no fue consecuencia de la emancipación de la clase trabajadora, sino que le precedió-, fue como si el elemento de crecimiento inherente a toda vida orgánica hubiera superado y sobrecrecido los procesos de decadencia, con los que la vida orgánica es contenida y equilibrada en la familia de la naturaleza. La esfera social, donde el proceso de la vida ha establecido su propio dominio público, ha desatado un crecimiento no natural, por decirlo de alguna manera; y contra este constante crecimiento de la esfera social, no contra la sociedad, lo privado y lo íntimo, por un lado, y lo político (en el más reducido sentido de la palabra), por el otro, se han mostrado incapaces de defenderse.

Lo calificado como crecimiento no natural de lo natural suele considerarse como el incremento constantemente acelerado en la productividad del trabajo. El mayor factor singular de este constante incremento desde su comienzo ha sido la organización laboral, visible en la llamada división del trabajo, que precedió a la Revolución Industrial; incluso la mecanización de los procesos laborales, segundo factor importantísimo en la productividad del trabajo, está basada en dicha organización. Puesto que como propio principio organizativo deriva claramente de la esfera pública más que de la privada, la división del trabajo es precisamente lo que le sobreviene a la actividad laboral sometida a las condiciones de la esfera pública, lo que nunca le ha acaecido en la esfera privada familiar.³⁸ En ningún otro campo de la vida hemos alcanzado tal excelencia como en la revolucionaria transformación del trabajo, hasta el punto de que el significado verbal de la propia palabra (que siempre había estado relacionado con penas y fatigas casi insuportables, con esfuerzo y dolor y, en consecuencia, con una deformación del cuerpo humano, de tal modo que sólo podían ser su origen la extrema miseria y pobreza) ha comenzado a perderse para nosotros.³⁹ Mientras la necesidad hacia del trabajo algo indispensable para mantener la vida, la excelencia era lo último que cabía esperar de él.

La propia excelencia, *aretē* para los griegos y *virtus* para los romanos, se ha asignado desde siempre a la esfera pública, donde cabe sobresalir, distinguirse de los demás. Toda actividad desempeñada en público puede alcanzar una excelencia nunca igualada en privado, porque ésta, por definición, requiere la presencia de otros, y dicha presencia exige la formalidad del público, constituido por los pares de uno, y nunca la casual, familiar presencia de los iguales o inferiores a uno.⁴⁰ Ni siquiera la esfera social –aunque hizo anónima a la excelencia, acentuó el progreso de la humanidad en vez del logro de los hombres, y cambió hasta hacerlo irreconocible el contenido de la esfera pública– ha conseguido por completo aniquilar la relación entre actuación pública y excelencia. Mientras que hemos llegado a ser excelentes en la labor que desempeñamos en público, nuestra capacidad para la acción y el discurso ha perdido gran

parte de su anterior calidad, ya que el auge de la esfera social los desterró a la esfera de lo íntimo y privado. Esta curiosa discrepancia no ha escapado a la atención pública, que a menudo la carga sobre un presunto tiempo de retraso entre nuestras capacidades técnicas y nuestro general desarrollo humanístico, o entre las ciencias físicas, que modifican y controlan a la naturaleza, y las ciencias sociales, que no saben cómo cambiar y controlar a la sociedad. Dejando aparte otras falacias de la argumentación, ya frecuentemente señaladas y que no es necesario repetir, esa crítica se refiere a un posible cambio de la psicología de los seres humanos –sus llamados modelos de conducta– y no a un cambio del mundo en que se mueven. Y esta interpretación psicológica, para la que la ausencia o presencia de una esfera pública es tan inapropiada como cualquier tangible y mundana realidad, parece más bien dudosa debido a que ninguna actividad pueda pasar a ser excelente si el mundo no le proporciona un espacio adecuado para su ejercicio. Ni la educación, ni la ingeniosidad, ni el talento pueden reemplazar a los elementos constitutivos de la esfera pública, que la hacen lugar propicio para la excelencia humana.

7. La esfera pública: lo común

La palabra «público» significa dos fenómenos estrechamente relacionados, si bien no idénticos por completo.

En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros– constituye la realidad. Comparada con la realidad que proviene de lo visto y oído, incluso las mayores fuerzas de la vida íntima –las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los sentidos– llevan una incierta y oscura existencia hasta que se transforman, desindividualizadas, como si dijéramos, en una forma adecuada para la aparición pública.⁴¹ La más corriente de dichas transformaciones sucede en la narración de historias y por lo general en la transposición artística de las experiencias individuales.

Sin embargo, no necesitamos la forma artística para testimoniar esta transfiguración. Siempre que hablamos de cosas que pueden experimentarse sólo en privado o en la intimidad, las mostramos en una esfera donde adquieren una especie de realidad que, fuera cual fuese su intensidad, no podían haber tenido antes. La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos, y puesto que la intimidad de una vida privada plenamente desarrollada, tal como no se había conocido antes del auge de la Edad Moderna y la concomitante decadencia de la esfera pública, siempre intensifica y enriquece grandemente toda la escala de emociones subjetivas y sentimientos privados, esta intensificación se produce a expensas de la seguridad en la realidad del mundo y de los hombres.

En efecto, la sensación más intensa que conocemos, intensa hasta el punto de borrar todas las otras experiencias, es decir, la experiencia del dolor físico agudo, es al mismo tiempo la más privada y la menos comunicable de todas. Quizá no es sólo la única experiencia que somos incapaces de transformar en un aspecto adecuado para la presentación pública, sino que además nos quita nuestra sensación de la realidad a tal extremo que la podemos olvidar más rápida y fácilmente que cualquier otra cosa.

Parece que no existe puente entre la subjetividad más radical, en la que ya no soy «reconocible», y el mundo exterior de la vida.⁴² Dicho con otras palabras, el dolor, verdadera experiencia entre la vida como “ser entre los hombres” (*inter homines esse*) y la muerte, es tan subjetivo y alejado del mundo de las cosas y de los hombres que no puede asumir una apariencia en absoluto.⁴³

Puesto que nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia y, por lo tanto, de la existencia de una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia, incluso el crepúsculo que ilumina nuestras vidas privadas e íntimas deriva de la luz mucho más dura de la esfera pública. Sin embargo, hay muchas cosas que no pueden sopor-
tar la implacable, brillante luz de la constante presencia de otros en la escena pública; allí, únicamente se tolera lo que es

considerado apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado. Sin duda, esto no significa que los intereses privados sean por lo general inapropiados; por el contrario, veremos que existen numerosas materias apropiadas que sólo pueden sobrevivir en la esfera de lo privado. El amor, por ejemplo, a diferencia de la amistad, muere o, mejor dicho, se extingue en cuanto es mostrado en público. («Nunca busques contar tu amor / amor que nunca se puede contar.») Debido a su inherente mundanidad, el amor únicamente se hace falso y pervertido cuando se emplea para finalidades políticas, tales como el cambio o salvación del mundo.

Lo que la esfera pública considera inapropiado puede tener un encanto tan extraordinario y contagioso que cabe que lo adopte todo un pueblo, sin perder por tal motivo su carácter esencialmente privado. El moderno encanto por las «pequeñas cosas», si bien lo predicó la poesía en casi todos los idiomas europeos al comienzo del siglo XX, ha encontrado su presentación clásica en el *petit bonheur* de los franceses. Desde la decadencia de su, en otro tiempo grande y gloriosa esfera pública, los franceses se han hecho maestros en el arte de ser felices entre «cosas pequeñas», dentro de sus cuatro paredes, entre arca y cama, mesa y silla, perro, gato y macetas de flores, extendiendo a estas cosas un cuidado y ternura que, en un mundo donde la rápida industrialización elimina constantemente las cosas de ayer para producir los objetos de hoy, puede incluso parecer el último y puramente humano rincón del mundo. Esta ampliación de lo privado, el encanto, como si dijéramos, de todo un pueblo, no constituye una esfera pública, sino que, por el contrario, significa que dicha esfera casi ha retrocedido por completo, de manera que la grandeza ha dado paso por todas partes al encanto; si bien la esfera pública puede ser grande, no puede ser encantadora precisamente porque es incapaz de albergar lo inapropiado.

En segundo lugar, el término «público» significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limi-

tado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo.

La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas. Esta extraña situación semeja a una sesión de espiritismo donde cierto número de personas sentadas alrededor de una mesa pudiera ver de repente, por medio de algún truco mágico, cómo ésta desaparece, de modo que dos personas situadas una frente a la otra ya no estuvieran separadas, aunque no relacionadas entre sí por algo tangible.

Históricamente, sólo conocemos un principio ideado para mantener unida a una comunidad que haya perdido su interés en el mundo común y cuyos miembros ya no se sientan relacionados y separados por ella. Encontrar un nexo entre las personas lo bastante fuerte para reemplazar al mundo, fue la principal tarea política de la primera filosofía cristiana, y fue san Agustín quien propuso basar en la caridad no sólo la «hermandad» cristiana, sino todas las relaciones humanas. Pero esta caridad, aunque su mundanidad corresponde de manera evidente a la general experiencia humana del amor, al mismo tiempo se diferencia claramente de ella por ser algo que, al igual que el mundo, está entre los hombres: «Incluso los ladrones tienen entre sí (*inter se*) lo que llaman caridad».⁴⁴ Este sorprendente ejemplo del principio político cristiano es sin duda un buen hallazgo, ya que el nexo de la caridad entre los hombres, si bien es incapaz de establecer una esfera pública propia, resulta perfectamente adecuado al principal principio cristiano de la no-

mundanidad y es sobremanera apropiado para llevar a través del mundo a un grupo de personas esencialmente sin mundo, trátese de santos o de criminales, siempre que se entienda que el propio mundo está condenado y que toda actividad se emprende con la condición de *quamdiu mundus durat* («mientras el mundo dure»).⁴⁵ El carácter no público y no político de la comunidad cristiana quedó primeramente definido en la exigencia de que formara un *corpus*, un cuerpo, cuyos miembros estuvieran relacionados entre sí como hermanos de una misma familia.⁴⁶ La estructura de la vida comunitaria se modeló a partir de las relaciones entre los miembros de una familia, ya que se sabía que éstas eran no políticas e incluso antipolíticas. Nunca había existido una esfera pública entre familiares y, por lo tanto, no era probable que surgiera de la vida comunitaria cristiana si dicha vida se regía por el principio de la caridad y nada más. Incluso entonces, como sabemos por la historia y por las reglas de las órdenes monásticas –únicas comunidades en que se ha intentado el principio de caridad como proyecto político–, el peligro de que las actividades emprendidas ante «la necesidad de la vida presente» (*necessitas vitae praesentis*)⁴⁷ llevaran por sí mismas, debido a que se realizaban en presencia de otros, al establecimiento de una especie de contramundo, de esfera pública dentro de las propias órdenes, era lo bastante grande como para requerir normas y regulaciones adicionales, entre las que cabe destacar para nuestro contexto la prohibición de la excelencia y su consiguiente orgullo.⁴⁸

La no-mundanidad como fenómeno político sólo es posible bajo el supuesto de que el mundo no perdurará; sin embargo, con este supuesto es casi inevitable que la no-mundanidad, de una u otra forma, comience a dominar la escena política. Así sucedió tras la caída del Imperio Romano y, aunque por razones muy distintas y con formas muy diferentes e incluso más desconsoladoras, parece ocurrir de nuevo en nuestros días. La abstención cristiana de las cosas del mundo no es en modo alguno la única conclusión que se puede sacar de la convicción de que los objetos del hombre, productos de manos mortales, sean tan mortales como sus fabricantes. Por el contrario, este hecho puede intensificar también el disfrute y consumo de las

cosas del mundo, toda clase de intercambios en que el mundo no se considera fundamentalmente como *koinon*, lo que es común a todos. Sólo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se puede establecerlo para una generación y planearlo sólo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales.

Sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles. Porque, a diferencia del bien común, tal como lo entendía el cristianismo –salvación de la propia alma como interés común a todos–, el mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros. Pero tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo. Durante muchas épocas anteriores a la nuestra –hoy día, ya no– los hombres entraban en la esfera pública porque deseaban que algo suyo o algo que tenían en común con los demás fuera más permanente que su vida terrena. (Así, la maldición de la esclavitud no sólo consistía en la falta de libertad y visibilidad, sino también en el temor de los propios esclavos «de que, por ser oscuros, pasarían sin dejar huella de su existencia».)⁴⁹ Quizá no haya testimonio más claro de la desaparición de la esfera pública en la Edad Moderna que la casi absoluta pérdida de interés por la inmortalidad, eclipsada en cierto modo por la simultánea pérdida de preocupación metafísica hacia la eternidad. Ésta, por ser tema de los filósofos y de la *vita contemplativa*, ha de quedar al margen de nuestras consideraciones. Aquella se identifica con el

vicio privado de la vanidad. En efecto, bajo las condiciones modernas resulta tan improbable que alguien aspire seriamente a la inmortalidad terrena, que está justificado pensar que sólo se trata de vanidad.

El famoso pasaje de Aristóteles –«al considerar los asuntos humanos, uno no debe ... considerar al hombre como es y no considerar lo que es mortal en las cosas mortales, sino pensar sobre ellas [únicamente] en la medida en que tienen la posibilidad de inmortalizar»– es muy adecuado al pensamiento de la época.⁵⁰ Porque ante todo la *polis* fue para los griegos, al igual que la *res publica* para los romanos, su garantía contra la futilidad de la vida individual, el espacio protegido contra esta futilidad y reservado para la relativa permanencia, si no inmortalidad, de los mortales.

Lo que pensaba la Edad Moderna de la esfera pública, tras el espectacular ascenso de la sociedad a la preeminencia pública, lo expresó Adam Smith cuando, con ingenua sinceridad, se refirió a «esa no próspera raza de hombres comúnmente llamada hombres de letras» para la que la «admiración pública ... es siempre una parte de su recompensa ... una considerable parte ... en la profesión de la medicina; quizás aún mayor en la de las leyes; en poesía y filosofía es casi el todo».⁵¹ De lo que resulta evidente que la admiración pública y la recompensa monetaria son de la misma naturaleza y pueden convertirse en sustitutas una de otra. También la admiración pública es algo que cabe usar y consumir, y la posición social, como diríamos hoy día, llena una necesidad como el alimento lo hace con otra: la admiración pública es consumida por la vanidad individual como el alimento por el hambriento. Está claro que desde este punto de vista la prueba de la realidad no se basa en la pública presencia de otros, sino en la mayor o menor urgencia de necesidades de cuya existencia o no existencia nadie puede atestiguar, a excepción de quien las padece. Y puesto que la necesidad de alimento tiene su demostrable base de realidad en el propio proceso de la vida, resulta también claro que las punzadas del hambre, subjetivas por completo, son más reales que la «vanagloria», como Hobbes solía llamar a la necesidad de admiración pública. Incluso si estas necesidades, por algún milagro de simpatía,

fueran compartidas por otros, su misma futilidad les impediría establecer algo tan sólido y permanente como un mundo común. La cuestión entonces no es que haya una falta de admiración pública por la poesía y la filosofía en el Mundo Moderno, sino que tal admiración no constituye un espacio en el que las cosas se salven de la destrucción del tiempo. La futilidad de la admiración pública, que se consume diariamente en cantidades cada vez mayores, es tal que la recompensa monetaria, una de las cosas más fútiles que existen, puede llegar a ser más «objetiva» y más real.

A diferencia de esta «objetividad», cuya única base es el dinero como común denominador para proveer a todas las necesidades, la realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común. Pues, si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, y el puesto de uno puede no coincidir más con el de otro que la posición de dos objetos. Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Éste es el significado de la vida pública, comparada con la cual incluso la más rica y satisfactoria vida familiar sólo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la posición de uno con sus acompañantes, aspectos y perspectivas. Cabe que la subjetividad de lo privado se prolongue y multiplique en una familia, incluso que llegue a ser tan fuerte que su peso se deje sentir en la esfera pública, pero ese «mundo» familiar nunca puede reemplazar a la realidad que surge de la suma total de aspectos presentada por un objeto a una multitud de espectadores. Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana.

Bajo las condiciones de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la «naturaleza común» de todos los hombres que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante

variedad de perspectivas, todos están interesados por el mismo objeto. Si la identidad del objeto deja de discernirse, ninguna naturaleza común de los hombres, y menos aún el no natural conformismo de una sociedad de masas, puede evitar la destrucción del mundo común, precedida por lo general de la destrucción de los muchos aspectos en que se presenta a la pluralidad humana. Esto puede ocurrir bajo condiciones de radical aislamiento, donde nadie está de acuerdo con nadie, como suele darse en las tiranías. Pero también puede suceder bajo condiciones de la sociedad de masas o de la histeria colectiva, donde las personas se comportan de repente como si fueran miembros de una familia, cada una multiplicando y prolongando la perspectiva de su vecino. En ambos casos, los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva.

8. La esfera privada: la propiedad

Con respecto a esta múltiple significación de la esfera pública, la palabra «privado» cobra su original sentido privativo, su significado. Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una «objetiva» relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás; hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera. Cualquier cosa que realiza carece de significado y consecuencia para los otros, y lo que le importa a él no interesa a los demás.

Bajo las circunstancias modernas, esta carencia de relación «objetiva» con los otros y de realidad garantizada mediante ellos se ha convertido en el fenómeno de masas de la soledad, donde ha adquirido su forma más extrema y antihumana.⁵² La razón de este extremo consiste en que la sociedad de masas no sólo destruye la esfera pública sino también la privada, quita al hombre no sólo su lugar en el mundo sino también su hogar privado, donde en otro tiempo se sentía protegido del mundo y donde, en todo caso, incluso los excluidos del mundo podían encontrar un sustituto en el calor del hogar y en la limitada realidad de la vida familiar. El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos, que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia. Y aunque las condiciones de los esclavos probablemente apenas eran mejores en Roma que en Atenas, es muy característico que un escritor romano haya creído que, para los esclavos, la casa del dueño era lo que la *res publica* para los ciudadanos.⁵³ Dejando aparte lo soportable que pudiera ser la vida privada en la familia, evidentemente nunca podía ser más que un sustituto, aunque la esfera privada tanto en Roma como en Atenas ofrecía numerosas ocasiones para actividades que hoy día clasificamos como más altas que la política, tal como la acumulación de riqueza en Grecia o la entrega al arte y la ciencia en Roma. Esta actitud «liberal», que bajo ciertas circunstancias originó esclavos muy prósperos y de gran instrucción, únicamente significaba que ser próspero no tenía realidad en la *polis* griega y ser filósofo no tenía mucha consecuencia en la república romana.⁵⁴

Resulta lógico que el rasgo privativo de lo privado, la conciencia de carecer de algo esencial en una vida transcurrida exclusivamente en la restringida esfera de la casa, haya quedado debilitado casi hasta el punto de extinción por el auge del cristianismo. La moralidad cristiana, diferenciada de sus preceptos religiosos fundamentales, siempre ha insistido en que todos deben ocuparse de sus propios asuntos y que la responsabilidad política constituía una carga, tomada exclusivamente

en beneficio del bienestar y salvación de quienes se liberan de la preocupación por los asuntos públicos.⁵⁵ Es sorprendente que esta actitud haya sobrevivido en la secular Época Moderna a tal extremo que Karl Marx, quien en éste como en otros muchos aspectos únicamente resumió, conceptualizó y transformó en programa los básicos supuestos de doscientos años de modernidad, pudiera finalmente predecir y confiar en el «marchitamiento» del conjunto de la esfera pública. La diferencia del punto de vista cristiano y socialista en este aspecto, uno considerando al gobierno como mal necesario debido a la perversidad del hombre y el otro confiando en su final supresión, no lo es en cuanto a estimación de la propia esfera pública, sino de la naturaleza humana. Lo que es imposible captar desde cualquiera de los puntos de vista es que el «marchitamiento del estado» había sido precedido por el debilitamiento de la esfera pública, o más bien por su transformación en una esfera de gobierno muy restringida; en la época de Marx, este gobierno ya había comenzado a marchitarse, es decir, a transformarse en una «organización doméstica» de alcance nacional, hasta que en nuestros días ha empezado a desaparecer por completo en la aún más restringida e impersonal esfera de la administración.

Parece estar en la naturaleza de la relación entre la esfera pública y la privada que la etapa final de la desaparición de la primera vaya acompañada por la amenaza de liquidación de la segunda. No es casualidad que toda la discusión se haya convertido finalmente en una argumentación sobre la deseabilidad o indeseabilidad de la propiedad poseída privadamente. La palabra «privada» en conexión con propiedad, incluso en términos del antiguo pensamiento político, pierde de inmediato su privativo carácter y gran parte de su oposición a la esfera pública en general; aparentemente, la propiedad posee ciertas calificaciones que, si bien basadas en la esfera privada, siempre se consideraron de máxima importancia para el cuerpo político.

La profunda relación entre público y privado, manifiesta en su nivel más elemental en la cuestión de la propiedad privada, posiblemente se comprende mal hoy día debido a la moderna ecuación de propiedad y riqueza por un lado y carencia de propiedad y pobreza por el otro. Dicho malentendido es sumamen-

te molesto, ya que ambas, tanto la propiedad como la riqueza, son históricamente de mayor pertinencia a la esfera pública que cualquier otro asunto e interés privado y han desempeñado, al menos formalmente, más o menos el mismo papel como principal condición para la admisión en la esfera pública y en la completa ciudadanía. Resulta, por lo tanto, fácil olvidar que riqueza y propiedad, lejos de ser lo mismo, son de naturaleza por completo diferente. El actual auge de reales o potencialmente muy ricas sociedades que, al mismo tiempo, carecen en esencia de propiedad debido a que la riqueza del individuo consiste en su participación en la renta anual de la sociedad como un todo, demuestra con claridad la poca relación que guardan estas dos cosas.

