

# EL JUEGO DE LAS APARIENCIAS Y EL SENTIDO DE LO REAL\*

Adriana Añi Montoya

La sociedad contemporánea parece ser escenario de acontecimientos y conductas posibles sólo ante un deterioro en el sentido de lo real<sup>1</sup>. Tanto la realidad mundana como la realidad yoica se perciben frágiles y amenazadas. Por un lado, el yo no “aparece” ya en su singularidad ante “los otros”, absorbido por las uniformidades. Por otro lado, la objetividad del mundo parece evaporarse en la acción patológica de individuos y grupos. Encontramos en la teoría de Hannah Arendt sobre el espacio público una interesante aproximación que puede iluminar de modo interesante estos fenómenos.

En *La condición humana*, Hannah Arendt describe una serie de situaciones estructurales que condicionan al ser humano<sup>2</sup>. Una de ellas es la *pluralidad*. Con esta categoría Arendt polemiza con la versión atomística que ha venido dominando en la antropología filosófica moderna. En efecto, tras el lapso de la modernidad, para la cual parecía que la sola racionalidad de un sujeto abstracto bastaba para definirlo esencialmente como *humano*, Arendt retorna, de algún modo, a la intuición griega de que esa razón sólo es *realmente* humana en el contexto de la *polis*. Arendt concibe la pluralidad como la condición ontológica que marca claramente la especificidad del ser humano. La pluralidad “...es el hecho de los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo”<sup>3</sup>. No se trata de una diferencia cuantitativa, del paso del Uno singular a la multitud, por medio de la multiplicación. Pluralidad implica “que todos somos lo mismo, es decir, humanos, de tal manera que nadie es igual a cualquier otro que haya vivido. viva o vivirá”<sup>4</sup>.

Esta descripción de la condición plural del hombre se completa al interior de una teoría más general sobre el ser que Arendt explica en términos de la “naturaleza fenoménica del mundo”<sup>5</sup>. En efecto, para Arendt “en este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un espectador” y por ello “Ser es Aparecer”<sup>6</sup>. Los seres sensibles garantizan la realidad de las cosas al actuar como receptores los unos de los otros<sup>7</sup>. No se refiere con ello a ninguna clase de metafísica fenomenista y relativista. Ella apunta a la naturaleza de “espectáculo” compartida por todo lo que existe. Todo lo que es, existe para ser visto, para manifestarse y ser atestiguado por otros<sup>8</sup>. Aquella de la que nos habla Arendt es

una pluralidad de espectadores e interlocutores mutuos. Entonces, ser *humano* es vivir en pluralidad en una relación testimonial de los unos con los otros. De aquí se puede comprender que la pluralidad sea la condición humana de la *acción*.

Para entender lo anterior vale recordar que Arendt señala que son tres las condiciones básicas del ser humano: *natalidad*, *mundanidad* y *pluralidad*, a las cuales corresponden las actividades de la *labor*<sup>9</sup>, el *trabajo*<sup>10</sup> y la *acción*, respectivamente<sup>11</sup>. A diferencia de la labor y el trabajo, la acción (*praxis*) tiene como finalidad esencial, en primer lugar, la auto-expresión de la identidad. Ello implica necesariamente nuestra condición plural. En efecto, Arendt sostiene que no podemos seguir siendo humanos si nos arrancamos a nosotros mismos de un espacio plural en el cual nos vemos y escuchamos mutuamente. Sentada esta premisa, especula que podríamos imaginarnos al hombre laborando y trabajando sin la presencia de otros, pero con ello -nos dice- habría perdido su específica cualidad de '*homo*'<sup>12</sup>. Este modo de plantear las cosas es crucial. En efecto la labor, actividad cuyo fin es mantener el ciclo de la vida biológica, y el trabajo, actividad que crea un mundo de artefactos, *pueden* ser imaginadas como realizaciones del hombre aislado. Pero suponer la acción en singular es un contrasentido. Ello porque la acción entraña el carácter esencialmente "público" del ser humano, un ser que nace para tomar la palabra y hacerse oír. No podemos ni imaginar al hombre que actúa sin el contexto de la pluralidad, como no podemos imaginarnos la acción (*praxis*) sin lenguaje (*lexis*). Si la acción tiene una capacidad para revelar la identidad yoica, debe necesariamente concebirse en el contexto de la pluralidad, pues sólo el atestiguamiento de los espectadores e interlocutores da sentido a la apófansis. De este modo, Arendt rechaza el monismo solipcista y el igualitarismo universalista de la modernidad como puntos de partida en el análisis de la realidad humana<sup>13</sup>.

