

HANNAH ARENDT Y EL “ANIMAL LABORANS”. REFLEXIONES EN TORNO A LA CONDICIÓN HUMANA POSTMODERNA

Javier Saavedra

Universidad de Sevilla

Abstract.- En el presente artículo me baso en la tesis de Hannah Arendt en relación con la supremacía del “Homo Laborans” sobre el “Homo Faber” y el “Hombre de Acción” en la sociedad moderna. Esta tesis es uno de los ejes del ensayo “La Condición Humana”. El mundo en el que Hannah Arendt escribió “La condición Humana”, dominado por la guerra fría y un capitalismo financiero todavía incipiente presenta características muy distintas al nuestro. Por lo tanto, la tesis de la supremacía del “Animal Laborans” requiere ser conceptualizada en el mundo del siglo XXI. En este artículo introduzco brevemente las tesis principales de Hannah Arendt en relación con la supremacía del “Homo Laborans” y la disolución de los espacios públicos y privados dentro de “lo social”. A continuación, señalo las diferencias entre el “Animal Laborans” original, descrito en la “Condición Humana”, y el “Animal Laborans” de segunda generación a la luz de acontecimientos cercanos como 11-S, el miedo al terror o la más reciente de la crisis crediticia. Además reflexiono sobre la necesidad de recuperar al “Hombre de Acción” y de los requisitos para la acción política.

Palabras clave.- *Hanna Arendt; “La condición Humana”; “Animal Laborans”; acción política.*

Abstract.- In this article I base on the Hannah Arendt's thesis from her essay “The Human Condition” about the supremacy of the “Homo Laborans” above the “Homo Faber” and the “Man of Action” in the modern society. The world in which Hannah Arendt wrote “The Human Condition” dominated by the cold war and still an early financial capitalism shows very different characteristics to our world. Therefore, the thesis about the supremacy of the “Animal Laborans” requires to be considering in the world of the XXI century. In this article I introduce briefly the Arendt's main thesis about the supremacy of the “Animal Laborans” and the dissolution of public spaces and privates in the “society”. Next, I point out the differences between the original “Animal Laborans” described in “The Human Condition” and the second generation “Animal Laborans” in the light of the last historic events as 11-S, the fear to terrorism or the recent credit crisis. Finally, I reflect about the need of recovering the “Man of Action” and the requirements of the politic action.

Keywords.- *Hanna Arendt; “The Human Condition”; “Animal Laborans”; politic action.*

1. Introducción

Hannah Arendt publicó por primera vez en Chicago “La Condición Humana” en el año 1958 (Hannah Arendt, 2003)¹. La misma ciudad donde nació políticamente Obama y la cual ha sido la base de operaciones para lograr la presidencia de los EEUU el 4 de Noviembre del 2008. Justo 50 años después. Esta asociación no es trivial ya que “La condición Humana” reflexiona sobre las condiciones necesarias para la actividad política entre los seres humanos.

¹ Todas las referencias a “La Condición Humana” en el artículo están realizadas respecto a la misma edición.

Es cierto que el mundo en la cual escribió Hannah Arendt “La Condición Humana” es muy distinto al nuestro. Pero me gustaría señalar algunos aspectos que se pueden considerar similares. Hannah Arendt, como todos los pensadores de su generación, especialmente los alemanes, quedaron marcados por la experiencia del nazismo y la posterior guerra. En toda su obra se puede encontrar la sombra de la fragilidad del ser humano y un intento de explicar el nacimiento de la barbarie política (Arendt, 2002). La fragilidad del ser humano consiste en que tiene la capacidad de autodestruirse. La crisis que para el ser humano supuso la II Guerra Mundial, provocó que algunos pensadores, entre ellos Hannah Arendt, no pudieran amortiguar con la finalización de la Guerra la citada crisis y ésta continuó acompañando el pensamiento de estos intelectuales. En nuestros días ese sentimiento de crisis histórica sigue vigente en otro mundo distinto al que Hannah Arendt conoció al escribir la “Condición Humana”. Fukuyama anunció la muerte de la historia (Francis Fukuyama, 1992) y podríamos decir que Ben Laden la resucitó. El 11-S se ha convertido en el símbolo de nuestro nuevo mundo, aunque las semillas de ese nuevo mundo se hayan sembrado con anterioridad. Según muchos analistas políticos la tarea a la que se enfrenta el nuevo presente norteamericano es similar a la de otros presidentes, como Roosevelt, que afrontaron una situación de crisis mundial y en especial crisis en los EEUU.

El terror en el mundo, políticamente hablando, moderno comenzó, según Hannah Arendt, con las primeras explosiones atómicas. El máximo peligro consistía en la eliminación de la especie humana por medio de una guerra nuclear. De hecho, meses antes de la publicación de la “Condición Humana” el mundo sufrió la importante crisis de los misiles en Cuba. Ahora bien, en aquel momento el terror estaba apropiado por los estados. Especialmente por las dos superpotencias que en un difícil equilibrio mantenían una guerra fría o una paz caliente, como quisiera decirse. Sin embargo en el mundo iniciado tras el 11-S el terror se ha “democratizado”. Ya no conocemos el origen de éste tan fácilmente como en la guerra fría. Su origen, los centros de poder que impulsan el terror, a pesar de que pueda existir la imagen del terrorista islámico, se han diversificado y multiplicado por todo el mundo. Lo que nos inquieta en estos momentos no es sólo la existencia de armas de poder destructivo casi infinito; es que tenemos la certeza de que si existen personas capaces de inmolarse para provocar el mayor daño posible, éstos, si les fuera posible no dudarían en usar armas de cualquier tipo. La propia incertidumbre es uno de los ingredientes más importantes del terror como veremos posteriormente. El mundo de la guerra fría durante el cual fue escrito “La Condición Humana” tiene grandes diferencias con el que hoy en día vivimos. Pero conserva una semejanza, la sombra de la crisis permanente que durante la mayor parte del siglo XX ha perseguido al ser humano.

Los movimientos políticos surgidos en los últimos años, como el movimiento antiglobalización, en contra de la guerra en Irak, movilizaciones en España en los apasionantes y dramáticos días que fueron del 11-M a las elecciones generales del 2004 o las últimas elecciones en EEUU, merecen una reflexión a la luz de las categorías y la lucidez de los argumentos de Hannah Arendt. Unido a la cuestión anterior se encuentra el desarrollo de los últimos medios de comunicación. A todas luces, todavía muy poco desarrollados en el momento en que Hannah Arendt

escribió “La Condición Humana”. No sólo me refiero a Internet, sino a la proliferación de instrumentos como los teléfonos móviles o las cámaras digitales entre otros. Sin olvidar las últimas evoluciones de los medios tradicionales como la televisión y la radio. Hace unos cuantos años gracias a las cámaras digitales se levantó una tormenta social y política de importancia en relación a las torturas por parte del ejército británico y de los EEUU a prisioneros irakíes. ¿Cuál es la influencia del desarrollo de estos medios en la acción y el discurso? ¿Han acabado estos avances tecnológicos con el último repliegue de la esfera privada, es decir con la intimidad? ¿Cómo afecta esta revolución a la condición humana, especialmente a la acción humana y a los elementos que la componen, es decir a la intersubjetividad, al lenguaje y a la agencialidad? ¿Cómo describiría Hannah Arendt la profunda crisis financiera que estamos sufriendo? No pretendo responder a todas estas preguntas, sería muy pretencioso, pero sí a reflexionar a la luz de la riqueza conceptual de las aportaciones de Hannah Arendt. Y sobre todo, lo que creo fundamental, sin el temor de no ser políticamente correcto.