Antes de la Edad Moderna, que comenzó con la expropiación de los pobres y luego procedió a emancipar a las clases sin propiedad, todas las civilizaciones se habían basado en lo sagrado de la propiedad privada. La riqueza, por el contrario, privadamente poseída o públicamente distribuida, nunca fue sagrada. En sus orígenes, la propiedad significaba ni más ni menos el tener un sitio de uno en alguna parte concreta del mundo y por lo tanto pertenecer al cuerpo político, es decir, ser el cabeza de una de las familias que juntas formaban la esfera pública. Este sitio del mundo privadamente poseído era tan exactamente idéntico al de la familia que lo poseía,⁵⁶ que la expulsión de un ciudadano no sólo podía significar la confiscación de su hacienda sino también la destrucción real del propio edificio.⁵⁷ La riqueza de un extranjero o de un esclavo no era bajo ninguna circunstancia sustituto de su propiedad,⁵⁸ y la pobreza no privaba al cabeza de familia de su sitio en el mundo ni de la ciudadanía resultante de ello. En los primeros tiempos, si por azar perdía su puesto, perdía automáticamente su ciudadanía y la protección de la ley.⁵⁹ Lo sagrado de lo privado era como lo sagrado de lo oculto, es decir, del nacimiento y de la muerte, comienzo y fin de los mortales que, al igual que todas las criaturas vivas, surgían y retornaban a la oscuridad de un submundo.⁶⁰ El rasgo no privativo de la esfera familiar se basaba originalmente en ser la esfera del nacimiento y de la muerte, que debe ocultarse de la esfera pública porque acoge las cosas ocul-

tas a los ojos humanos e impenetrables al conocimiento humano.⁶¹ Es oculto porque el hombre no sabe de dónde procede cuando nace ni adónde va cuando muere.

No sólo es importante el interior de esta esfera, que permanece oculta y con significación no pública, sino que también lo es para la ciudad su apariencia externa, manifestada en la esfera ciudadana mediante las fronteras entre una casa y otra. Originalmente, la ley se identificó con esta línea fronteriza,⁶² que en los tiempos antiguos era un verdadero espacio, una especie de tierra de nadie⁶³ entre lo público y lo privado, que protegía ambas esferas y, al mismo tiempo, las separaba. La ley de la *polis* superó este antiguo concepto, si bien conservó su original significado espacial. La ley de la ciudad-estado no era el contenido de la acción política (la idea de que la actividad política es fundamentalmente legisladora, aunque de origen romano, es moderna en esencia y tuvo su mayor expresión en la filosofía política de Kant), ni un catálogo de prohibiciones basado, como aún ocurre en todas las leyes modernas, en el «no harás» del Decálogo. Literalmente era una muralla, sin la que podría haber habido un conjunto de casas, una ciudad (*asty*), pero no una comunidad política. Esta ley-muralla era sagrada, pero sólo el recinto era político.⁶⁴ Sin ella, la esfera pública pudiera no tener más existencia que la de una propiedad sin valla circundante; la primera incluía la vida política, la segunda protegía el proceso biológico de la vida familiar.⁶⁵

Por lo tanto, no es exacto decir que la propiedad privada, antes de la Edad Moderna, era la condición evidente para entrar en la esfera pública; era mucho más que eso. Lo privado era semejante al aspecto oscuro y oculto de la esfera pública, y si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano.

De origen posterior y diferente por completo es el significado político de la riqueza privada, de la que salen los medios para la subsistencia. Ya hemos mencionado la antigua identificación de la necesidad con la esfera privada de la familia, donde cada uno tenía que hacer frente por sí mismo a las exigencias de la vida. El hombre libre, que disponía de su esfera privada y no

estaba, como el esclavo, a disposición de un amo, podía verse «obligado» por la pobreza. Ésta fuerza al hombre libre a comportarse como un esclavo.⁶⁶ Así, pues, la riqueza privada se convirtió en condición para ser admitido en la vida pública no porque su poseedor estuviera entregado a acumularla, sino, por el contrario, debido a que aseguraba con razonable seguridad que su poseedor no tendría que dedicarse a buscar los medios de uso y consumo y quedaba libre para la actitud pública.⁶⁷ Está claro que la vida pública sólo era posible después de haber cubierto las mucho más urgentes necesidades de la vida. Los medios para hacerles frente procedían del trabajo, y de ahí que a menudo la riqueza de una persona se estableciera por el número de trabajadores, es decir, de esclavos, que poseía.⁶⁸ Ser propietarios significaba tener cubiertas las necesidades de la vida y, por lo tanto, ser potencialmente una persona libre para trascender la propia vida y entrar en el mundo que todos tenemos en común.

Sólo con la concreta tangibilidad de ese mundo común, esto es, con el nacimiento de la ciudad-estado, pudo esta especie de propiedad privada adquirir eminente significado político, y es evidente que el famoso «desdén por las ocupaciones serviles» no se halla en el mundo homérico. Si el propietario decidía ampliar su propiedad en lugar de usarla para llevar una vida política, era como si de modo voluntario sacrificara su libertad y pasara a ser lo que era el esclavo en contra de su voluntad, o sea, un siervo de la necesidad.⁶⁹

Hasta el comienzo de la Edad Moderna, esta especie de propiedad nunca se había considerado sagrada, y sólo donde la riqueza como fuente de ingreso se identificaba con el trozo de tierra donde se asentaba la familia, es decir, en una sociedad esencialmente agrícola, coincidieron estos dos tipos de propiedad y asumieron el carácter de sagrado. En todo caso, los abogados modernos de la propiedad privada, que unánimemente la consideran como riqueza individualmente poseída y nada más, tienen poco motivo para apelar a una tradición según la cual no podía existir libre esfera pública sin un adecuado establecimiento y protección de lo privado. Porque la enorme acumulación de riqueza, todavía en marcha, de la sociedad moderna,

que comenzó con la expropiación –la de las clases campesinas, que, a su vez, fue la casi accidental consecuencia de la expropiación de las propiedades eclesiásticas después de la Reforma–,⁷⁰ jamás ha mostrado demasiada consideración por la propiedad privada, sino que la ha sacrificado siempre que ha entrado en conflicto con la acumulación de riqueza. El dicho de Proudhon de que la propiedad es robo tiene una sólida base de verdad en los orígenes del capitalismo moderno; resulta significativo que incluso Proudhon vacilase en aceptar el dudoso remedio de la expropiación general, puesto que sabía muy bien que la abolición de la propiedad privada, aunque curara el mal de la pobreza, atraía muy probablemente el mayor mal de la tiranía.⁷¹ Puesto que Proudhon no distinguía entre propiedad y riqueza, las dos aparecen en su obra como contradictorias, lo que no es cierto. La apropiación individual de riqueza no respetará a la larga la propiedad privada más que la socialización del proceso de acumulación. No es un invento de Karl Marx, sino algo que existe en la misma naturaleza de esta sociedad, que en cualquier sentido lo privado no hace más que obstaculizar el desarrollo de la «productividad» social, y que se han de denegar las consideraciones de la propiedad privada en favor del proceso siempre creciente de la riqueza social.⁷²

9. Lo social y lo privado

Lo que llamábamos antes el auge de lo social coincidió históricamente con la transformación del interés privado por la propiedad privada en un interés público. La sociedad, cuando entró por vez primera en la esfera pública, adoptó el disfraz de una organización de propietarios que, en lugar de exigir el acceso a la esfera pública debido a su riqueza, pidió protección para acumular más riqueza. En palabras de Bodin, el gobierno pertenecía a los reyes y la propiedad a los súbditos, de manera que el deber de los reyes era gobernar en interés de la propiedad de sus súbditos. La «Commonwealth», como se ha señalado recientemente, «existió en gran medida para la *common wealth*, “riqueza común”».⁷³

Cuando esta riqueza común, resultado de actividades anteriormente desterradas a lo privado familiar, consiguió apoderarse de la esfera pública, las posesiones privadas –que por esencia son mucho menos permanentes y mucho más vulnerables a la mortalidad de sus dueños que el mundo común, que siempre surge del pasado y se propone perdurar para las futuras generaciones– comenzaron a socavar la durabilidad del mundo. Ciento es que la riqueza puede acumularse hasta tal extremo que ningún período de vida individual es capaz de consumirla, con lo que la familia más que el individuo se convierte en su propietario. No obstante, la riqueza sigue siendo algo destinado a usarlo y consumirlo, al margen de los períodos de vida individual que pueda sustentar. Únicamente cuando la riqueza se convirtió en capital, cuya principal función era producir más capital, la propiedad privada igualó o se acercó a la permanencia inherente al mundo comúnmente compartido.⁷⁴ Sin embargo, esta permanencia es de diferente naturaleza; se trata de la permanencia de un proceso, más que de la permanencia de una estructura estable. Sin el proceso de acumulación, la riqueza caería en seguida en el opuesto proceso de desintegración mediante el uso y el consumo.

Por lo tanto, la riqueza común nunca puede llegar a ser común en el sentido que hablamos de un mundo común; quedó, o más bien se procuró que quedara, estrictamente privada. Sólo era común el gobierno nombrado para proteger entre sí a los poseedores privados en su competitiva lucha por aumentar la riqueza. La evidente contradicción de este moderno concepto de gobierno, donde lo único que el pueblo tiene en común son sus intereses privados, ya no ha de molestarnos como le molestaba a Marx, puesto que sabemos que la contradicción entre privado y público, típica de las iniciales etapas de la Edad Moderna, ha sido un fenómeno temporal que introdujo la completa extinción de la misma diferencia entre las esferas pública y privada, la sumersión de ambas en la esfera de lo social. También por lo anterior nos hallamos en una posición mucho mejor para darnos cuenta de las consecuencias que, para la existencia humana, se derivan cuando desaparecen las esferas pública y privada, la primera porque se ha convertido en una función de

la privada y la segunda porque ha pasado a ser el único interés común que queda.

Visto desde este punto de vista, el descubrimiento moderno de la intimidad parece un vuelo desde el mundo exterior a la interna subjetividad del individuo, que anteriormente estaba protegida por la esfera privada. La disolución de esta esfera en lo social puede observarse perfectamente en la progresiva transformación de la propiedad inmóvil hasta que finalmente la distinción entre propiedad y riqueza, entre los *fungibles* y los *consumptibles* de la ley romana, pierde todo significado, ya que la cosa tangible, «fungible», se ha convertido en un objeto de «consumo»; perdió su privado valor, de uso, que estaba determinado por su posición, y adquirió un valor exclusivamente social, determinado mediante su siempre cambiante intercambiabilidad, cuya fluctuación sólo podía fijarse temporalmente relacionándola con el común denominador del dinero.⁷⁵ En estrecho contacto con esta vaporización de lo tangible se hallaba la más revolucionaria contribución moderna al concepto de propiedad, según la cual ésta no era una fija y firmemente localizada parte del mundo adquirida por su dueño de una u otra manera, sino que por el contrario tenía su origen en el propio hombre, en su posesión de un cuerpo y su indisputable propiedad de la fuerza de este cuerpo, que Marx llamó «fuerza de trabajo».

Así, la propiedad moderna perdió su carácter mundano y se localizó en la propia persona, es decir, en lo que un individuo sólo puede perder con su vida. Históricamente, el supuesto de Locke de que la labor del cuerpo de uno es el origen de la propiedad, resulta más que dudoso; pero si tenemos en cuenta el hecho de que ya vivimos bajo condiciones en las que nuestra propiedad más segura es nuestra habilidad y fuerza de trabajo, es más que probable que esto llegará a ser verdad. Porque la riqueza, tras convertirse en interés público, ha crecido en tales proporciones que es casi ingobernable por la propiedad privada. Es como si la esfera pública se hubiera vengado de quienes intentaron usarla para sus intereses privados. Sin embargo, la mayor amenaza no es la abolición de la propiedad de la riqueza, sino la abolición de la propiedad privada en el sentido de tangible y mundano lugar de uno mismo.