No obstante lo dicho, es de considerar que las teorías modernas del hombre y la sociedad han llegado a reducir al ser humano a la categoría de mero *animal laborans* y *fabricans*<sup>14</sup>. Peor aún, hay propuestas teóricas que justifican la necesidad -"socialmente funcional"- de sustraerle su derecho a la acción y al discurso en el *medium* específico de la pluralidad<sup>15</sup>. Habría que agregar que el hecho de que en nuestros días la categoría privilegiada para describir la ocupación del hombre sea el consumo, no suprime el problema señalado por Arendt, sino que lo complejiza. Por cierto, la sociedad de consumidores tiene su propia forma de aniquilar aquel tipo de intercambio discursivo capaz de preservar las identidades humanas<sup>16</sup>. Hoy por hoy todas aquellas actividades admiten que los seres humanos estén todos juntos, pero aislados entre sí. De ahí que sea tan pertinente el llamado de atención de Arendt sobre la acción como impronta específica de lo humano.

En segundo lugar, la acción permite asegurar el sentido de lo real. Según Arendt, “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*”<sup>17</sup>. Precisamente esta conjunción de sujetos que se perciben mutuamente a través de sus acciones, imágenes y discursos es la pluralidad, la cual es aquí presentada como la condición de nuestra certeza de la existencia de la “realidad del mundo y de nosotros mismos”. Dentro de ella y a partir de ella se constituye el sentido de la realidad pero ¿cómo es ello posible? Para responder a la pregunta, es necesario dar un paso más, que consiste en definir a la pluralidad como *diversidad*. Para Arendt la pluralidad no admite la replicación de seres idénticos. La pluralidad es la condición por la cual los seres humanos somos *iguales y distintos*, es decir *únicos*<sup>18</sup>. Ser *humano* es poder ser *distinto*<sup>19</sup>. En suma, se trata de una pluralidad de *personas*, seres con identidades irrepetibles. Sólo este tipo de pluralidad asegura la realidad:

“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” (1974: 83).

El sentido de lo real depende del espectador humano. El hombre comparte con otros entes la alteridad. Pero lo que lo distingue de ellos es la unicidad, la posibilidad de distinguirse y expresar esta distinción. En general, “estar vivo significa no poder resistirse a la autoexhibición para reafirmar la propia apariencia”<sup>20</sup>. Pero este “aparecer siempre implica parecerle algo a otros, y ello siempre varía en función del punto de vista y la perspectiva de los espectadores”<sup>21</sup>. Esta pluralidad de perspectivas vale tanto para la percepción de los actores en el escenario humano como para el escenario mundano natural y artificial. Esta mencionada diversidad, lejos de conducir a su relativización, constituye el estatuto mismo de la realidad. Precisamente, el individuo sabe de la realidad del mundo humano porque *no* se encuentra repetido y reflejado en él como en un espejo fiel. Ni tampoco se halla en éste como en un lugar irreconocible y extraño. Ni la absoluta alteridad ni la absoluta identidad son relaciones adecuadas entre el hombre y el mundo. El sentido de lo real no queda garantizado por ninguna armonía *a priori* entre hombre y mundo, sino que se va constituyendo en la dialéctica de las perspectivas sobre un tema común<sup>22</sup>. Sabemos de la realidad del mundo porque, siendo éste la síntesis de lo Uno y lo Múltiple, desengaña nuestras expectativas pero también da esperanza a nuestras proyecciones. No encajamos en el mundo de modo inmediato sino, como Arendt, expresa, por medio de la acción y discurso, vehículos éstos de la estrategia de convivencia en un mundo plural, en el que todos somos *iguales* en nuestra *distintividad* y unicidad. Por ello, para que la realidad quede “garantizada”, es