A continuación voy a sintetizar algunos argumentos fundamentales de Hannah Arendt en “La Condición Humana” para aquellos que no la conozcan. Para Arendt la característica esencial de la condición humana es que está no está terminada, constituida en ningún momento. En alguna manera, Arendt se acerca a los postulados existencialistas. Las acciones del ser humano, su acción sobre el mundo se convierten en si mismo en nuevos condicionamientos del ser humano. Por lo tanto, el ser humano es un condicionante para el mismo ser humano. En última instancia, la característica esencial del ser humano es la libertad. De esta forma, el ser humano sólo se puede construir a través del discurso. Arendt enumera tres partes esenciales de la “condición humana”, tres tipos de actividad que corresponden a tres dimensiones diferenciadas del ser humano. Labor, Trabajo y Acción, que corresponden al “Animal Laborans”, al “Homo Faber” y al “Hombre de Acción”. Seguidamente describo las características de estas tres dimensiones.

El “Animal Laborans” se puede identificar originariamente con el campesino en la época feudal o al esclavo en la Grecia clásica. La labor esta asociada a la necesidad de nuestro cuerpo, a nuestros procesos biológicos, al nacimiento, la reproducción y la muerte. Por lo tanto la labor es la actividad necesaria para la supervivencia de la especie y del hombre concreto. Como “la labor es la vida misma” se identifica con los procesos naturales. Para el “Animal Laborans” no existe el mundo. Vive concentrado, disfrutando y sufriendo, sus procesos biológicos.

Mediante el trabajo el “Homo Faber” introduce nuevos objetos durables en el tiempo en el mundo, objetos que pueden ser compartidos. El trabajo supone la fundación de un mundo artificial que nos libera del proceso de la naturaleza. Mediante el trabajo creamos un mundo perdurable más allá de los procesos de la naturaleza. El “Homo Faber” por excelencia es el industrial del siglo XIX.

El “Hombre de Acción” es el creador de la historia. Para Hannah Arendt la acción es la única actividad privativa del ser humano. La acción y discurso van cogidas de la mano porque son con las palabras con las cuales damos significados a los hechos y a nuestras experiencias y porque son mediante las palabras por las cuales podemos compartir ideas y crear un espacio común donde dialogar y pensar. Todas las

acciones necesitan un narrador. En la acción se revela la identidad de los seres humanos y podemos descubrir la pluralidad de todos ellos. La acción rompe la cadena determinista de causa-efecto de los procesos naturales. Por lo tanto, mediante la acción el hombre puede comenzar de nuevo cada día. La acción posibilita, según Hannah Arendt, el perdón y el milagro. El político es un hombre de acción porque sólo éste puede crear un verdadero mundo común donde otros hombres de acción puedan actuar más allá de los objetos y sólo él puede crear nuevos comienzos. En relación a la acción política Hannah Arendt nos dice:

“La esfera política surge de actuar juntos, de compartir palabras y actos. Así la acción no sólo tiene la más íntima reacción con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye” (Arendt, 2003, p. 217)

La tesis fundamental de Hannah Arendt en la “Condición Humana” es que en nuestra sociedad contemporánea, a pesar del desarrollo tecnológico y la abundancia infinita, significó la vuelta reinante del “Animal Laborans” sobre el “Homo Faber”. Precisamente es eso lo que requiere explicación, según, Hannah Arendt, no la supremacía anterior del “Homo Faber” a comienzo de la era moderna, sino la ascensión del “Animal Laborans” en el siglo XX y XXI.

Esta supremacía del “Animal Laborans” es observable en numerosas características, como la pérdida de un mundo común gracias a la durabilidad de los objetos, éstos se consumen y no se usan; a la primacía incontrovertible de la vida como principio máximo; al sacrificio de la propiedad privada a la creación de la riqueza; a la división interminable de la labor; o la ascensión de la labor a la esfera pública. Lo que quizás defina fundamentalmente a una sociedad de laborantes, según Hannah Arendt, es la simbiosis de la esfera privada y la pública en el concepto de “sociedad”. En la sociedad “El Animal Laborans” asciende a la esfera pública. Estas y otras características irán apareciendo y serán desarrolladas en mis reflexiones. Para empezar analizaré las posibles causas de la ascensión del “Homo Laborans” en nuestros tiempos. Posteriormente me adentraré en una cuestión esencial: la diferenciación entre lo privado y la riqueza. En el tercer apartado me ocuparé de la violencia y la obsesión por la seguridad. Y por último reflexionaré sobre la necesidad de la acción política en nuestros días.

2. ¿Cómo ha vuelto el “Homo Laborans”? Características del “Homo Laborans” contemporáneo

Por medio de un mundo común donde actuar, mediante las acciones humanas en el espacio público, mediante la “Política” y el discurso cruzamos en línea recta la vorágine procesual de los ciclos naturales. Sin embargo, la soberbia violenta del “Homo Faber” sobre la naturaleza se ha vuelto en contra del mismo devolviéndolo misteriosamente a la condición de “Animal Laborans”. Además, de forma tan sutil que ni siquiera se percibe de ello. Algo parecido denuncian Max Horkheimer y Theodor Adorno (1994) en la “Dialectica de la Ilustración” respecto a la razón. No sólo es que la razón haya devenido en mito, sino que en su origen ya el mito contenían las semillas de la razón. La razón ha terminado por instrumentalizar al

hombre y lo ha devuelto al ciclo de la naturaleza como un objeto inanimado y sin agencialidad.

Hannah Arendt afirma que vivir en una sociedad de consumidores es vivir en una sociedad regida por el "Animal Laborans". Es cierto que la labor y el consumo son parte de un mismo proceso. Y que tanto el consumo tiene algo de labor, como la labor de consumo. Sin embargo, en nuestro mundo, algunos laboran en la abundancia y otros laboran en la miseria, o les resulta incluso imposible laborar. Es una paradoja, por lo tanto, que sigamos hablando de derechos humanos cuando a lo que nos referimos es a los derechos animales de los humanos. Lo podemos decir de otra forma. No es lo mismo librarse de la labor para actuar en la esfera pública de un mundo común en los asuntos humanos, que liberarse de la labor para sumergirse en la otra cara del proceso, es decir para sumergirse en el consumo. Hannah Arendt lo recuerda cuando afirma que quizás, debido al proceso de automatización del mundo, la única labor que deberán realizar los hombres, algunos hombres diría yo, será la labor del consumo o el esfuerzo del consumo. Resulta evidente que una sociedad con este ideal, la utopía del consumo infinito, transforma su trabajo, automáticamente, en labor. Y es que "Animal Laborans" siempre ocupará su tiempo en consumir, como el "Homo Faber" lo ocupa en proyectar, usar o contemplar sus obras, y el hombre de acción en hacer y contar la historia.

Volvamos a la pregunta de Hannah Arendt: ¿Cómo derivó el Homo Faber en Animal Laborans? Yo me hago otra pregunta paralela a la de Hannah Arendt: ¿El desarrollo del "Homo Faber", llegando a su hipertrofia, no desemboca ineluctablemente de nuevo en el "Animal Laborans"?