Con el fin de comprender el peligro que para la existencia humana deriva de la eliminación de la esfera privada, para la que lo íntimo no es un sustituto muy digno de confianza, conviene considerar esos rasgos no privativos de lo privado que son más antiguos —e independientes del hecho— que el descubrimiento de la intimidad. La diferencia entre lo que tenemos en común y lo que poseemos privadamente radica en primer lugar en que nuestras posesiones privadas, que usamos y consumimos a diario, se necesitan mucho más apremiantemente que cualquier porción del mundo común; sin propiedad, como señaló Locke, «lo común no sirve». ⁷⁶ La misma necesidad que, desde el punto de vista de la esfera pública, sólo muestra su aspecto negativo como una carencia de libertad, posee una fuerza impulsora cuya urgencia no es equilibrada por los llamados deseos y aspiraciones más elevados del hombre; no sólo será siempre la primera entre las necesidades y preocupaciones del hombre, sino que impedirá también la apatía y desaparición de la iniciativa que, de manera tan evidente, amenaza a las comunidades ricas de todo el mundo.⁷⁷ Necesidad y vida están tan íntimamente relacionadas, que la propia vida se halla amenazada donde se elimina por completo a la necesidad. Porque la eliminación de la necesidad, lejos de proporcionar de manera automática el establecimiento de la libertad, sólo borra la diferenciada línea existente entre libertad y necesidad. (Las modernas discusiones sobre la libertad, en las que ésta nunca se entiende como un estado objetivo de la existencia humana, sino que, o bien presenta un insoluble problema de subjetividad, de voluntad enteramente indeterminada o determinada, o se desarrolla a partir de la necesidad, señalan todas el hecho de que la objetiva y tangible diferencia entre ser libre y ser obligado por la necesidad ha dejado de captarse.)

La segunda característica sobresaliente y no privativa de lo privado es que las cuatro paredes de la propiedad de uno ofrecen el único lugar seguro y oculto del mundo común público, no sólo de todo lo que ocurra en él sino también de su publicidad, de ser visto y oido. Una vida que transcurre en público, en presencia de otros, se hace superficial. Si bien retiene su visibilidad, pierde la cualidad de surgir a la vista desde algún lugar

más oscuro, que ha de permanecer oculto para no perder su profundidad en un sentido muy real y no subjetivo. El único modo eficaz de garantizar la oscuridad de lo que requiere permanecer oculto a la luz de la publicidad es la propiedad privada, lugar privadamente poseído para ocultarse.⁷⁸

Si bien es natural que los rasgos no privativos de lo privado aparezcan con mayor claridad cuando los hombres se ven amenazados con perderlo, el tratamiento moderno de la propiedad privada por los cuerpos políticos premodernos indica a las claras que los hombres siempre han sido conscientes de su existencia e importancia. Esto, sin embargo, no les hizo proteger las actividades en la esfera privada, sino más bien las fronteras que separaban lo previamente poseído de las otras porciones del mundo, del propio mundo común. Por otra parte, el rasgo característico de la moderna teoría política y económica, hasta donde considera a la propiedad privada como tema crucial, ha sido acentuar las actividades privadas de los propietarios y su necesidad de protección por parte del gobierno, en beneficio de la acumulación de riqueza a expensas de la misma propiedad tangible. Lo importante para la esfera pública no es, sin embargo, el espíritu más o menos emprendedor de los hombres de negocios, sino las vallas alrededor de las casas y jardines de los ciudadanos. La invasión de lo privado por la sociedad, la «sociabilización del hombre» (Marx), se realiza de manera más eficiente por medio de la expropiación, si bien no es la única forma. Aquí, como en otros aspectos, las medidas revolucionarias del socialismo o del comunismo cabe reemplazarlas por el más lento y no menos seguro «marchitamiento» de la esfera privada en general y de la propiedad privada en particular.

La distinción entre las esferas pública y privada, considerada desde el punto de vista de lo privado más bien que del cuerpo político, es igual a la diferencia entre cosas que deben mostrarse y cosas que han de permanecer ocultas. Sólo la Época Moderna, en su rebelión contra la sociedad, ha descubierto lo rica y diversa que puede ser la esfera de lo oculto bajo las condiciones de la intimidad; pero resulta sorprendente que desde el comienzo de la historia hasta nuestros días siempre haya sido la parte corporal de la existencia humana lo que ha necesitado

mantenerse oculto en privado, cosas todas relacionadas con la necesidad del proceso de la vida, que antes de la Edad Moderna abarcaba todas las actividades que servían para la subsistencia del individuo y para la supervivencia de la especie. Apartados estaban los trabajadores, quienes «con su cuerpo atendían a las necesidades [corporales] de la vida»,⁷⁹ y las mujeres, que con el suyo garantizaban la supervivencia física de la especie. Mujeres y esclavos pertenecían a la misma categoría y estaban apartados no sólo porque eran la propiedad de alguien, sino también porque su vida era «laboriosa», dedicada a las funciones corporales.⁸⁰ En el comienzo de la Edad Moderna, cuando el trabajo «libre» había perdido su lugar oculto en lo privado de la familia, los trabajadores estaban apartados y segregados de la comunidad como si fueran delincuentes, tras altas paredes y bajo constante supervisión.⁸¹ El hecho de que la Edad Moderna emancipara a las mujeres y a las clases trabajadoras casi en el mismo momento histórico, ha de contarse entre las características de una época que ya no cree que las funciones corporales y los intereses materiales tengan que ocultarse. Lo más sintomático de la naturaleza de estos fenómenos estriba en que los pocos residuos de lo estrictamente privado se relacionan, incluso en nuestra propia civilización, con las «necesidades», en el sentido original de ser necesarias por el hecho de tener un cuerpo.

10. El lugar de las actividades humanas

Aunque la distinción entre lo público y lo privado coincide con la oposición de necesidad y libertad, de futilidad y permanencia; y, finalmente, de vergüenza y honor, en modo alguno es cierto que sólo lo necesario, lo fútil y lo vergonzoso tengan su lugar adecuado en la esfera privada. El significado más elemental de las dos esferas indica que hay cosas que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse públicamente para que puedan existir. Si consideramos estas cosas, sin tener en cuenta el lugar en que las encontramos en cualquier civilización determinada, veremos que cada una de las actividades humanas señala su propio lugar en el mundo. Esto es cierto para las princi-

pales actividades de la *vita activa*, labor, trabajo y acción; pero hay un ejemplo, si bien extremo, de este fenómeno cuya ventaja como botón de muestra radica en que desempeñó un considerable papel en la teoría política.

La bondad en sentido absoluto, diferenciada de lo «bueno para» o lo «excelente» de la antigüedad griega y romana, se conoció en nuestra civilización con el auge del cristianismo. Desde entonces conocemos las buenas acciones como una importante variedad de la posible acción humana. El famoso antagonismo entre el primer cristianismo y la *res publica*, tan admirablemente resumido en la frase de Tertuliano *nec ulla magis res aliena quam publica* («ninguna materia nos es más ajena que la pública»),⁸² corriente y acertadamente se entiende como una consecuencia de las tempranas expectativas escatológicas, que sólo perdieron su inmediato significado cuando la experiencia demostró que incluso la caída del Imperio Romano no llevaba consigo el fin del mundo.⁸³ Sin embargo, la ultramundanidad del cristianismo aún tiene otra raíz, quizá más íntimamente relacionada con las enseñanzas de Jesús de Nazaret y, de todos modos, tan independiente de la creencia en lo perecedero del mundo, que a uno le tienta ver en ella la verdadera razón interna de por qué la alienación cristiana del mundo pudo tan fácilmente sobrevivir a la evidente no-realización de sus esperanzas escatológicas.

La única actividad que enseñó Jesús con palabras y hechos fue la bondad, e indudablemente ésta acoge una tendencia a no ser vista ni oída. La hostilidad cristiana hacia la esfera pública, la tendencia al menos en los primeros cristianos a llevar una vida lo más alejada posible de la esfera pública, puede también entenderse como una consecuencia evidente de la entrega a las buenas acciones, independiente de todas las creencias y esperanzas. Ya que resulta manifiesto que en el momento en que una buena acción se hace pública y conocida, pierde su específico carácter de bondad, de ser hecha sólo en beneficio de bondad. Cuando ésta se presenta abiertamente, deja de ser bondad, aunque pueda seguir siendo útil como caridad organizada o como acto de solidaridad. Por lo tanto: «Procura que tus mosnas no sean vistas por los hombres». La bondad sólo exi-

cuando no es percibida, ni siquiera por su autor; quien se ve desempeñando una buena acción deja de ser bueno, y todo lo más es un miembro útil de la sociedad o un fiel cumplidor de las enseñanzas de una determinada Iglesia. Por lo tanto: «Que tu mano izquierda no sepa lo que hace la derecha».

Tal vez esta curiosa cualidad negativa de la bondad, su falta de manifestación externa, hizo de la aparición histórica de Jesús de Nazaret un acontecimiento tan profundamente paradójico; esa misma cualidad parece ser el motivo de que Jesús creyera y enseñara que ningún hombre puede ser bueno: «¿Por qué me llamáis bueno? Nadie es bueno, salvo uno, que es Dios».⁸⁴ La misma convicción se expresa en la historia de los treinta y seis hombres justos, en consideración a los cuales Dios salva al mundo y quienes no son conocidos por nadie, y menos aún por sí mismos. Recordamos la gran perspicacia socrática sobre la imposibilidad de que el hombre sea sabio, de la que nació el amor por la sabiduría o filosofía; toda la historia de Jesús parece atestiguar que el amor por la bondad surge de la perspicacia de que ningún hombre puede ser bueno.

Tanto el amor a la sabiduría como el amor a la bondad, si se determina en actividades filosóficas y en el bien obrar, tienen en común que llegan a un fin inmediato, que se cancelan a sí mismos, por decirlo así, siempre que se dé por supuesto que el hombre puede ser sabio o bueno. Los intentos de dar existencia a lo que no puede sobrevivir al fugaz momento del acto no han faltado, y siempre condujeron al absurdo. Los filósofos de la tardía antigüedad que se exigían ser sabios eran absurdos cuando proclamaban su felicidad al quemarse vivos en el famoso Toro Falérico.

Y aquí acaba la similitud entre las actividades que surgen del amor a la bondad y a la sabiduría. Es cierto que ambas se hallan en cierta oposición a la esfera pública, pero el caso de la bondad es mucho más extremo a este respecto y por lo tanto de mayor pertinencia para nuestro contexto. Si no quiere quedar destruida, sólo la bondad ha de ser absolutamente secreta y huir de toda apariencia. El filósofo, incluso si decide de acuerdo con Platón abandonar la «caverna» de los asuntos humanos, no tiene que ocultarse de sí mismo; por el contrario, bajo el

firmamento de ideas no sólo encuentra la verdadera esencia de todo lo que existe, sino también a sí mismo en el diálogo entre «yo y yo mismo» (*eme emautō*), en el que Platón veía la esencia del pensamiento.⁸⁵ Estar en soledad significa estar con uno mismo, y pensar, aunque sea la más solitaria de todas las actividades, nunca es completo sin compañía.