necesaria la pluralidad de agentes y hablantes que “desmienten” nuestra versión narcisista de las cosas, y de ese modo, con el mutuo choque y desgaste de las opiniones encontradas, puede ir apareciendo un núcleo común, aunque frágil y siempre revisable.

En suma, en la teoría arendtiana, sólo hay realidad donde hay apariencias y una pluralidad de espectadores únicos y distintos. La conjunción de estos dos factores es el “espacio de aparición” o espacio público, el cual “cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción”<sup>23</sup> de tal modo que pueden verse y escucharse mutuamente<sup>24</sup>. Cuando estas dos condiciones entrelazadas faltan, el sentido de lo real se ve amenazado. Lo real del mundo desaparece cuando no hay espacio de aparición o cuando éste se encuentra “despoblado”. Ello obedece a la perversión del sentido originario del espacio de aparición. Por ejemplo, cuando la esfera pública ya no es entendida como un punto de encuentro entre actores y hablantes que exponen su peculiaridad personal, sino como un medio de difusión de “opinión pública”. En tales casos *nadie* aparece, sino que el espacio público se convierte en caja de resonancia de discursos monológicos, no proferidos por ningún *quién* singular<sup>25</sup>. En este caso, “lo real” es más ocultado que revelado, por el peso de fuerzas sociales normalizadoras<sup>26</sup>. En su tiempo, Arendt estaba pensando en la fuerza niveladora de la opinión pública, y de la sustitución de la *acción* espontánea por la *conducta* regular, lo cual termina “banalizando el mal” y produciendo criminales capaces de actuar con “buena conciencia”<sup>27</sup>. Pero la solución contra este problema no es restablecer una diversidad cualquiera. Diversidad encontramos *también* en el mundo narcisistamente individualizado de hoy, en el cual los seres humanos no solamente no aparecen en un espacio de encuentro real, sino que no se refieren a un sustrato de asuntos comunes. En ese caso, se trata de una “mala pluralidad”, en la que cada cual se recluye en sus puntos de vista. Por ello, no debe olvidarse que para Arendt el *espacio de aparición* es también *esfera pública*, esfera de *diálogo sobre asuntos comunes* que, al igual que todo lo existente, reclaman de nosotros “...nuestra atención pensante (...) en virtud de su misma existencia”<sup>28</sup>. Quien no es un mero ser estereotipado, complacido con lo que es, tal cual es, da la *Ursprung* o protagoniza el “milagro”, de comenzar algo nuevo en la trama social, por medio su discurso y acción.

Actualmente, el discurso apologético de la comunicación cibernética omite el hecho de que la circulación de información no necesariamente va acompañada de la *aparición* de *personas dialogantes*. No está demás enfatizar, por ello, que el espacio de aparición es el *locus* donde por el discurso y la acción, el individuo deviene actor *para otros*, revelando así su identidad personal, haciendo posible la

memoria, la reconstrucción de su biografía y de sus trazos en una tradición de problemas comunes. Es difícil imaginar, por el contrario, cómo construir la historia de seres cuya tangibilidad es la de las inscripciones fugaces en la pantalla. La insustancialidad ontológica del *chat* -bastante propicia para la metamorfosis- nos hace difícil pensar, por ejemplo, cómo reconstruir las identidades y biografías de los actores virtuales. No es insensato temer, por tanto, que las nuevas tecnologías de comunicación aumenten el riesgo de suprimir la aparición *tangible* de esta diversidad de perspectivas. De ser así, ello ya no podría asegurarnos de la existencia objetiva de un mundo más allá de nuestra propia subjetividad privada, nos dejaría abandonados a un idealismo solipsista para el cual siempre cabría dudar de que las percepciones sean algo más que fantasía onírica<sup>29</sup>:

“Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; “porque lo que aparece a todos, lo Llamamos Ser”, y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad”<sup>30</sup>.