Si observamos el desarrollo natural del "Homo Faber" concluiremos que éste, sin el fuerte contrapeso de la acción en todo momento, desemboca en la contemplación de los modelos y las ideas de los proyectos de fabricación. De este modo nos acercáramos a una posición idealista parecida a la opción de la contemplación de las ideas de Platón. Hannah Arendt explica perfectamente como la contemplación proviene de la actividad del "Homo Faber". De este modo, la categoría la "medio-fin" deriva en "fin-fin". Una segunda posibilidad es el olvido del objeto y el abandono del "Homo Faber" al proceso de construcción. Es como si en un momento de su desarrollo al "Homo Faber" le fuera imposible encontrar fines y la categoría "medios-fines" derivará en "medios-medios" y todos los objetos se convirtieran en medios para el desarrollo infinito del proceso. Hannah Arendt lo indica cuando dice: "Esta radical pérdida de valores se da casi automáticamente cuando en cuanto éste se define no como fabricante de objetos y constructor del artificio humano que incidentalmente inventa útiles, sino como fabricante de útiles y en particular de útiles para fabricar útiles que sólo de manera incidental produce también útiles" (Arendt, 2003, p.333). Por ello el "Homo Faber" puede construir un mundo común pero no puede conservarlo. El mundo común de cosas debe ser construido y después contado. Y de todos es sabido que el "Homo Faber" no le es posible contar historias, como mucho, solo puede describir procesos.

El conflicto que apunta Hannah Arendt entre los dos métodos científicos por excelencia, el experimento y la introspección cartesiana es sólo aparente en mi opinión. Ya que el "Homo Faber" al encontrar la verdad en exclusiva en el proceso

de fabricación, es decir en el hacer y no en el producto terminado, no hace más que un ejercicio de introspección en su mismo proceso de fabricación. De este modo, la oposición entre sujeto-objeto se disuelve. El hombre construye la verdad mediante el experimento. Y qué mejor hacer, mejor proceso para concentrarse, mejor experimento, que el íntimo, privado y evidente proceso biológico de nuestros propios cuerpos. El concepto de proceso, por lo tanto, es central en la vuelta del hombre al "Animal Laborans". Es curioso que en la actualidad observemos como muchos describen la globalización como un proceso. Un proceso por su puesto irreversible, irremediable. Al contrario de los procesos biológicos que son previsibles por su naturaleza cíclica, los procesos históricos, por su naturaleza lineal y narrativa, nunca son irreversibles. Aquellos que describen la historia como un proceso irreversible, desde Marx hasta los nuevos apologistas del neoliberalismo globalizador, desearían anular el poder de la agencialidad humana y de los posteriores narradores de este proceso. De la misma forma que una historia no puede ser contada en la totalidad hasta que los agentes que la protagonizan no hayan desaparecido, estos adoradores del proceso irreversible, se convierten en narradores omnipotentes y unívocos incluso antes de que los agentes hayan aparecido en el espacio común. Desearían, finalmente, transformar los procesos históricos en procesos naturales.

Por otra parte, una razón para la vuelta del hombre de la sociedad occidental a la condición de "Animal Laborans" es que la facilitación de la actividad de labor y consumo, gracias a las aportaciones del "Homo Faber", han convertido a esas actividades más irresistibles. Es decir, cuando la vida del "Animal Laborans" se facilita hasta el extremo resulta muy difícil que los hombres deseen abandonar esa condición. Señala Hannah Arendt "... la perfecta eliminación del dolor y del esfuerzo laboral no sólo quitaría a la vida biológica sus más naturales placeres, sino que le arrebatrían su misma viveza y vitalidad. La condición humana es tal que el dolor y el esfuerzo no son meros síntomas que se puedan suprimir sin cambiar la propia vida..." (Arendt, 2003, p.129). El "Animal Laborans" original nunca pensaría en librarse del dolor y el esfuerzo como su descendiente contemporáneo, sino que simplemente se adaptaría al ciclo natural gozando de las etapas de placer y soportando las de esfuerzo y dolor. Así el "Animal Laborans" original puede disfrutar del ciclo donde está inmerso. Puede sentirse identificado con la tierra que trabaja, con los animales que cuida o con el cielo del cual obtiene la luz y la lluvia. Sin embargo, sólo la élite social del "Animal Laborans" contemporáneo se siente integrado en su labor: ejecutivos o dirigentes internacionales. Para el resto de la población su labor es un castigo. El sentido santificador y saludable de cualquier trabajo como afirmaría Walt Withman (1988) en Hojas de Hierba o, en otro sentido, la doctrina protestante (Max Weber, 2002) ha dejado de tener vigor.

El único que puede realmente descansar es el "Homo Faber" puesto que es el único que puede diferenciarse y controlar el proceso de fabricación. El "Animal Laborans" no puede descansar del proceso laboral (ni el original ni el contemporáneo) porque es parte de él. Sólo el "Homo Faber" puede parar a voluntad propia y disfrutar, no del proceso en sí, sino de la contemplación del objeto terminado. Al mismo tiempo el "Animal Laborans" ha perdido toda posibilidad de construirse como sujeto activo en la esfera de los asuntos humanos. El "Animal Laborans" contemporáneo construye su identidad muy precariamente por medio de la adquisición de identidades mediante el consumo (Saavedra, 2007). Esta percepción de artificialidad,

mediocridad y futilidad de los placeres unido a la imposibilidad de trascender éstos por medio de la acción en otras esferas provocan la consecuente frustración, agresividad y angustia que subyacen en muchas de las patologías que padece el hombre de nuestro tiempo. Profundizaremos en esta idea en el próximo apartado.

3. La riqueza y lo privado

Me gustaría prestar atención a una distinción fundamental entre dos conceptos que realiza Hannah Arendt en "La Condición Humana". Me refiero a las diferencias entre la riqueza y la propiedad privada. En un principio, esta distinción va en contra de lo que intuitivamente se podría pensar. Se supone que aquella persona con mucha riqueza tiene muchas propiedades. Es decir, la propiedad privada y la riqueza se autoalimentan mutuamente. Precisamente esta identificación de la riqueza con la propiedad, la dificultad para diferenciar los dos conceptos, puede explicar muchos fenómenos de nuestro mundo.

La dificultad para entender estas diferencias se supera si estudiamos qué se comprendía como "Lo Privado" en la Grecia Clásica. Lo privado suponía tener un sitio en alguna parte concreta del mundo y por lo tanto pertenecer al cuerpo político. Es decir, ser la cabeza de una de las familias que juntas componían la esfera pública. En lo privado encontramos un espacio sagrado unido a lo oscuro del lugar de nacimiento y muerte. El lugar poseído era idéntico a la familia que lo poseía. Por lo tanto, la propiedad tenía un carácter totalmente permanente e intransferible y suponía la base, aunque significaba lo opuesto, para pertenecer al cuerpo político y participar en la esfera pública. La esfera privada, aquella que debe ser mantenida oculta, la compone dos aspectos según Hannah Arendt. Uno de ellos, podríamos decir, positivo y otro negativo. Este último resulta de las actividades que se desarrollan para subsistir (economía) pero que impedían la participación en los asuntos públicos. Por ello es de vital importancia para liberarse de este carácter privativo de la esfera privada ejercer la violencia. Es decir, poseer esclavos que laborasen y que liberasen al señor para que dedicase a la esfera pública.