Sin embargo, el hombre que ama a la bondad nunca puede permitirse llevar una vida solitaria, y, no obstante, su vivir con otros y para otros ha de quedar esencialmente sin testimonio y carente en primer lugar de la compañía de sí mismo. No está solitario, sino solo; en su vida con los demás ha de ocultarse de ellos y ni siquiera puede confiar en sí mismo para atestiguar lo que hace. El filósofo siempre puede confiar en sus pensamientos para mantenerse en compañía, mientras que las buenas acciones jamás acompañan y han de olvidarse en el momento en que se realizan, porque incluso su recuerdo destruye la cualidad de «bueno». Más aún, el pensar, debido a que cabe recordar lo pensado, puede cristalizar en pensamiento, y los pensamientos, como todas las cosas que deben su existencia al recuerdo, pueden transformarse en objetos tangibles que, como la página escrita o el libro impreso, se convierten en parte de los artefactos humanos. Las buenas acciones, puesto que han de olvidarse instantáneamente, jamás pueden convertirse en parte del mundo; vienen y van, sin dejar huella. Verdaderamente no son de este mundo.

Este no ser del mundo, inherente a las buenas acciones, hace del amante de la bondad una figura esencialmente religiosa y de la bondad, al igual que la sabiduría en la antigüedad, una cualidad en esencia no humana, superhumana. Y sin embargo; el amor a la bondad, a diferencia del amor a la sabiduría, no está limitado a la experiencia de unos pocos, de la misma manera que la soledad, a diferencia de la vida solitaria, se halla al alcance de la experiencia de cualquier hombre. Así, pues, en cierto sentido, bondad y soledad son de mucha más pertinencia a la política que la sabiduría y la vida solitaria; no obstante, sólo la vida solitaria puede convertirse en una auténtica forma de existencia en la figura del filósofo, mientras que la experiencia mucho más general de la soledad es tan contraria a la condi-

ción humana de pluralidad, que, sencillamente, resulta insopportable durante cualquier período de tiempo y requiere la compañía de Dios, único testigo imaginable de las buenas acciones, si no quiere aniquilar por completo la existencia humana. La ultramundanidad de la experiencia religiosa, hasta donde es verdadera experiencia de amor en el sentido de actividad, y no la mucho más frecuente de pasiva contemplación de una verdad revelada, se manifiesta dentro del mundo; ésta, al igual que todas las otras actividades, no abandona el mundo, sino que ha de realizarse dentro de él. Pero dicha manifestación, aunque se presenta en el espacio en que se realizan otras actividades y depende de dicho espacio, es de naturaleza activamente negativa; al huir del mundo y esconderse de sus habitantes, niega el espacio que el mundo ofrece a los hombres, y más que todo, esa porción pública donde todas las cosas y personas son vistas y oídas por los demás.

La bondad, por lo tanto, como consistente forma de vida, no es sólo imposible dentro de los confines de la esfera pública, sino que incluso es destructiva. Quizá nadie ha comprendido tan agudamente como Maquiavelo esta ruinosa cualidad de ser bueno, quien, en un famoso párrafo, se atrevió a enseñar a los hombres «cómo no ser bueno».⁸⁶ Resulta innecesario añadir que no dijo ni quiso decir que a los hombres se les debe enseñar a ser malos; el acto criminal, si bien por otras razones, también ha de huir de ser visto y oído por los demás. El criterio de Maquiavelo para la acción política era la gloria, el mismo que en la antigüedad clásica, y la maldad no puede brillar más gloriosa que la bondad. Por lo tanto, todos los métodos que lleven a «ganar más poder que gloria» son malos.⁸⁷ La maldad que surge de lo oculto es impudica y destruye directamente el mundo común; la bondad que surge de lo oculto y asume un papel público ya no es buena, sino corrupta en sus propios términos y llevará la corrupción a cualquier sitio que vaya. Así, para Maquiavelo, la razón por la que la Iglesia tuviera una corruptora influencia en la política italiana se debía a su participación en los asuntos seculares como tales y no a la corrupción individual de obispos y prelados. Para él, la alternativa planteada por el problema del dominio religioso sobre la esfera secular era ine-

ludiblemente ésta: o la esfera pública corrompía al cuerpo religioso y por lo tanto también se corrompía, o el cuerpo religioso no se corrompía y destruía por completo a la esfera pública. Así, pues, a los ojos de Maquiavelo, una Iglesia reformada aún era más peligrosa, y seguía con gran respeto y con mayor aprensión el renacimiento religioso de su tiempo, las «nuevas órdenes» que, para «salvar a la religión de quedar destruida por la disipación de prelados y jerarquías de la Iglesia», enseñaban al pueblo a ser bueno y no a «resistir al mal», con el resultado de que los «perversos gobernantes hacen todo el mal que les place».³⁸

Hemos elegido el ejemplo extremo de realizar buenas obras, extremo porque esta actividad ni siquiera se encuentra en su elemento en la esfera de lo privado, con el fin de indicar que los juicios históricos de las comunidades políticas, por los que cada una determinaba qué actividades de la *vita activa* debían mostrarse en público y cuáles tenían que ocultarse en privado, pueden tener su correspondencia en la naturaleza de estas mismas actividades. Al plantear este problema no intento un exhaustivo análisis de las actividades de la *vita activa*, cuyas articulaciones han sido curiosamente despreciadas por una tradición que la consideró fundamentalmente desde el punto de vista de la *vita contemplativa*, sino procurar determinar con cierto grado de seguridad su significado político.

NOTAS

1. Resulta sorprendente que los dioses homéricos sólo actúen con respecto a los hombres gobernándoles desde lejos o interfiriéndose en sus asuntos. También los conflictos y luchas entre los dioses parecen surgir principalmente por su intrusión en los problemas humanos o su conflictiva parcialidad hacia los mortales. Lo que entonces aparece es una historia en la que actúan juntos hombres y dioses, pero la escena está montada por los mortales, incluso cuando la decisión se toma en la asamblea de los dioses en el Olimpo. Creo que tal «cooperación» está señalada en el homérico *erg' andrōn te theōn te* (*Odisea*, I. 338): el bardo canta las hazañas de dioses y hombres, no historias de dioses e historias de hombres. De manera similar, la *Teogonía* de Hesíodo no trata las hazañas de los dioses, sino la génesis del mundo (116); así, pues, refiere cómo comenzaron a existir las cosas mediante

la procreación y nacimiento (repetidos constantemente). El cantor, sirviente de las musas, exalta «las gloriosas hazañas de los hombres del pasado y de los dioses benditos» (pág. 97 sigs.), pero en ninguna parte, por lo que he podido ver, elogia las gloriosas hazañas de los dioses.

2. La cita está tomada del «Index Rerum», de la edición de Tauro de santo Tomás (1922). La palabra «*politicus*» no se da en texto, pero el Index resume correctamente el significado de santo Tomás, como puede comprobarse en la *Summa theologiae*, I. 96.4; II. II.109.3.

3. *Societas regni* en Livio, *societas sceleris* en Cornelio Nepote. Tal alianza pudo también concluirse con propósitos comerciales, y santo Tomás todavía mantiene que una «verdadera *societas*» entre hombres de negocios sólo existe «donde el propio inversor comparte el riesgo», esto es, donde la sociedad es una alianza. [Véase W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* (1931), pág. 419.]

4. Empleo aquí y en el resto del libro la expresión «especie humana» (*man-kind*) para diferenciarla de «humanidad» (*mankind*), que indica la suma total de seres humanos.

5. Werner Jaeger, *Paideia* (1945), vol. III, pág. 111.

6. Aunque la principal tesis de Fustel de Coulanges, según la introducción a *The Ancient City* (Anchor ed., 1956), consiste en demostrar que «la misma religión» constituyó la organización de la antigua familia y la antigua ciudad-estado, aporta numerosas referencias al hecho de que el régimen de la *gens*, basado en la religión de la familia, y el de la ciudad «eran en realidad dos formas antagónicas de gobierno ... O la ciudad no podía perdurar o con el tiempo tenía que destruir a la familia» (pág. 252). La contradicción existente en este gran libro me parece que reside en el intento de Coulanges de tratar juntas a Roma y a las ciudades-estado griegas; confía principalmente en el sentimiento político e institucional romano, si bien reconoce que el culto a la diosa Vesta «se debilitó en Grecia en una fecha muy temprana ... y nunca disminuyó en Roma» (pág. 146). No sólo era mucho mayor la separación entre familia y ciudad en Grecia que en Roma, sino que únicamente en Grecia existía la religión del Olimpo, la de Homero y la ciudad-estado, diferenciada y superior a la más antigua de la familia. Mientras que Vesta, la diosa del hogar, se convirtió en la protectora de una «ciudad-hogar» y parcialmente en el culto oficial y político tras la unificación y segunda fundación de Roma, a su colega griega, Hestia, la menciona por vez primera Hesiodo, único poeta griego que, en consciente oposición a Homero, elogia la vida del hogar; en la religión oficial de la *polis* tuvo que ceder su puesto a Dioniso en la asamblea de los doce dioses del Olimpo. (Véase Mommsen, *Römische Geschichte*, 5.^a ed., libro I, cap. 12, y Robert Graves, *The Greek Myths*, 1955, 27.k.)

7. El pasaje se encuentra en el discurso de Fénix, *Iliada*, IX. 443. Claramente se refiere a la educación para la guerra y el *agora*, la reunión pública, en las que pueden distinguirse los hombres. La traducción literal es así: «[tu padre] me encargó que te enseñara todo esto, a ser un orador de palabras y agente de hazañas» (*myiθōn te rhētēr' emenai prēktēra te ergōn*).

8. La traducción literal de las últimas líneas de *Antígona* es como sigue: «Pero

las grandes palabras, contrarrestando [o devolviendo] los grandes golpes del demasiado orgulloso, enseñan entendimiento en la vejez». El significado de este párrafo es tan confuso para la comprensión moderna que rara vez se encuentra un traductor que se atreva a dar el sentido desnudo. Una excepción es la traducción de Hölderlin: «Grosse Blicke aber, / Grosse Streiche der hohen Schultern / Vergeltend, / Sie haben im Alter gelehrt, zu denken». Una anécdota relatada por Plutarco puede ilustrar, a un nivel mucho más bajo, la conexión entre actuar y hablar. En cierta ocasión un hombre se acercó a Demóstenes y le relató lo horriblemente que le habían golpeado. «Pero tú no sufrioste nada con lo que me cuentas», dijo Demóstenes. A lo que el otro levantó la voz y chilló: «¿Que no sufri nada?». Demóstenes dijo a su vez: «Ahora oigo la voz de alguien que fue maltratado y sufrió» (en «Demóstenes», *Vidas paralelas*). Un último residuo de esta antigua conexión entre discurso y pensamiento, de la que carece nuestra noción de expresar el pensamiento por medio de palabras, puede hallarse en la fórmula ciceroniana de *ratio et oratio*.

9. Característica de este desarrollo es que a todo político se le llamaba «rhetor» y que la retórica, el arte de hablar en público, a diferencia de la dialéctica, arte del discurso filosófico, la define Aristóteles como el arte de la persuasión (véase *Retórica*, 1354 al 2 sigs., y 1355b26 sigs.). (La propia distinción deriva de Platón, *Gorgias*, 448.) En este sentido hemos de entender la decadencia de Tebas, que se imputó a la negligencia tebana por la retórica en favor del ejercicio militar (véase Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Kroener ed., vol. III, pág. 190).

10. *Ética a Nicómaco*, 1142a25 y 1178a6 sigs.

11. Santo Tomás, *op. cit.*, II-II. 50.3.

12. Por lo tanto, *dominus* y *paterfamilias* fueron sinónimos, al igual que *servus* y *familiaris*: *Dominum patrem familiae appellaverunt; servos... familiares* (Séneca, *Epístolas*, 47.12). La antigua libertad romana del ciudadano desapareció cuando los emperadores romanos adoptaron el título de *dominus*, «ce nom, qu'Auguste et que Tibère encore, repoussaient comme une malédiction et une injure» (H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 1847, vol. III, pág. 21).