La expresión filosófica más patente de este riesgo la ofrece Descartes cuando, en el momento más “desesperado” de la duda, afirma que de no demostrar la existencia de otra cosa fuera de su solitario “yo pensante”, no podrá jamás estar seguro de ninguna otra cosa y habrá perdido, por tanto, su mundanidad<sup>31</sup>. Por ello, Descartes requiere la demostración de la existencia de Dios, que es “lo otro” que el yo. Y con ello pretende poner el fundamento para la recuperación de la mundanidad perdida. La jugada resulta inútil, no obstante, pues su Dios es un mero espejo del discurso monológico del sujeto universal y abstracto. El entronizamiento del “yo pienso” suprime la variedad de perspectivas para sustituirlas por la mirada sinóptica, una mirada que no es de “nadie”. Esta pretensión cartesiana es la que hace sospechosos los valores científicos de la modernidad. En efecto, la ciencia pensada según el ideal baconiano-cartesiano de objetividad pura, no hace otra cosa que enarbolar la bandera de la supresión de puntos de vista, al pretender anular la singularidad de la comprensión individual como quien extirpa las idolatrías de la mentalidad científica. Pero cuando el observador queda así reducido, la ciencia se torna monstruosa, porque deja de ser ciencia *humana*<sup>32</sup>. Por el contrario, pensando con Hannah Arendt, tendríamos que reconocer más bien que la objetividad buscada debe pasar, en cierto sentido, a través de la recuperación de los ídolos del entendimiento. La ciencia, que ha sido pensada exclusivamente bajo el modelo del observador maquinal, debería volver a comprenderse como ciencia *de los hombres*. Efectivamente, la objetividad del mundo *no* queda garantizada porque todos veamos “lo mismo”. Los paradigmas compartidos por las diversas comunidades humanas

pueden bien ser las máscaras del error colectivo o, al menos, de comprensiones finitas de lo real. Hannah Arendt apunta así a la constatación de que “lo objetivo” se asegura más bien por la discrepancia que por la convergencia. Se necesita pues no a un sujeto que se reconoce a sí mismo en todo lo explora teóricamente, sino un sujeto “negado” por la pluralidad de perspectivas extrañas.

Lo anteriormente dicho sobre la aniquilación de la pluralidad tiene tanto más valor cuando se trate ya no del mundo natural y de la ciencia que intenta dominarlo teóricamente, sino del mundo humano y de sus ciencias respectivas. El intento científico-natural de confirmar regularidades y de conmensurar todas las teorías es aquí mucho más cuestionable. Es a este mundo humano, a cuya comprensión se aspira, al cual Hannah Arendt denomina precisamente “esfera pública”. Se trata del mundo “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”<sup>33</sup>. Esta esfera pública nos vincula y nos separa. Nos une al brindar un sustrato común, pero nos separa ya que precisamente puede ser visto desde las “innumerables perspectivas (...) para las cuales no cabe inventar medida o denominador común”<sup>34</sup>. Esta pluralidad diversa es la quintaesencia de la esfera pública y constituye la clave de su diferenciación con la esfera social y su terrible fuerza niveladora. En virtud de la pluralidad de perspectivas, la esfera de los asuntos comunes “asegura” su realidad objetiva por medio de su propia crítica, es decir, por la crítica inmanente de las múltiples perspectivas que la constituyen<sup>35</sup>.