Por otro lado, dos son los aspectos positivos o no privativos de la propiedad privada. Primero, la misma necesidad que impulsa irresistiblemente las actividades dentro de la esfera privada y que desde el punto de vista de la esfera pública impide la libertad y las acciones esencialmente humana es la fuerza que insufla vitalidad e impide la apatía y la desesperación que amenaza a las comunidades que viven en la abundancia. Porque, según afirma lúcidamente Hannah Arendt "la eliminación de la necesidad lejos de proporcionar de manera automática la libertad, solo borra la diferenciada línea existente entre libertad y necesidad" (Hannah Arendt, 2003, p.76).

Segundo, la propiedad ofrece el único lugar seguro y protegido del mundo. Si bien en él se pierde la posibilidad de ver y ser visto en el mundo, en este lugar el hombre adquiere profundidad y su sentido real y no subjetivo.

Lo característico de la sociedad occidental actual es que al eliminar las fronteras entre lo público y lo privado, disolviendo todo en lo social, no acaba sólo con la esfera pública sino con la privada. Al convertir lo privado en público no sólo se

deteriora lo público sino que se disuelve lo privado. Esta falta de discernimiento entre propiedad y riqueza no sólo es fatal porque sean conceptos distintos sino porque hasta cierto punto son opuestos. Hannah Arendt explica como el proceso de riqueza propia del capitalismo, el capital, se inició mediante la expropiación de la propiedad y se desarrolló a expensa de ésta. Según Arendt la sociedad accedió por primera vez a la esfera pública bajo el disfraz de una comunidad de propietarios que, en vez de exigir el acceso a la esfera pública debido a su propiedad, pidió protección para adquirir más propiedades. Sólo cuando la principal función de la propiedad se convierte en la producción de más propiedad, es decir, cuando pierde todas las características clásicas de la propiedad, aquélla se convierte en riqueza o capital. La riqueza tiene un carácter consumible, al contrario que la propiedad. Mediante su conversión en capital se acerca a un mundo estable y comúnmente compartido. Por ejemplo, se pueden poseer acciones, bonos, depósitos bancarios o bienes inmuebles, como una casa. Pero no hay que olvidar que la estabilidad de estos productos es de una cualidad diferente a lo "privado" originario. La permanencia que exhiben estos procesos es la estabilidad de un proceso, similar a la estabilidad de los procesos cíclicos naturales, y no de una estructura permanente. Si el proceso de acumulación se detuviese la riqueza caería inmediatamente en un proceso opuesto de desintegración debido a la naturaleza consumible de ésta. Los ciclos económicos son un ejemplo claro de esto. Lo estamos viendo en la última crisis financiera donde las propiedades, financieras e inmuebles, se están desvalorizando dramáticamente. De este modo, el carácter mundano de la propiedad, localizada fija y permanentemente en una parte del mundo y adquirida, que no creada, por su dueño, paso a localizarse en la propia persona y a poder ser creada por éste. Al mismo tiempo, se introduce la idea de que el hombre puede crear riqueza y acumular capital. Sólo con la Edad Moderna la idea de la creación de la riqueza es aceptada totalmente. Por ejemplo, tanto Marx, con el concepto de fuerza de trabajo, como Locke, al relacionar la riqueza con la labor del cuerpo humano, entienden la riqueza como dependiente de las acciones humanas. Pero, no hay que olvidarlo, al mismo tiempo está riqueza podrá desvalorizarse en cualquier momento.

Así, de acuerdo con Hannah Arendt, el proceso de acumulación de riqueza sólo es posible sacrificando el mundo y la propia mundanidad del hombre. Tres son las etapas de esta enajenación. Encontrándonos ahora en la tercera etapa. La primera etapa se caracteriza por la expropiación doble de la familia y de la propiedad, es decir de la parte privadamente poseída de un mundo común. Esto provocó el nacimiento de un número ingente de trabajadores pobres.

La segunda etapa nace cuando la sociedad toma el papel de la familia. La solidaridad social se convirtió en el muy eficaz sustituto de la natural apoyo familiar. Este desarrollo mitigó el proceso de expropiación aunque no lo paralizó puesto que la propiedad colectiva, estrictamente hablando, es una contradicción terminológica, en opinión de Hannah Arendt.

La descripción de la última etapa parece una descripción del proceso de globalización tan nombrado. Estrictamente podemos decir que la sociedad que nació alrededor del estado y que presupone una clase de solidaridad emparentada con la solidaridad original familiar, con la disolución de los estados también va desapareciendo. La característica más determinante del mundo contemporáneo son

las pérdidas de las fronteras, ya no sólo de lo público y lo privado dentro de los estados, sino entre los mismos estados. En varias ocasiones Hannah Arendt intuye este proceso y merece la pena que transcriba un párrafo que considero esclarecedor:

“La decadencia del sistema europeo de nación-estado; la reducción geográfica y económica de la Tierra, de tal modo que la prosperidad y depresión tiende a convertirse en fenómenos de alcance mundial; la transformación de la humanidad, que hasta nuestro tiempo era un concepto abstracto o un principio guía solamente para los humanistas, en una entidad realmente existente cuyos miembros situados en los puntos más distantes del globo necesitan menos tiempo para reunirse que el requerido hace una generación para reunirse dos miembros de un mismo país, todo esto señalan el comienzo de la última etapa de este desarrollo... Porque los hombres no pueden convertirse en ciudadanos del mundo como lo son de sus respectivos países...” (Arendt, 2003, p.285).

La duda sobre la posibilidad de existencia de una ciudadanía del mundo es de vital importancia. En mi opinión para que entre dos hombres pueda existir comunicación, intercambio y crecimiento mutuo tienen que estar enraizados, deben poseer una vida privada a salvo del mercado, de lo público y del mundo. Es decir, deben poseer una historia y unos valores en los que apoyarse para explorar y comunicarse. La “integración” es un asunto muy tratado en nuestros tiempos debido a los movimientos migratorios a las sociedades occidentales. Si la integración es el enraizamiento en unas nuevas costumbres, valores y formar parte de una nueva historia, esto es sólo posible si ya se tienen raíces, si ya se ha tenido esa experiencia a partir de la cual dialogar con la nueva cultura. En caso contrario, tendremos marginación o asimilación. El problema de nuestro tiempo, no sólo para los emigrantes, sino para los ciudadanos de las democracias occidentales, es que cada vez participamos menos de la experiencia sagrada de lo privado.

En este mundo globalizado el hombre masa encuentra su medio más idóneo. El hombre masa es un ser humano que no puede, sabe o quiere diferenciar, y por lo tanto resulta indiferenciado. El hombre masa no busca su identidad en los asuntos humanos, en la esfera pública, la cual se encuentra totalmente debilitada por la pérdida de límites y objetividad. Pero tampoco puede volver a alimentarse a un mundo privado. Su existencia transcurre en el limbo del mercado. El consumo se propone en la actualidad como el espacio en el cual el hombre puede buscar su identidad. Nos apoyamos en el consumo simbólico para adquirir una identidad. Y es que el consumo no es ninguna actividad pública, aunque se realice rodeada de gente en un gran centro comercial, sino que esencialmente individual, de carácter subjetivo, y por naturaleza, como en el ciclo natural, de carácter insaciable. Por eso mismo las identidades que se adquieren en el mercado son cada vez más frustrantes, no duraderas, en última instancia, casi instantáneas, son imágenes que se consumen inmediatamente.