13. Según Gunnar Myrdal (*The Political Element in the Development of Economic Theory*, 1953, p. xl), la «idea de economía social o administración doméstica colectiva (*Volkswirtschaft*)» es uno de los «tres principales focos» a cuyo alrededor «la especulación política que ha impregnado a la economía desde el mismo principio se halla para cristalizarse».

14. Con esto no pretendo negar que la nación-estado y su sociedad surjan del reino medieval y del feudalismo, en cuyo marco la unidad familiar y el conjunto de vasallos tienen una importancia inigualable en la antigüedad clásica. La diferencia, sin embargo, es marcada. Dentro del marco feudal, familias y conjunto de vasallos eran mutuamente casi independientes, de tal modo que la realeza, que representa una determinada zona territorial y que gobierna a los señores feudales como *primus inter pares*, no pretendía ser como gobernante absoluto la cabeza de una familia. La «nación» medieval era un conglomerado de familias, sus miembros no se consideraban componentes de una familia que abarcara toda la nación.

15. La diferencia está muy clara en los primeros párrafos de la *Económica* de Aristóteles, ya que al despótico gobierno de un hombre (*mon-archia*) de la organización familiar opone la organización de la *polis*, diferente por completo.

16. Puede verse en Atenas el punto decisivo en la legislación de Solón. Coulanges observa acertadamente que la ley ateniense que instituyó el deber filial de mantener a los padres es la prueba de la pérdida del poder paterno (*op. cit.*, págs. 315-316). No obstante, el poder paterno sólo se limitaba si entraba en conflicto con los intereses de la ciudad y nunca en beneficio del individuo de la familia. Así, la venta de niños y la exposición de criaturas perduró a lo largo de la antigüedad. (Véase R. H. Barrow; *Slavery in the Roman Empire*, 1928, pág. 8: «Otros derechos de la *patria potestas* habían quedado en desuso, pero el de exposición no fue prohibido hasta el año 374 después de J.C.»).

17. Con respecto a esta distinción es interesante observar que había ciudades griegas en las que se obligaba a los ciudadanos a compartir sus cosechas y consumirlas en común, al tiempo que cada uno de ellos tenía la propiedad de su terreno de manera absoluta e incontrovertida. Véase Coulanges (*op. cit.*, pág. 61), quien califica esta ley de «singular contradicción»; no es contradicción, ya que estos dos tipos de propiedad no tenían nada en común para el antiguo entendimiento.

18. Véase *Leyes*, 842.

19. Tomado de Coulanges, *op. cit.*, pág. 96; la referencia a Plutarco se halla en *Quaestiones romanae*, 51. Parece extraño que el parcial énfasis de Coulanges sobre las deidades del averno en la religión griega y romana haya pasado por alto que estos dioses no eran simples dioses de los muertos ni su culto un «culto de muerte», sino que esta temprana religión atada a la tierra servía a la vida y a la muerte como dos aspectos del mismo proceso. La vida surge de la tierra y a ella vuelve; nacimiento y muerte sólo son dos diferentes etapas de la misma vida biológica sobre la que gobiernan los dioses subterráneos.

20. La discusión entre Sócrates y Eutero en la *Memorabilia* (II. 8) de Jenofonte es muy interesante. El segundo se ve obligado por la necesidad a trabajar y está convencido de que su cuerpo no podrá soportar esa clase de vida durante mucho tiempo y también que en su vejez será un menesteroso. A pesar de lo cual cree que trabajar es mejor que pedir. Sócrates le propone que busque a alguien «que sea rico y necesite un ayudante», a lo que Eutero responde que no podría soportar la servidumbre (*douleia*).

21. La cita está tomada de Hobbes, *Leviathan*, parte I, cap. 13.

22. La referencia más conocida y hermosa es la discusión de las diferentes formas de gobierno en Herodoto (III. 80-83), donde Otanes, defensor de la igualdad griega (*isonomiē*), declara que «no desea gobernar ni ser gobernado». Con igual espíritu Aristóteles afirma que la vida de un hombre libre es mejor que la de un despota, negando como cosa natural la libertad de éste (*Política*, 1325a24). Según Coulanges, todas las palabras griegas y latinas que expresan gobierno sobre otros, tales como *rex*, *pater*, *anax*, *basileus*, se refieren originalmente a las relaciones domésticas y eran nombres dados por los esclavos a sus amos (*op. cit.*, págs. 89 sigs.; 228).

23. La proporción variaba y es ciertamente exagerada en el informe de Jeno-

fonte sobre Esparta, donde un extranjero no contó más de sesenta ciudadanos entre cuatro mil personas reunidas en el mercado (*Hellenica*, III. 35).

24. Véase Myrdal, *op. cit.*: «La noción de que la sociedad, al igual que el cabeza de familia, se responsabiliza de sus miembros, se halla profundamente enraizada en la terminología económica ... La palabra alemana *Volkswirtschaftslehre* sugiere que existe un tema colectivo de actividad económica ... con un propósito y valores comunes. En inglés, "teoría de la riqueza" o "teoría del bienestar" expresan ideas similares» (pág. 140). «¿Qué significa una economía social cuya función es una economía doméstica social? En primer lugar, implica o sugiere una analogía entre el individuo que dirige a su familia y la sociedad. Adam Smith y James Mill elaboraron explícitamente esta analogía. Tras la crítica de J. S. Smith, y con el más amplio reconocimiento de la distinción entre economía política práctica y teórica, la analogía fue menos puesta de relieve por lo general» (pág. 143). El hecho de que la analogía dejara de usarse puede también deberse a una evolución, en cuyo transcurso la sociedad devoró a la unidad familiar hasta que se convirtió en su total sustituta.

25. R. H. Barrow, *The Romans* (1953), pág. 194.

26. Las características que E. Levasseur (*Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, 1900) halla en la organización feudal del trabajo, son válidas para el conjunto de las comunidades feudales: «Chacun vivait chez soi et vivait de soi-même, le noble sur sa seigneurie, le vilain sur sa culture, le citadin dans sa ville» (pág. 229).

27. El trato justo a los esclavos, recomendado por Platón en las *Leyes* (777), tiene poco que ver con la justicia y no se recomienda «por consideración a los esclavos, sino por respeto a nosotros mismos». Con respecto a la coexistencia de las dos leyes, la política de justicia y la doméstica, véase Wallon, *op. cit.*, vol. II, pág. 200: «La loi, pendant bien longtemps, donc ... s'abstenait de pénétrer dans la famille, où elle reconnaissait l'empire d'une autre loi». La jurisdicción antigua, especialmente la romana, relativa a los asuntos domésticos, trato dado a los esclavos, relaciones familiares, etc., estaba en esencia destinada a limitar el poder, de otra forma no restringido, del cabeza de familia; era inimaginable que pudiera existir una norma de justicia en la por completo «privada» sociedad de los mismos esclavos, ya que por definición estaban al margen de la ley y sujetos a la voluntad de su dueño. Sólo éste, en cuanto también era ciudadano, estaba sometido a las leyes, que, en beneficio de la ciudad, a veces incluso reducían su poder doméstico.

28. W. J. Ashley, *op. cit.*, pág. 415.

29. Este «ascenso» de una esfera o rango a otro más elevado es un tema repetido en Maquiavelo. (Véase en especial *El príncipe*, cap. 6, sobre Hierón de Siracusa, así como cap. 7; y *Discursos*, libro II, cap. 13.)

30. «En tiempo de Solón, la esclavitud había llegado a ser considerada peor que la muerte» (Robert Schlaifer, «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle», *Harvard Studies in Classical Philology*, XLVII, 1936). Desde entonces, *philopsychia* «amor a la vida» y cobardía se identificaron con esclavitud. De este modo Platón podía creer que había demostrado la natural servidumbre de los

esclavos por el hecho de que no habían preferido la muerte (*República*, 386A). Un eco posterior de esto se halla en la respuesta de Séneca a las quejas de los esclavos: «¿No está la libertad tan próxima a la mano para que no haya ningún esclavo?» (*Ep. 77.14*) o en su *vita si moriendi virtus abest, servitus est*, «la vida es esclavitud sin la virtud que sabe cómo morir» (77.13). Para entender la antigua actitud hacia la esclavitud, no deja de tener importancia recordar que la mayoría de los esclavos eran enemigos derrotados y que por lo general sólo un pequeño porcentaje habían nacido esclavos. Mientras que bajo la República romana los esclavos procedían de territorios al margen de la ley romana, los esclavos griegos solían ser de la misma nacionalidad que sus dueños; habían demostrado su naturaleza servil al no suicidarse y, puesto que el valor era la virtud política por excelencia, su «natural» indignidad, su incapacidad para ser ciudadanos. La actitud hacia los esclavos cambió en el Imperio Romano, no sólo debido a la influencia del estoicismo, sino también a que una gran parte de la población esclava lo era de nacimiento. Pero incluso en Roma, *labos* es considerado por Virgilio (*Eneida*, VI) como algo estrechamente relacionado con la muerte no gloriosa.

31. Que el hombre libre se distingue del esclavo por su valor parece haber sido el tema de un poema del poeta cretense Hibrias: «Mis riquezas son la lanza, la espada y el hermoso escudo ... quienes no se atreven a llevar lanza, espada y el hermoso escudo que protege al cuerpo, caen a mis pies empavorecidos y me llaman señor y gran rey» (tomado de Eduard Meyer, *Die Sklaverei im Altertum*, 1898, pág. 22).

32. Max Weber, «Agrarverhältnisse im Altertum», *Gesammelte Aufsätze zur Social- und Wirtschaftsgeschichte* (1924), pág. 147.

33. Perfectamente ilustrado por una observación de Séneca, quien, al discutir la utilidad de los esclavos altamente instruidos (los que conocen de memoria a todos los clásicos) con un dueño presuntamente ignorante, comenta: «Lo que la familia sabe, sabe el amo» (*Ep. 27.6*, tomado de Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, pág. 61).

34. *Aien aristuein kai hypeirochon emmenai allôn* («ser siempre el mejor y sobresalir de los demás») es la preocupación fundamental de los héroes homéricos (*Ilíada*, VI, 208), y Homero fue «el preceptor de la Hélade».

35. «La concepción de la economía política como ciencia data únicamente de Adam Smith» y fue desconocida no sólo en la antigüedad y Edad Media, sino también en la doctrina canónica, la primera «doctrina completa y económica» que «difería de la economía moderna por ser un “arte” en vez de una “ciencia”» (W. J. Ashley, *op. cit.*, págs. 379 sigs.). La economía clásica da por sentado que el hombre, hasta donde es un ser activo, actúa exclusivamente por interés propio y sólo se deja arrastrar por un deseo, el de adquirir. La introducción de Adam Smith de una «mano invisible para fomentar un fin que no formaba parte de la intención [de nadie]», demuestra que incluso este mínimo de acción, con su uniforme motivación, contiene todavía demasiadas iniciativas que no se pueden predecir para el establecimiento de una ciencia. Marx desarrolló la economía clásica al sustituir los intereses individuales y personales por los de grupo o clase y al reducir éstos en dos clases importantes, capitalistas y trabajadores, con lo que se quedó con un

conflicto, mientras que los economistas clásicos habían visto multitud de conflictos contradictorios. La razón de que el sistema económico marxista sea mucho más consistente y coherente y en consecuencia mucho más «científico» en apariencia que los de sus predecesores, radica principalmente en la elaboración del «hombre socializado», que incluso es menos activo que el «hombre económico» de la economía liberal.