En suma, es la presencia de los otros la que

“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 vida 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”<sup>36</sup>.

Del mismo modo que el idealismo solipsista transforma la ciencia en poesía o ciencia ficción, igualmente la sobrecarga de la experiencia privada evapora la consistencia de la objetividad del mundo de la acción humana: el proceso que comienza así con la pérdida de la seguridad en la realidad del mundo termina con la disolución de la línea demarcatoria entre lo subjetivo-privado y lo objetivo-público, dando lugar a toda clase de patologías. Esto es casi obvio, pero no deja de ser importante notar cómo en la vida cotidiana de la sociedad contemporánea se

contribuye a la desaparición de las fronteras entre el yo y el mundo, entre lo privado y lo público, lo subjetivo y lo objetivo. En otras palabras, la sociedad contemporánea mina desde su propio seno la creación y conservación de la esfera pública, es decir, de aquel espacio de aparición en el cual nos vemos y oímos mutuamente, viendo y escuchando las mismas cosas **desde** diferentes ángulos. Hay pues una fuerte tendencia a la multiforme volatilización del sentido de lo real, por lo cual indica Arendt que la destrucción del mundo común es

“precedida por lo general de la destrucción de los muchos aspectos en que se presenta <un objeto> 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 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 privados de ver y oír a los demás, de verse y oírse a sí mismos. 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”<sup>37</sup>.

Análogamente, en la sociedad de información la comunicación de los datos y del entretenimiento a través de terminales individuales, desarraiga al sujeto de un contexto dialógico y lo enclaustra en su mundo privado. De este modo, se hace del mundo objetivo una materia dúctil a la omnipotencia de las ideas narcisistas del individuo<sup>38</sup>. Es cierto que, como afirma Arendt, el retraimiento del individuo a su espacio íntimo -propio de la Modernidad- es la condición del enriquecimiento de la vida pública, con la cual la vida privada mantiene una dialéctica incesante. Pero la sociedad contemporánea parece obstruir los canales de comunicación entre ambas esferas. Se induce al individuo retirarse del mundo para no volver a él o, al menos, no de manera sana<sup>39</sup>. El individuo privado y recluso en su intimidad subjetiva, al no encontrar espacios de aparición pública, adquiere la misma “realidad” onírica que sus propias experiencias privadas. Por tanto, al destruirse la esfera pública, también se diluye la esfera privada<sup>40</sup>. El enlace de este individuo con el mundo se vuelve entonces, las más de las veces, violento. Pues un individuo subjetivado en este sentido sólo puede encontrarse o repetido o rechazado en el mundo externo. Dicho en otras palabras, un individuo semejante desconoce la pluralidad, la diversidad. Y, tal como Hannah Arendt señala, cuando el individuo

está o a favor o en contra de los otros, la acción y el discurso, vehículos de expresión de la diferencia, carecen de sentido. Sobreviene la charla vacua, la persuasión manipuladora o, simplemente, la muda violencia y la intolerancia destructiva.

Pero Arendt pensaba también en un declive del sentido de la mundanidad en virtud de una dialéctica de la publicidad misma, entendida en el sentido de “lo que puede verlo y oírlo todo el mundo” y que por tanto “tiene la más amplia publicidad posible”<sup>41</sup>. Aquí se da la paradoja de que “la luz del público todo lo oscurece”<sup>42</sup>. En efecto, éste tiende a ser “colonizado” y no únicamente por los imperativos de los sistemas oficiales de control político sino por algo mucho más primario y arrasador. Es lo que Arendt llama, con palabras de Heidegger, la “‘incomprensible trivialidad’ de este corriente mundo cotidiano”<sup>43</sup>, de la cual no hay escapatoria. En efecto, “...todo aquello que es real o auténtico en la vida humana se ve asaltado por el poder abrumador del “mero discurso” que surge irresistiblemente del reino público...”<sup>44</sup>. Cuando la banalidad irrumpe estamos ante los “tiempos de oscuridad”, es decir, aquellos en los que “...el discurso no revela lo que es sino que lo esconde debajo de un tapete, por medio de exhortaciones (morales y otras) que, bajo el pretexto de sostener viejas verdades, degradan toda verdad a una trivialidad sin sentido”<sup>45</sup>. Cuando el discurso se vuelve charlatanería vacía, eso es síntoma de alienación, es decir, de la “atrofia del espacio de aparición y del debilitamiento del sentido común”<sup>46</sup>.