De la confusión entre lo público y lo privado que existe en nuestro mundo hay numerosos ejemplos. Probablemente las medidas de los gobiernos occidentales para salvar el sistema financiero sean el ejemplo más evidente y más actual de lo que decimos. Según nuestros políticos es de interés social la inversión pública en el reestablecimiento de la confianza del sistema financiero. Pues bien, este “interés

social” es el resultado, según Hannah Arendt, de la con-fusión de lo público y lo privado. Así, podríamos definir lo social como la suma de los intereses individuales y no como un espacio cualitativamente diferente que va más allá de los intereses privados como se entendía el foro público en la Grecia Clásica. Debido a esta confusión los ciudadanos entienden los impuestos como el precio de unas contraprestaciones a las cuales tienen derecho de forma individual: Tengo derecho a un aparcamiento para mi coche. El modelo al que responden es al del consumidor que se acerca al supermercado y como consumidores se comportan ante sus representantes políticos. Si tenemos en cuenta esto, no resulta extraño que los ciudadanos consideren los impuestos como un precio a pagar por contraprestaciones en vez de como una contribución al establecimiento de un espacio en donde participar activamente y actuar en común con el resto de ciudadanos. Al mismo tiempo, los políticos tratan a los ciudadanos como clientes y se consideran como profesionales de la política en vez de cómo servidores temporales a la comunidad.

También existen numerosas muestras del debilitamiento de lo “privado” en nuestra sociedad occidental donde todo debe ser colocado en el mercado a la vista de todos. El mercado, es decir un lugar público, es el que determina el valor de los objetos, no existe un valor absoluto de los objetos. Han perdido objetividad y por lo tanto mundainidad. De la misma forma que la actividad del “Homo Faber” violentaba a la naturaleza puesto que arrebatava a la naturaleza el material con la cual se fabricaban los objetos dificultando el proceso natural, la propiedad al no aparecer en el mercado ralentiza el proceso de acumulación de riqueza. La suma de los depósitos de pensiones públicos a fondos de inversiones privados, tras presiones y campañas publicitarias, puede servir como ejemplo de la necesidad del mercado de crecer continuamente mediante todo aquello que todavía está al margen de éste. Y es que sólo aquello que no está en venta, que no está mostrado en el mercado es aquello que es realmente privado. Es esta propiedad, en sentido estricto, la que impide el crecimiento de la riqueza. Relacionado con la idea de lo público y privado, es interesante el debate surgido en Francia debido a la prohibición de la utilización del velo islámico por las mujeres en las escuelas. Debate que últimamente se ha extendido a España. La opinión de algunos intelectuales sobre el sentido de la prohibición del velo islámico en los colegios en Francia puede servir para debatir esta idea. Según éstos, el escándalo que provoca en nuestras sociedades esta costumbre es más bien debido a que se priva a la esfera pública, y a su correspondiente mercado en nuestra sociedad occidental, de objetos (aunque sean personas) con los cuales aumentar la riqueza del mercado, en vez del supuesto atentado a los derechos de las mujeres. El uso del velo en algunas sociedades surge de una concepción distinta de lo privado y público. El que no sea ético que la mujer pueda ser considerada una propiedad privada es otra cuestión.

Hannah Arendt alude al concepto de intimidad como la última defensa de la esfera privada. Sin embargo, la intimidad se ha convertido en un reclamo muy eficaz dentro del mercado. Lo íntimo es lo que vende más. No hay que más que echar un repaso a la prensa del corazón. Lo íntimo no es ninguna frontera sino un aliciente. El respeto y la falta de interés público por lo privado conservaba el misterio y la profundidad del hombre, el interés actual por lo privado ha acabado con las propiedades de esta esfera hasta destruirla por completo. La proliferación de medios

técnicos que hacen casi imposible mantenerse al margen del ojo del gran hermano no hace más que agravar esta realidad. Fenómenos como la telerrealidad o la utilización de los teléfonos móviles para grabar distintos sucesos e incluso colgarlos en Internet es un ejemplo de este hecho.

En resumen la pérdida de la parte privada del mundo y la imposibilidad, al mismo tiempo, de actuar en la esfera pública, ha sumergido al hombre en la superficialidad y la subjetividad. Podríamos decir que la humanidad, como afirma Hannah Arendt, carece de objetividad, ha perdido su naturaleza mundana, para sumergirse en una realidad individual y subjetiva.

4. Violencia y seguridad

Hannah Arendt afirma que la ascensión del “Animal Laborans” en nuestras sociedades ha reducido **la violencia en el mundo**. Una primera matización posible es que las reflexiones de Hannah Arendt sobre la evolución de la sociedad son aplicables principalmente a los estados occidentales. “El Animal Laborans” no reina en todo el mundo, o incluso, si hubiera ascendido en todo el mundo, no en todo el mundo ha ascendido y se mantiene de la misma forma. Yo me siento más tentado a decir, junto con Voltaire, que la civilización no elimina la barbarie sino que la sofistica. Para empezar, si la afirmación de Hannah Arendt fuera completamente cierta en nuestros tiempos solo sería aplicable dentro de nuestra sociedad occidental y con matices. Pero es que, en mi opinión, el ligero error que comete Hannah Arendt, como ya he dicho, es presuponer que el “Animal Laborans” reinante en nuestras sociedades es exactamente igual al de otros momentos históricos. La amenaza constante que pende sobre gran parte de la sociedad de ser expulsados del ciclo labor-consumo es violencia. Violencia que se ha logrado despersonalizar como la violencia de un huracán o la violencia de la muerte natural. La obligación de muchas familias de abandonar sus barrios tradicionales debido a la especulación inmobiliaria es violencia, aunque se haya despersonalizado. No hay que caer en el error de considerar la violencia en la sociedad del nuevo “Animal Laborans” como violencia natural, ya que el nuevo “Animal Laborans”, al contrario del primero, no es natural. Es evidente que dentro de las sociedades occidentales se comete menos violencia física directa, desnuda y cara a cara, parecida a la que se cometía cuando se esclavizaba a un hombre. Pero no nos podemos quedar ahí. Otra historia es que tipo de violencia se comete cuando los estados occidentales actúan fuera de sus sociedades. Esta violencia, aunque no exactamente igual, se parece más a la de otros siglos aunque se intente disimular. Es algo que estamos comprobando por la televisión todos los días. También podemos echar un vistazo al siglo XX, en el que vivió y sufrió Hannah Arendt, para comprender que clase de violencia han generado el mundo occidental.

Cuando la violencia se ejecuta directamente asumiendo la responsabilidad de ésta, sin emboscarla en procesos supuestamente naturales, se la califica de bárbara. Otra cuestión es la calificación de la violencia como indiscriminada. La violencia terrorista es indiscriminada como lo fueron los ataques de los aliados a las ciudades alemanas al final de la II Guerra Mundial o las explosiones atómicas en Japón al final de la misma. El hombre nunca ha dudado en ser indiscriminado cuando lo ha visto

necesario. La discriminación cuesta mucho esfuerzo, y algunas situaciones no se pueden permitir ese esfuerzo. La percepción de discriminación es totalmente subjetiva. Por ejemplo, los atentados del 11-M en Madrid o el 11-S en New York, en mi opinión, desde el punto de vista de los ejecutantes del acto terrorista fue totalmente discriminado, algo distinto es que para nosotros haya sido indiscriminado.