36. Que el utilitarismo liberal, y no el socialismo, se ve «obligado a una insostenible «ficción comunista» sobre la unidad de la sociedad» y que «la ficción comunista [está] implícita en muchos textos de economía», constituye una de las principales tesis del brillante trabajo de Myrdal (*op. cit.*, págs. 54 y 150). Demuestra de manera concluyente que la economía sólo puede ser una ciencia si se da por sentado que un interés llena a la sociedad como un todo. Tras la «armonía de intereses» se erige siempre la «ficción comunista» de un interés, que podría llamarse bienestar. Los economistas liberales, en consecuencia, siempre se dejaron llevar por un ideal «comunista», es decir, por el «interés de la sociedad como un todo» (págs. 194-195). El problema del argumento radica en que esto «equivale a la afirmación de que la sociedad ha de concebirse como un solo subdito, que es precisamente lo que no puede concebirse. Si lo hiciéramos, estaríamos intentando abstraer el hecho esencial de que la actividad social es el resultado de varios individuos» (pág. 154).

37. Para una brillante exposición de este aspecto, por lo general olvidado, de la pertinencia de Marx a la sociedad moderna, véase Siegfried Landshut, «Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre», *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, I (1956).

38. Aquí y más adelante aplico la expresión «división del trabajo» sólo a las modernas condiciones de trabajo en las que una actividad es dividida y atomizada en innumerables y minúsculas manipulaciones, y no a la «división del trabajo» dado en la especialización profesional. Ésta únicamente se puede clasificar así bajo el supuesto de que la sociedad debe concebirse como un solo individuo, la satisfacción de cuyas necesidades las subdivide entonces «una mano invisible» entre sus miembros. Lo mismo cabe afirmar, *mutatis mutandis*, de la antigua noción de la división del trabajo entre los sexos, considerada por algunos escritores como la más original. Supone que su único individuo es la especie humana, que ha dividido sus labores entre hombres y mujeres. Donde se empleó el mismo argumento en la antigüedad (véase, por ejemplo, Jenofonte, *Oeconomicus*, VII, 22), el énfasis y el significado son por completo distintos. La principal división es entre una vida transcurrida puertas adentro, en la familia, y la que se vive afuera, en el mundo. Sólo ésta es plenamente digna del hombre, y la noción de igualdad entre hombre y mujer, que es un supuesto necesario para la división del trabajo, está ausente por entero (véase n. 81). Parece que la antigüedad sólo conoció la especialización profesional, que supuestamente estaba predeterminada por cualidades y dotes naturales. Así, el trabajo en las minas de oro, que ocupaba a varios miles de trabajadores, se distribuía de acuerdo con la fuerza y habilidad. Véase J.-P. Vernant, «Travail et nature dans la Grèce ancienne», *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, LII, n. 1 (enero-marzo 1955).

39. Todas las palabras europeas que indican «labor», la latina y la inglesa *labor*, la griega *ponos*, la francesa *travail*, la alemana *Arbeit*, significan dolor y esfuerzo y también se usan para los dolores del parto. *Labor* tiene la misma raíz etimológica que *labare* («tropezar bajo una carga»); *ponos* y *Arbeit*, la misma que «pobreza» (*penia* en griego y *Armut* en alemán). Incluso Hesíodo, considerado entre los pocos defensores del trabajo en la antigüedad, pone el «trabajo doloroso», *ponon alginoenta*, como el primero de los males que importunan al hombre (*Teogonía*, 226). Con respecto al uso griego, véase G. Herzog-Hauser, *Ponos*, en Pauly-Wissowa. *Arbeit* y *arm* derivan del germánico *arbma-*, solitario y olvidado, abandonado. Véase Kluge y Götze, *Etymologisches Wörterbuch* (1951). En alemán medieval, la palabra se emplea para traducir *labor*, *tribulatio*, *persecutio*, *adversitas*, *malum* (véase la tesis de Klara Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus*, Berna 1946).

40. El muy citado párrafo de Homero en el que dice que Zeus se lleva la mitad de la excelencia (*arete*) de un hombre el día que se convierte en esclavo (*Odisea*, XVII, 320 sigs.), está puesto en boca del esclavo Eumeo, y se trata de una afirmación objetiva, no de una crítica o juicio moral. El esclavo perdía la excelencia porque no era admitido en la esfera pública, donde puede mostrarse la excelencia.

41. Ésta es también la razón por la que resulta imposible «diseñar el carácter de algún esclavo que vivió ... Hasta que surgían a la libertad y notoriedad, era tipos indefinidos más que personas» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, pág. 156).

42. Tengo presente un poema poco conocido de Rilke sobre el dolor, escrito en su lecho de muerte. Los primeros versos del intitulado poema son éstos: «Komm du, du letzter, den ich anerkenne, / heilloser Schmerz im leiblichen Ge- web», y concluye así: «Bin ich es noch, der da unkenntlich brennt? / Erinnerungen reiss ich nicht herein. / O Leben, Leben: Draussensein. / Und ich in Lohe. Niemand, der mich kennt».

43. Sobre la subjetividad del dolor y su pertinencia en todas las variaciones de hedonismo y sensualismo, véase apartados 15 y 43. Para los vivos, la muerte es fundamentalmente desaparición. Pero, a diferencia del dolor, hay un aspecto de la muerte en que es como si ésta apareciera entre los vivos, aspecto que se da en la vejez. Goethe señaló que hacerse viejo es «retroceder gradualmente de la apariencia» (*stufenweises Zurücktreten aus der Erscheinung*); la verdad de esta observación, así como la aparición real de este proceso de desaparición, se hace tangible en los autorretratos de los grandes maestros en edad avanzada –Rembrandt, Leonardo, etc.– en los que la intensidad de los ojos parece iluminar y presidir el retroceso de la carne.

44. *Contra Faustum Manichaeum*, v. 5.

45. Esta presuposición todavía se da incluso en la filosofía política de santo Tomás (véase op. cit., II-II.181.4).

46. La expresión *corpus rei publicae* es corriente en el latín preclásico, pero tiene la connotación de población que habita una *res publica*, una esfera política determinada. La palabra griega correspondiente, *sōma*, nunca se empleó en el

La esfera pública y la privada

griego preclásico en sentido político. La metáfora se da por primera vez en *sa Pablo (1 Cor., XII. 12-27)* y es corriente en todos los escritos cristianos del primer periodo (véase, por ejemplo, Tertuliano, *Apologeticus*, 39, o san Ambrosio, *De officiis ministrorum*, III. 3.17). Pasó a ser de la mayor importancia para la teoría política medieval, que de manera unánime asumió que todos los hombres era *quasi unum corpus* (santo Tomás, *op. cit.*, II-II.81.1). Pero mientras que los primeros escritores acentuaron la igualdad de los miembros, todos igualmente necesarios para el bienestar del cuerpo como un todo, más tarde se pasó la acentuación a la diferencia entre la cabeza y los miembros, al deber de la cabeza de gobernar y de los miembros de obedecer. (Para la Edad Media, véase Anton-Hermann Chrouse, «The Corporate Idea in the Middle Ages», *Review of Politics*, VIII, 1947.)

47. Santo Tomás, *op. cit.*, II-II. 2.179.2.

48. Véase el capítulo 57 de la Regla benedictina, en Levasseur, *op. cit.*, 187: si uno de los monjes se enorgullecía de su trabajo, tenía que dejarlo.

49. Barrow (*Slavery in the Roman Empire*, pág. 168), en un iluminador estudio sobre la asociación de esclavos en los colegios romanos, que les proporcionaba, además de «buena compañía en vida y la certeza de un entierro decente ... el glorioso remate de un epitafio; y en esto último el esclavo encontraba un placer melancólico».

50. *Ética a Nicómaco*, 1177b31.

51. *Wealth of Nations*, Colección Everyman libro I, cap. 10, vol. I, págs. 95 y 120.

52. Con respecto a la soledad como fenómeno de masas, véase David Riesman, *The Lonely Crowd* (1950).

53. Plinio el Joven. El dato está tomado de W. L. Westermann, *Sklaverei*, en Pauly-Wissowa, suplem. VI, pág. 1045.

54. Hay muchas pruebas que atestiguan la diferente estimación de la riqueza y de la cultura en Roma y en Grecia. Resulta interesante observar la sólida coincidencia de dicha estimación con la situación de los esclavos. Los esclavos romanos desempeñaron un papel mucho mayor en la cultura romana que sus colegas griegos en la suya, mientras que el papel de éstos en la vida económica fue mucho más importante. (Véase Westermann, en Pauly-Wissowa, pág. 984.)

55. San Agustín (*De civitate Dei*, XIX. 19) ve en el deber de la caridad hacia la *utilitas proximi* («el interés del prójimo») la limitación del *otium* y de la contemplación. Pero «en la vida activa no debemos codiciar los honores o poder de esta vida ... sino que el bienestar de quienes están debajo de nosotros (*salutem subditorum*)». Sin duda, esta clase de responsabilidad se parece más a la del cabeza de familia que a la responsabilidad política, propiamente hablando. El precepto cristiano de ocuparse de los propios asuntos de uno deriva de *I Thess.*, 4.11: «que os esforcéis en llevar una vida quieta, laboriosa en vuestros negocios» (*prattein ta idia, por lo cual ta idia se entiende como opuesto a ta koina «asuntos públicos comunes»*).

56. Coulanges (*op. cit.*) sostiene lo siguiente: «El verdadero significado de *familia* es propiedad; designa el campo, la casa, el dinero y los esclavos» (pág. 107). Sin embargo, esta «propiedad» no se considera vinculada a la familia, sino

que, por el contrario, «la familia está vinculada al hogar, y éste al suelo» (pág. 62). La cuestión es que «la fortuna es inamovible como el hogar y la tumba a los que está vinculada. El único que pasa es el hombre» (pág. 74).

57. Levasseur (*op. cit.*) relata la fundación de una comunidad medieval y sus condiciones de admisión: «Il ne suffisait pas d'habiter la ville pour avoir droit à cette admission. Il fallait ... posséder une maison...». Más aún: «Toute injure proférée en public contre la commune entraînait la démolition de la maison et le bannissement du coupable» (pág. 240, incluyendo n. 3).

58. La distinción es mucho más obvia en el caso de los esclavos que, aunque sin propiedad en el sentido antiguo (es decir, sin un lugar propio), en modo alguno carecían de propiedad en el sentido moderno. El *peculium* (la «posesión privada de un esclavo») podía ascender a una suma considerable e incluso contar con esclavos propios (*vicarii*). Barrow habla de «la propiedad que poseían los más humildes de su clase» (*Slavery in the Roman Empire*, pág. 122; esta obra es el mejor informe sobre el papel desempeñado por el *peculium*).

59. Coulanges refiere la observación de Aristóteles de que el hijo no podía ser ciudadano mientras vivía su padre; a la muerte de éste, sólo el primogénito disfrutaba de los derechos políticos (*op. cit.*, pág. 228). Coulanges mantiene que la *plebs* romana estaba formada por gente sin hogar y, por lo tanto, claramente diferenciada del *populus Romanus* (págs. 229 sigs.).