Con el advenimiento de los “tiempos de oscuridad” o, lo que es lo mismo, con el comienzo de la decadencia del espacio público de aparición, no se pierde únicamente el sentido de la realidad del mundo humano común, sino el sentido de la identidad personal. Efectivamente,

“Si la función del reino público es echar luz sobre los sucesos del hombre al proporcionar un espacio de apariencias donde puedan mostrar de palabra y obra, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer, entonces la oscuridad ha llegado cuando esta luz se ha extinguido por “lagunas de credibilidad” y un “gobierno invisible”, por un discurso que no revela lo que es sino que lo esconde”<sup>47</sup>.

Esto nos conduce al otro punto crucial. Para Hannah Arendt, como indicamos anteriormente, el individuo humano comparte con todo ser vivo un impulso ineludible a la auto-presentación: “contemplada desde la perspectiva del mundo, cada nueva criatura llega a él perfectamente equipada para desenvolverse en un universo en el que Ser y Apariencia coinciden”<sup>48</sup>. Por ello es que “...estar vivo

significa no poder resistirse a la autoexhibición para reafirmar la propia apariencia. Se puede decir que los seres vivos hacen su aparición como si fuesen actores moviéndose en un escenario especialmente preparado para ellos<sup>49</sup>. Ello es así porque “...el acto primordial y específicamente humano de hablar y actuar “debe contener al mismo tiempo la respuesta a al pregunta planteada a todo recién llegado: ¿quién eres tú?”<sup>50</sup>

Arendt hace eco de la intuición fenomenológica hegeliana de que “el hombre es sus actos” y de que la esencia debe darse su existencia, si bien es cierto que también reconoce que este proceso de “esencialización” no agota la identidad personal (el “*quién*” es uno), ni le brinda una auto-gnosis totalmente transparente. No obstante, de este intento nunca acabado por “exponerse” depende el sentido de la propia realidad, pues son los receptores los que le confieren “realidad objetiva” al sujeto que se presenta<sup>51</sup>, es el público de espectadores e interlocutores el que le da el estatuto de realidad por medio del reconocimiento. Con respecto a esto, una vez más el caso cartesiano se muestra paradigmático: la conciencia, en tanto capacidad de percibirse a sí mismo, “no resulta nunca suficiente como medio de demostración de la realidad”, ni siquiera de la propia, pues la cosa pensante, para adquirir realidad, debe manifestar discursivamente sus *cogitationes* y esto presupone la existencia de destinatarios<sup>52</sup>. La seguridad acerca de la realidad del propio yo está mediatizada entonces por los otros ante quienes el yo se muestra, exige como condición entrar en la “lucha por el reconocimiento”. Y el lugar de esta fenomenalización y dialéctica intersubjetiva es el discurso y la acción. Ambas actividades responden al impulso del ser humano por manifestar su singularidad y distintividad.

La certeza de que se es un “yo” proviene precisamente del sorprenderse como siendo capaz de “comenzar algo nuevo” a través del discurso y la acción del individuo. En efecto, no se trata de un mero mostrarse, el cual es propio de todos los seres vivos. Se trata de una epifanía de la peculiaridad del individuo por medio de la acción y discurso, que implican un “nuevo comienzo” y “distintividad”: “lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras igualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza, por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro”<sup>53</sup>.