Lo que quiero decir es que la violencia no ha desaparecido, ni mucho menos, de nuestra sociedad, sino que ha cambiado de sentido. Es decir, mientras que en la época clásica se ejercía la violencia para poder salir del ciclo natural de la labor y el consumo, en nuestros tiempos se ejerce la violencia para no salir de ese mismo ciclo y verse expulsado. Ello correlaciona con la certeza de la seguridad del ciclo natural del "Animal Laborans", para el cual no tenía sentido el uso de la violencia para mantenerse en el ciclo, y la conciencia de la inseguridad e incertidumbre que padecen nuestra sociedad. Ello explica, también, el distinto origen de la violencia en la época clásica y en la nuestra. En aquella la violencia se ejercía con un sentido liberador, positivo, por ello la vida era arriesgada, no había nada que perder y todo que ganar. Ahora la violencia tiene un sentido conservador, lo tenemos todo que perder y nada que ganar. Dicho de forma poco académica, hemos pasado de la Guerra de Troya por Amor y por la Gloria que nos narra Homero a las Guerras de los Golfos que se libra por el petróleo que nos permite seguir con nuestro ritmo de consumo. Y la cual se nos muestra a través de la CNN. Podríamos decir que nuestra violencia es más pusilánime, más cobarde. La violencia es ejercida pero la vida debe ser conservada a toda costa. Ello explica la primera sensación de repulsa cuando leemos a Hannah Arendt y notamos cierta exaltación de la violencia de la época clásica. El sentido y las características de nuestra violencia es otro.

Ahora me gustaría analizar una de las características, relacionada con la violencia, que creo fundamentales en nuestras sociedades contemporáneas: la obsesión por la seguridad. Este "Animal Laborans" de segunda generación que domina en nuestra sociedad occidental mantiene en común con el "Animal Laborans" de otros momentos históricos la vida como bien supremo y el principio de la felicidad. Sin embargo, existen algunas diferencias. Lógicas por otra parte, porque la historia no pasa en balde. Una de las tareas esenciales del "Animal Laborans" contemporáneo es la búsqueda constante de la seguridad, la vigilancia continua de los diferentes enemigos que amenazan su felicidad y su permanencia en el ciclo de labor y consumo. Lo que para el "Animal Laborans" clásico era algo dado, por ejemplo para el campesino feudal o el esclavo en la Grecia clásica, es decir, la seguridad de su ciclo vital, para el "Animal Laborans" contemporáneo exige infinitas pruebas y un continuo cálculo mental. Como un enfermo neurótico el "Animal Laborans" se exige y exige a las autoridades pruebas de su seguridad. Los continuos chequeos médicos, los cosméticos en contra del paso del tiempo, las cámaras de seguridad en todos los espacios públicos (y privados) son rasgos de este "Animal neurótico". Es como si quisiéramos escapar de la certeza de que a pesar de todos los avances tecnológicos somos muy vulnerables. Y es que el "Animal Laborans" clásico no fue tan consciente de su vulnerabilidad como el actual.

Ese cálculo de dolores y placeres, como si no bastase la inmediata sensación del placer o del dolor para manejarse por el mundo, es similar al libro de contabilidad de méritos y transgresiones que todo creyente deberá mantener al día para asegurarse

la salvación después de la Reforma (Weber, 2002). Y es que al contrario de aquellos que se alienaron del mundo en la época clásica para escapar de sus dolores y sus inseguridades y se refugiaron en la seguridad de si mismos, sus modernos seguidores no disponen de ningún lugar seguro donde refugiarse. A aquéllos les movió la seguridad del mundo interior, a éstos les mueve la inseguridad total no sólo del mundo, sino de la naturaleza del hombre, su razón y sus sentidos, e incluso como dice Arendt de la posible naturaleza depravada de la naturaleza humana. Y es que la incertidumbre, aparte de los últimos acontecimientos históricos, es una faceta imprescindible de nuestra sociedad occidental (Joanna Bourke, 2005). Incertidumbre ante la marea infinita de objetos que se suceden infinitamente y entre los cuales estamos obligados a elegir. El verdadero peligro no está tanto en la prohibición de la elección, contra la cual nos podemos rebelar, como en la obligación de elegir, contra la cual resulta más difícil rebelarse y supone una esclavitud mucho más sutil (Zygmunt Bauman, 2001). También incertidumbre en el mercado laboral que amenaza constantemente con expulsarnos del ciclo de labor-consumo. La incertidumbre, como también nos recuerda Bauman (2001) logra que no sea necesario un orden externo impuesto para regular el proceso. El proceso, como los ciclos naturales, se autorregula. Nuestro sistema se asemeja a los procesos naturales en que es un proceso autorregulado y, por lo tanto no necesita control externo. Pero se diferencia de los ciclos naturales, así como de otras épocas histórica, en que la incertidumbre es como la gasolina psicosocial que hace posible la autorregulación. Mientras que los procesos naturales autorregulados se asocian con la seguridad, el proceso contemporáneo en el que estamos envueltos se asocia con la inseguridad.

La inseguridad que siempre ha estado presente en las últimas décadas en nuestra sociedad occidental (peligro nuclear en la guerra fría, delincuencia en las grandes ciudades, etc), ahora se ha visto aumentada por un fenómeno que nos inquieta por su naturaleza: El terrorismo suicida. Nos aterroriza por su violencia, puesto que en primer lugar está dirigida contra el principio de la vida humana. El terrorista suicida de lo primero que está seguro es que no va a seguir con vida. Desde nuestro punto de vista de víctimas el terrorista suicida es un bárbaro. Pero desde el punto de vista teórico su acción es totalmente humana. El suicidio no está dentro de las actividades ni del "Homo Faber", ni mucho menos del "Animal Laborans". Es una acción puramente humana. Es precisamente esto lo que no se quiere ver, la naturaleza humana del acto de suicidarse y sus causas y efectos (aunque el suicida sea un terrorista). Al respecto nos quedamos exclusivamente en un análisis instrumental de la acción del terrorista, como si esta fuera la única faceta, o si quiera la principal de su acción. La cuestión, políticamente no correcta, incluso sospechosa, que quiero abordar ahora es el carácter de acción, en el sentido que otorga al concepto Hannah Arendt, del terrorismo suicida que estamos padeciendo en los últimos años. Más allá de consideraciones morales creo que es necesario estudiar de forma objetiva este fenómeno.