60. «El conjunto de esta religión se hallaba encerrado entre las paredes de cada casa. A todos estos dioses, el Hogar, los Lares y los Manes, se les llamaba dioses ocultos o dioses del interior. Para los actos de esta religión se exigía el secreto, *sacrificia occulta*, como dice Cicerón (*De arusp. respl.*, 17). Coulanges, *op. cit.*, pág. 37).

61. Parece como si los misterios eleusinos proporcionaran una experiencia común y casi pública de toda esta esfera, ya que, si bien eran comunes a todos, requerían ocultarse, mantenerse en secreto de la esfera pública. Todos podían participar en ellos, pero a nadie se le permitía hablar sobre su experiencia. Los misterios relativos a lo indecible y las experiencias más allá del discurso eran no políticos y quizás antipolíticos por definición. (Véase Karl Kerenyi, *Die Geburt der Helena*, 1943-1945, págs. 48 sigs.). Que se referían al secreto del nacimiento y de la muerte parece demostrado por un fragmento de Píndaro: *oide men biou teleutan, oiden de diosdoton archan* (frag. 137a), donde se dice que el iniciado conoce «el fin de la vida y el comienzo dado por Zeus».

62. La palabra griega *nomos*, ley, procede de *nemein*, que significa distribuir, poseer (lo que se ha distribuido) y habitar. La combinación de ley y valla en la palabra *nomos* queda de manifiesto en un fragmento de Heráclito: *machesthai chre ton dēmon hyper tou nomou hokōsper teicheos*, «el pueblo ha de luchar tanto por la ley como por la valla»). La palabra romana *lex*, ley, tiene un significado diferente por completo; indica una relación formal entre personas más que la valla que separa a unas de otras. Pero el límite y su dios, *Terminus*, que dividía el *agrum publicum a privato* (Livio), eran mucho más venerados que sus correspondientes *theoi horoi* griegos.

63. Coulanges habla de una antigua ley griega que prohibía el contacto de dos

edificios (*op. cit.*, pág. 63).

64. En su origen, la palabra *polis* llevaba consigo la aceptación de algo como una «pared circundante», y parece que la *urbs* latina también expresaba la noción de «círculo», derivada de la misma raíz que *orbis*. Encontramos la misma relación en la palabra inglesa *town*, que, originalmente, al igual que la alemana *Zaun*, tenía el significado de valla circundante. (Véase R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, 1954, pág. 444, n. 1.)

65. Por lo tanto, al legislador no se le exigía ser ciudadano y a menudo procedía de afuera. Su trabajo no era político; sin embargo, la vida política sólo podía comenzar después de que hubiera acabado de legislar.

66. Demóstenes, *Orationes*, 57.45: «La pobreza obliga al hombre libre a hacer muchas cosas serviles y bajas» (*polla doulika kai tapeina pragmata tous eleutheros hē penia biazetai poiein*).

67. Esta condición para ser admitido en la esfera pública todavía existía en la alta Edad Media. Los *Books of Customs* ingleses aún establecen «una definida distinción entre el artesano y el hombre libre, *franke homme*, de la ciudad ... Si un artesano se hacia tan rico que deseaba convertirse en hombre libre, en primer lugar tenía que renegar de su oficio y sacar de su casa todos los utensilios de trabajo» (W. J. Ashley, *op. cit.*, pág. 83). Sólo en el reinado de Eduardo III llegaron a ser tan ricos los artesanos que «en lugar de ser los artesanos quienes eran incapaces de alcanzar la ciudadanía, ésta quedó ligada a ser miembro de una de las compañías» (pág. 89).

68. A diferencia de otros autores, Coulanges pone de relieve el tiempo y el esfuerzo que le exigían sus actividades a un ciudadano de la antigüedad, y añade que la afirmación aristotélica de que nadie que hubiera de trabajar para vivir podía ser ciudadano, es la simple confirmación de un hecho y no la expresión de un prejuicio (*op. cit.*, págs. 335 sigs.). Una de las características del desarrollo moderno fue que las riquezas en sí, sin que importara la ocupación de su dueño, pasaron a ser calificación para la ciudadanía: únicamente después fue un privilegio ser ciudadano, desligado de cualquier actividad específicamente política.

69. A mi entender, ésta es la solución del «famoso misterio que se nos presenta al estudiar la historia económica del mundo antiguo, es decir, que la industria se desarrolló hasta cierto punto, pero dejó de pronto de hacer los progresos que cabía esperar ... [teniendo en cuenta] la calidad y capacidad organizativa mostrada a gran escala por los romanos en otros aspectos, en los servicios públicos y en el ejército» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, págs. 109-110). Parece un prejuicio, debido a las condiciones modernas, esperar la misma capacidad de organización en lo privado que en los «servicios públicos». Max Weber, en su notable ensayo (*op. cit.*), ya había insistido en el hecho de que las ciudades antiguas eran más bien «centros de consumo que de producción» y que el antiguo esclavo propietario era un «*rentier* y no un capitalista (*Unternehmer*)» (págs. 13, 22 sigs. y 144). La misma indiferencia de los escritores antiguos por los asuntos económicos, así como la falta de documentos a este respecto, añade peso a la argumentación de Weber.

70. Todas las historias sobre la clase trabajadora, es decir, una clase de perso-

nas que carece de propiedad y vive del trabajo de sus manos, sufren del ingenuo supuesto de que siempre ha existido tal clase. Sin embargo, como ya vimos, incluso los esclavos no carecían de propiedad, y en la antigüedad el llamado trabajo libre estaba formado generalmente por «tenderos libres, traficantes y artesanos» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, pág. 126). M. E. Park (*The Plebs Urbana in Cicero's Day*, 1921) llega por lo tanto a la conclusión de que no había trabajo libre, puesto que el hombre libre siempre aparece de alguna manera como propietario. W. J. Ashley resume así la situación de la Edad Media hasta el siglo xv: «No había una amplia clase de jornaleros, ni "clase trabajadora" en el sentido moderno de la expresión. Con el nombre de "trabajadores" indicamos a un número de hombres entre quienes puede surgir algún dueño, pero que en su mayoría no pueden elevarse a una posición superior. Pero en el siglo XIV los más pobres tenían que pasar unos cuantos años como jornaleros, mientras que la mayoría probablemente se establecía por su cuenta en calidad de maestros artesanos en cuanto terminaban su aprendizaje» (*op. cit.*, págs. 93-94).

Así, pues, la clase trabajadora de la antigüedad no era libre ni estaba carente de propiedad; si, por la manumisión, al esclavo se le concedía (en Roma) o tenía que comprar (en Atenas) su libertad, no pasaba a ser un trabajador libre, sino que instantáneamente se convertía en un comerciante independiente o en un artesano. («Parece ser que la mayoría de los esclavos llevaba a su estado libre algún capital de su propiedad» para establecerse en el comercio o la industria. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, pág. 103.) Y en la Edad Media, ser un trabajador en el moderno sentido de la palabra no suponía más que una etapa temporal en la vida del individuo, una preparación para la maestría y la madurez. El trabajo alquilado era una excepción en la Edad Media, y los trabajadores alemanes (los *Tagelöhner*, según la traducción de la Biblia de Lutero) o los *mancœuvres* franceses vivían fuera de las comunidades asentadas y eran idénticos a los pobres, los «pobres trabajadores» de Inglaterra (véase Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs*, 1926, pág. 40). Más aún, el hecho de que ningún código de Napoleón trate del trabajo libre (véase W. Endemann, *Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht*, 1896, págs. 49 y 53) demuestra de manera concluyente lo reciente que es la existencia de la clase trabajadora.

71. Véase el ingenioso comentario sobre la «propiedad es robo» en la obra de Proudhon, póstumamente publicada, *Théorie de la propriété*, págs. 209-210, donde presenta, la propiedad en su «egoísta y satánica naturaleza» como el «medio más eficaz para resistir al despotismo sin derribar al Estado».

72. Debo confesar que no sé ver en qué se basan los economistas liberales de la sociedad actual (que hoy día se califican de conservadores) para justificar su optimismo en que la apropiación privada de riqueza bastará para salvaguardar las libertades individuales, es decir, que desempeñará el mismo papel que el de la propiedad privada. En una sociedad que acapara las tareas, esas libertades sólo están seguras mientras las garantice el Estado, e incluso entonces se hallan constantemente amenazadas, no por el Estado, sino por la sociedad, que distribuye las tareas y determina la porción de apropiación individual.

73. R. W. K. Hinton, «Was Charles I a Tyrant?», *Review of Politics*, XVIII

(enero 1956).

74. Para la historia de la palabra «capital» como derivada de la latina *caput*, que se empleaba en la ley romana para designar al causante de una deuda, véase W. J. Ashley, *op. cit.*, págs. 429 y 433, n. 183. Hasta el siglo XVIII no comenzaron los escritores a usar la palabra en el sentido moderno de «riqueza invertida de tal manera que produzca beneficio».

75. La teoría económica medieval no concibió el dinero como denominador común y patrón, sino que lo incluía entre los *consumptibles*.

76. *Second Treatise of Civil Government*, sec. 27.

77. Los relativamente escasos autores antiguos que elogian el trabajo y la pobreza se inspiran en este peligro (véase G. Herzog-Hauser, *op. cit.*).

78. Las palabras griega y latina que designan el interior de la casa, *megaron* y *atrium*, guardan íntimo parentesco con oscuridad y negrura (véase Mommsen, *op. cit.*, págs. 22 y 236).

79. Aristóteles, *Política*, 1254b25.

80. Aristóteles (*Sobre la generación de los animales*, 775a33) llama *ponētikos* a la vida de una mujer. Que mujeres y esclavos pertenecieran y vivieran juntos, que ninguna mujer, ni siquiera la esposa del cabeza de familia, viviera entre sus iguales —otras mujeres libres—, de modo que la categoría dependía mucho menos del nacimiento que de la «ocupación» o función, está muy bien presentado por Wallon (*op. cit.*, vol. I, págs. 77 sigs.), quien habla de una «confusion des rangs, ce partage de toutes les fonctions domestiques»: «Les femmes ... se confondaient avec leurs esclaves dans les soins habituels de la vie intérieure. De quelque rang qu'elles fussent, le travail était leur apanage, comme aux hommes la guerre».

81. Véase Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (1926⁴), pág. 184, con respecto a las condiciones del trabajo en fábrica en el siglo XVII.

82. Tertuliano, *op. cit.*, 38.

83. Esta distinta experiencia puede explicar en parte la diferencia existente entre la gran cordura de san Agustín y la horrible concreción de los juicios de Tertuliano sobre política. Ambos eran romanos y profundamente modelados por la vida política romana.

84. *Lc.* VIII. 19. El mismo pensamiento lo encontramos en *Mt.* VI. 1-18, donde Jesús advierte contra la hipocresía, contra la abierta exhibición de piedad. Ésta no puede «aparecer en los hombres», sino sólo en Dios, que «está en lo secreto». Cierto es que Dios «recompensará» al hombre, pero no «abiertamente», como afirma el modelo de traducción. La palabra alemana *Scheinheiligkeit* expresa este fenómeno religioso, en el que la simple apariencia ya es hipocresía, de manera muy adecuada.

85. Se encuentra este modismo *passim* en Platón (véase esp. *Gorgias* 482).

86. *El principio*, cap. 15.

87. *Ibid.*, cap. 8.

88. *Discursos*, libro III, cap. 1.