Esta certeza, sin embargo, sólo alcanza plenitud en la medida en que la imagen del sujeto le es “devuelta” por los otros que la perciben. En efecto, el “*quién*” es uno no se presenta con tanta claridad a uno mismo como a los demás. La auto-gnosis no es un triunfo del individuo en solitario. De aquí resulta que la esfera pública es la ineludible condición de posibilidad de la “esencialización de la persona”, aún

cuando, como hemos dicho, ésta permanezca de uno u otro modo como un “yo alienado”<sup>54</sup>. La esencia o el “*quién*” es uno no nos pertenece, es nuestra *historia*, siempre más clara para los otros. En este sentido, Arendt afirma que

“la esencia humana (...) nace cuando la vida parte, no dejando tras de sí más que una historia. Por lo tanto, quienquiera que conscientemente aspire a ser esencial, a dejar tras de sí una historia y una identidad que le proporcione fama inmortal, no solo debe arriesgar su vida, sino elegir expresamente, como hizo Aquiles, una breve vida y prematura muerte. Sólo el hombre que no sobrevive a su acto supremo es el indisputable dueño de su identidad y posible grandeza, debido a que en la muerte se retira de las posibles consecuencias y continuación de lo que empezó”<sup>55</sup>.

Así, el yo no es una entidad plenamente autónoma ni auto-transparente, sino más bien encadenada a la condición plural, o lo que Arendt llama “la trama de las relaciones humanas”<sup>56</sup>. La esencialización de la persona tiene como condición imprescindible la existencia del espacio público de aparición porque sólo en éste se inserta el yo dejando una huella que puede ser narrada como historia e interpretada en su sentido por los otros. Incluso en el caso del héroe vivo, distinguido por el público contemporáneo, debe éste quedar como un enigma para sí mismo. Así, cuando se nos tributa un premio, dice Arendt, “...un honor nos da una lección de modestia, pues implica que no nos corresponde a nosotros juzgar nuestros propios méritos como juzgamos los méritos y los logros de los demás. Con respecto a los premios, es el mundo el que tiene la palabra, y si aceptamos el premio y expresamos nuestra gratitud por él sólo podemos hacerlo al ignorarnos a nosotros mismos...”<sup>57</sup>. Este tipo de “alienación” -tal vez soy otra distinta de lo que creo ser- no afecta sin embargo el sentido de la realidad del propio yo. El individuo puede desconocer quién es, pero no puede perder el sentido de ser un yo a menos que haya renunciado totalmente a la aparición pública y, por tanto, a “ser real”. Esto se ejemplifica también en el caso del honor tributado a un individuo. Este puede “ignorar” sus merecimientos, pero no deja de estar agradecido al honor ni deja de sentirse obligado y comprometido con el mundo, por haberlo recibido<sup>58</sup>. En otras palabras, el dar y recibir honor puede acrecentar el enigma de nuestro propio yo para nosotros mismos, pero se constituye en un acto prototípico de reconocimiento intersubjetivo y, por tanto, de individuación. Por el contrario, aquellos que renuncian a la aparición se arriesgan no ya a la alienación, sino a la aniquilación de la propia identidad. Pensemos por ejemplo en el caso de los monjes anacoretas quienes no solo se retiran del mundo, sino que buscan fusionar su yo con el divino. Por otra parte, es obvio que no tenemos conocimiento de los individuos privados de acceso al espacio público de aparición -como los esclavos

y las mujeres en la antigüedad. Las historias de la vida privada que hoy se escriben lo son del hábitat y los artefactos, testimonios tangibles a través de los cuales la identidad personal de estos sujetos privados se nos escapa.