Hannah Arendt nos dice: "Sólo el hombre que no sobrevive a su acto supremo es el indiscutible dueño de su identidad y posible grandeza" (Arendt, 2003, p. 217). Quizás no exista acción más realmente humana que el suicidio. Albert Camus (1953) consideraba esta cuestión como la primera y última cuestión de la filosofía. Con la acción suicida el agente del acto consigue mucho más que el lograr determinados

objetivos. Es decir el acto suicida tiene sentido para los ejecutantes de la acción más allá de los resultados de la acción. Con la acción suicida el agente decide poner fin a su historia de vida de una forma que otorgue sentido a ésta. El sentido de una muerte de esa característica tiene más sentido que la posibilidad de una futura vida en este mundo. Con esa forma de morir y matar no sólo logran insertarse dentro de la precaria esfera pública global sino que consiguen crear una identidad. El suicidio se convierte en un acto social, hasta el punto que en el proceso de socialización, por ejemplo en algunos lugares de Palestina, de los jóvenes se incluye la posibilidad, muy honorable de ser un suicida. La familia del suicida adquiere un prestigio especial, e incluso en algunos casos recibe ayuda económica de toda la comunidad. Este carácter social del suicidio se denota en el hecho de que casi todos los actos suicidas terroristas tienen algún carácter ritual. Como psicólogo puedo decir que este carácter ritual es un rasgo importante de todo acto suicida. El terrorista suicida empieza a morir mucho antes de su acto para no morir nunca en la comunidad de la que procede. Las actividades de las comunidades de hombres que se aíslan de sus lugares de origen para prepararse para cometer el acto terrorista pueden describirse como rituales de paso. No son extraños los videos reivindicando los actos y despidiéndose de las familias. Cuando el agente de la acción terrorista aparece en el video reivindicando la acción ya no está vivo, aunque tampoco muerto. Se mantiene en una esfera totalmente ambigua propio de los momentos intermedios de todos los rituales. Cuando se reintegra de nuevo a la comunidad para siempre, después de cometer el acto terrorista y morir, lo hace de forma cualitativamente diferente. Como cualquier comunidad liminal, de forma muy brillante lo señala Hannah Arendt en varias ocasiones (Arendt, 2003, p. 63) no pretende transformar la esfera pública. Si interviene en ella, como lo hacen estos terroristas suicidas, lo hacen para destruir esa esfera, ya que nuestro mundo perciben ellos que no perdurará, y el reino al que pertenecen no es de este mundo.

En ese sentido, la reacción del ejercito israelí a un acto suicida consistente en derribar los hogares de las familias de los terroristas suicidas tiene todo el sentido, puesto que el acto suicida no es individual sino social. Eso sí, es totalmente ineficaz. Es más, el terrorismo suicida que era una característica casi privativa de las comunidades palestinas se ha generalizado por todo el mundo islámico. Ahora tenemos suicidas marroquíes, tunecinos y de otras nacionalidades.

Al igual que con el movimiento obrero a finales del siglo XIX y principios del XX, la fuerza de estos movimientos fundamentalistas islámicos, no sólo el que usa la violencia, radica en que “surgen de una lucha contra la sociedad como un todo”, “es el único grupo en escena política que no sólo defendía sus intereses económicos, sino que libraba una batalla política completa”. Es decir por su identidad y por el sentido de su historia. Aunque sea políticamente incorrecto y discutible, estas palabras que Hannah Arendt aplica al movimiento obrero las podemos referir al fundamentalismo islámico. La diferencia radical, que no se puede olvidar, entre muchas otras menos importantes, es que mientras que el movimiento obrero trataba finalmente de tomar un lugar en el mundo compartido, el otro, el fundamentalismo islámico, busca la salida de este mundo. Y es que por ahora la vuelta explosiva de la religiosidad liminal islámica parece ser la única salida para otorgar de sentido a la vida de millones de seres en el mundo. Miles de seres humanos han decidido salir de este mundo antes que intentar tomar una parte de éste.

5. Conclusión: Fuerza, política y poder

Disfruté de la oportunidad de volver a leer “La Condición Humana” durante una estancia en el norte de Alemania, en la ciudad de Lübeck, hace cuatro años. Allí, viviendo en una granja ecológica entre hombres y mujeres que se levantaban a las cinco de la mañana y trabajaban hasta las ocho de la tarde, algunos de ellos vocacionalmente, y siendo en muchos casos felices con su labor, tuve ocasión de reflexionar sobre la experiencia del “Animal Laborans”. En una ciudad pequeña y tranquila, con no mucha inmigración y arraigada a la naturaleza y a sus costumbres se empezó a gestar este ensayo. Ahora termino el artículo en Nottingham, en el corazón industrial de Inglaterra. Crisol en la que laboran y consumen en centros comerciales millones de seres de todo el mundo y de todas las culturas. Zona de Inglaterra en la que encontramos graves problemas de salud mental y grandes diferencias sociales. Entre estos dos escenarios ¿dónde se encuentra el hombre de acción? ¿El hombre que mediante el discurso transforma el mundo común y logra crear lazos entre los hombres? ¿El hombre que sea capaz de crear un espacio público para la participación, para el juicio histórico y político, un espacio en donde se revele el auténtico yo del ser humano en la pluralidad?

Como hemos dicho para el desarrollo de una acción política es imprescindible una distinción entre la esfera privada y la esfera pública. A partir de esta idea, en unos estados donde lo único común entre sus ciudadanos, dice Hannah Arendt, son sus intereses privados, que no es exactamente lo mismo que la propiedad privada, se hace difícil la existencia de actividad política alguna. Yo diría incluso la existencia de una verdadera democracia. La mayor muestra de eficacia de un gobierno en nuestro mundo es el aumento del PIB o de otros índices macroeconómicos que intentan cuantificar la riqueza. La riqueza que se posee individualmente y que permanece en un limbo entre lo privado y lo público, según Arendt en lo social, donde no se puede crear ningún mundo común. La riqueza mata lo político. Esta transformación de lo político no resulta neutra. La decadencia de lo político y la crisis de las democracias en las sociedades occidentales es debida a que el poder público no se sostiene en ninguna esfera pública de acción, por ello el poder de los gobiernos cada día es menor ante los grandes centros de poder económicos. La idea de la representatividad política de las democracias por medio del sistema de partidos y elecciones se presenta como un mero escaparate justificador. La crisis de las democracias occidentales es fundamental puesto que, hasta ahora, la democracia ha servido para justificar moralmente al mundo occidental. Los otros dos vértices por los que se identifica al mundo occidental, la ciencia y tecnología y la riqueza económica, no tienen ningún componente moral, discursivo sino sólo instrumental. La política en los estados occidentales cada día se encuentra más contaminada por la economía y el mercado. No sólo porque, como afirma Hannah Arendt, el único asunto común sean los intereses privados, sino porque, como ya he señalado, los mismos procesos políticos, como las elecciones periódicas, se convierten, en procesos de mercado en que no compiten opciones políticas en ninguna esfera pública sino imágenes construidas por equipos de publicitarios en el espacio virtual de los medios de comunicación. Ni siquiera, el estamento judicial, como estamos sufriendo en España, se libra de esta decadencia. Los partidos políticos han dejado de tratar a los ciudadanos como seres adultos a los que ofrecer argumentos o

proyectos, sino como organizaciones, que al igual que las empresas, deben complacer los deseos de la población en el mercado electoral.

Sin embargo, los últimos 8 años han supuesto un tímido renacer del espacio político en algunos ámbitos. Los últimos años han sido fundamentalmente políticos. Hemos visto grandes movilizaciones populares, una alta participación en las elecciones y en acciones de carácter político. Esto ha sido así porque un asunto esencial que hemos tenido que afrontar en estos años ha sido la violencia, violencia humana. Y la violencia humana es totalmente política, al contrario que la natural. Mucho más cuando no es la violencia de uno, o de unos pocos, a los cuáles se les puede achacar alguna patología mental o maldad en su naturaleza, sino la violencia de muchos y de una naturaleza totalmente distinta. El "Animal Laborans" no conoce la violencia humana, solo la violencia del paso del tiempo y la violencia de la naturaleza. Por eso, uno de los puntos más acertados, de los numerosos que existen, en el cual se podría situarse el comienzo de la historia de la humanidad es el asesinato de Abel, "Animal Laborans" por excelencia, por Caín, hasta ese momento también "Animal Laborans". La violencia humana obliga al "Animal Laborans" a convertirse, por lo menos un poco, en un animal político. Porque mientras la fuerza no requiere de la acción política, el poder con el cual enfrentarse a la violencia con seguridad, venga de donde venga, debe de ser construida mediante procedimientos políticos, ya que es el requisito de la esfera política. Siempre que se busca poder se encuentra la esfera política, y la dificultad del hombre moderno para "agruparse por el discurso y la acción" y abandonar por algún tiempo sus intereses privados es lo que hace tan difícil enfrentarse a la violencia. Por eso parece milagroso, y al mismo tiempo comprensible, que sea precisamente en estos momentos cuando los hombres se unan y aparezcan en la esfera pública como lo han hecho en los últimos años. Aunque la violencia en sí es la negación de la política, no es extraño sino muy comprensible, que la violencia revitalice la esfera política.

Un ejemplo, la pretensión de unos y otros de que la muerte de cerca de 200 seres humanos provocada por la decisión de unos hombres no tuviera influencia política en un sentido u otro en las elecciones españolas del 2004 era totalmente irreal, por no decir ignorante o hipócrita. Se pudo comprobar inmediatamente en los días siguientes al atentado terrorista del 11-M lo inútil de los esfuerzos, unos y otros se enfrentaron en una guerra informativa sobre la autoría de las muertes. Y es que la violencia humana es un asunto político.

Estas lúcidas palabras de Hannah Arendt son de gran actualidad: "El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades" (Arendt, 2003, p.223). Esta es otra de las distinciones esenciales de Hannah Arendt la diferencia entre fuerza y poder. Una depende de la fuerza de nuestro brazo o de la tecnología de nuestras herramientas, la otra depende de nuestra capacidad de movilizar, de aunar esfuerzos, de despertar confianza y transmitir autoridad. Aquella es propia del "Animal Laborans" aunque pilote modernos bombarderos, ésta es propia del hombre de acción, del "Político".

Relacionado con la participación en el escenario político, uno de los aspectos a analizar es la función de los modernos medios de comunicación en la esfera pública. La imposibilidad de control total de estos medios por parte del poder político establecido ha ayudado a crear un espacio público virtual. Por medio de teléfonos móviles se han convocado manifestaciones, mediante Internet se ha difundido contra información muy eficaz, se han retransmitido los consejos de las naciones unidas en directo, y las mentiras o las medias verdades se han podido presenciar en todo el mundo, se ha retransmitido la guerra por innumerables cadenas con toda crudeza. La censura, que no la contaminación, ha dejado de tener la importancia de antaño. La posibilidad de ser agentes en la historia de millones de seres humanos ha aumentado en estos años gracias a los avances de los medios de comunicación.

Es evidente que existen aspectos contraproducentes de los avances tecnológicos en comunicación. Aquí no trataremos todos. Pero permítanme reflexionar en voz alta. Una imagen violenta, la muerte o la tortura de un ser humano, activa todos nuestros sistemas fisiológicos, provoca procesos cognitivos y emocionales, incluido el fenómeno del aprendizaje vicario, de carácter extraordinario. Hasta el punto que la vivencia de sucesos extraordinariamente violentos o catastróficos modifica psicológica, física y me atrevería a decir, culturalmente al ser humano. En los últimos años, y por primera vez en la historia, se han podido contemplar al mismo tiempo por millones de seres humanos escenas que, habitualmente, sólo presenciaban los protagonistas más cercanos a la acción. Los procesos por los cuales las víctimas de maltrato o los testigos de estos actos en el ámbito familiar o en cualquier otro pueden convertirse posteriormente en maltratadores no son desconocidos. El efecto en el ser humano a todos los niveles de que millones de personas al mismo tiempo se hayan convertido en espectadores de los actos reales más atroces todavía lo son.

Acabará el artículo como lo he empezado, refiriéndome a la victoria de Barack Obama en las elecciones norteamericanas el 4 de Noviembre 2008. Obama ha sido criticado por su excesiva retórica y por la ausencia de propuestas concretas en su discurso. Es interesante el uso del concepto de retórico como peyorativo. Este uso es un signo de la supremacía del "Homo Laborans", pues éste desconoce el poder creativo del discurso. Sin embargo, Obama ha hecho algo más, dejando aparte su orientación política, ha movido a gran parte del pueblo norteamericano. Es decir, lo ha emocionado. Es notable que las palabras "mover" y "emocionar" tengan el mismo origen. Tanto en el eslogan "Yes, we can" como en los numerosos discursos de Obama podemos observar el esfuerzo por dotar de agencialidad a los electores. Es decir, de hacerlos protagonistas de la historia del país creando un espacio en que los ciudadanos no sean en exclusiva receptores de ofertas, promesas o propuestas. El hecho de la alta participación del electorado, en especial de las minorías que tradicionalmente se abstenían, y la movilización pre-electoral es una señal de la creación de este espacio público de participación. Permítanme para finalizar ofrecer un extracto de un discurso de Barack Obama donde hayamos algunas de las condiciones para la acción política. Primero observamos una apelación a las raíces familiares para saltar inmediatamente a un espacio concreto de participación política, Los Estados Unidos, un lugar donde todos los ciudadanos deben actuar para "escribir la historia".

En Iowa Barack Obama dijo " ... La esperanza es lo que me ha conducido hasta aquí, con un padre de Kenia, una madre de Kansas y una historia que sólo podría ocurrir en los Estados Unidos. La esperanza es el cimiento de este país, la creencia de que nuestro destino no será escrito para nosotros, sino por nosotros; por todos los hombres y mujeres que no se conforman con el mundo tal como es, sino que tienen el valor de rehacerlo tal como debería ser... Juntos, las personas corrientes podemos hacer cosas extraordinarias; porque no somos una colección de estados demócratas y estados republicanos, somos los Estados Unidos de América".

Todos sabemos que la esperanza, al contrario que la promesa o la oferta, es esencialmente discursiva porque señala al futuro sin determinarlo dejándolo en el ámbito de las decisiones y acciones humanas.

Bibliografía

- Arendt, Hanna (2003). *La condición Humana*. Madrid: Paidós. 1958.
- Arendt, Hanna (2002). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza editorial, S.A. 1951.
- Bauman, Zygmunt (2001). *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Ediciones Akal
- Bourke, Joanna (2005). *Fear: A cultural History*. Great Britain: Virago press
- Camus, Albert (1953). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Editorial Losada. 1942.
- Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la Historia y el Último hombre*. México: Planeta.
- Hockheimer, Max y Adorno, Theodor (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Ediciones Trotta.
- Saavedra, J. (2007). La Identidad Social en la Sociedad de Consumo. *Nómadas. Revista de ciencias sociales y Jurídicas*, 16.
- Weber, Max (2002). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial S.A. 1934
- Whitman, Walt (1988). *Hojas de Hierba*. Barcelona: Ediciones comunicaciones.