Una última palabra sobre la sociedad contemporánea: ella no da por hecho que “lo más grande que puede lograr el hombre es su propia aparición y realización”<sup>59</sup>. Según Arendt, esto no sucede porque el *homo faber* y el *homo laborans* tienden a tomar el lugar del *zoon politikon* -que es el prototipo del hombre que se esencializa en el espacio de aparición por medio del discurso y acción. El *homo faber* y el *animal laborans* “juzgan las actividades públicas por su utilidad con respecto a fines supuestamente más elevados: hacer el mundo más útil y hermoso en el caso del *homo faber*, hacer la vida más fácil y larga en el caso del *animal laborans*”<sup>60</sup>. Arendt encuentra que el *animal laborans* está más alienado con respecto al mundo común que el *homo faber* pues éste último todavía está junto a otros hombres a través del mercado, una especie de esfera pública en la cual el intercambio es acción<sup>61</sup>. Sin embargo, “el impulso que lleva al fabricante al mercado público es la apetencia de productos, no de personas”<sup>62</sup>. A pesar de todo, entonces, el mercado implica una “falta de relación con los demás” y un “interés primordial por el intercambio a los cuales “Marx calificó como la deshumanización y autoalienación de la sociedad comercial, que excluye a los hombres *qua* hombres”<sup>63</sup>. La sociedad productora y comercial no tiene pues lugar para la distintividad de la persona<sup>64</sup>. En este sentido, cabría ampliar el problema preguntándonos hasta qué punto la sociedad de información o la sociedad del espectáculo, que reemplazan al agente de la *praxis* por el consumidor, mantienen realmente este poder congregador, esta potencialidad para la acción y discurso en la esfera pública donde se despliega el milagro de la “novedad”, la manifestación de la iniciativa o la epifanía de cada “quién”. □

## Notas

\* El presente texto es la reelaboración de una ponencia del mismo título, presentada en octubre de 1998, en el V Coloquio interdisciplinario de Humanidades. Pontificia Universidad Católica del Perú.

1 Múltiples fenómenos y acontecimientos pueden ejemplificar esta frase general. En el presente caso, la motivación que me llevó al tema fue la percepción de la creciente frecuencia con la cual, en sociedades como la norteamericana, los niños y adolescentes pierden el sentido de la diferencia entre la realidad virtual y la “verdadera”, apretando gatillos como si se tratara de dispositivos de video juego e introduciendo con ello a los colegios como escenarios del crimen contemporáneo.

2 Arendt, Hannah. La condición humana. Madrid: Seix Barral. 1974.

## EL JUEGO DE LAS APARIENCIAS Y EL SENTIDO DE LO REAL

- 3 *Arendt 1974: 19. Es evidente que el concepto arendtiano de pluralidad reelabora el de co-estar heideggeriano: "En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el "con", el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un mundo en común (Mitwelt)". (Heidegger, Martin. Ser y Tiempo. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1977, § 26). Además, " 'Los otros' no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, entre los cuales también se está (loc. cit.)*
- 4 *1974: 20.*
- 5 *Cfr. Arendt, Hannah. La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 31.*
- 6 *Ibidem.*
- 7 *Ibidem.*
- 8 *Hay aquí otra huella heideggeriana. Se trata del Ser como aletheia, como des-velamiento, fusiV o 'salir a la luz'.*
- 9 *"Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y final decadencia están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida" (1974: 19).*
- 10 *"Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre... el trabajo proporciona un "artificial" mundo de cosas, claramente distintas de todas las relaciones naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas" (1974: 19).*
- 11 *Ibidem.*
- 12 *Cfr. 1974: 39.*
- 13 *La realidad del mundo no puede ser "deducida" de un "yo pienso" o un "yo quiero" -aún tratándose de la voluntad racional y universal, puesto que ésta presupone un sujeto abstracto.*
- 14 *Recordemos al respecto que la filosofía marxiana toma como núcleo teórico precisamente a las actividades laboral y fabricadora. "lugares" por excelencia tanto de la alienación como de la emancipación humana.*
- 15 *Un ejemplo que creo puede ilustrar muy claramente la sugerencia de Arendt es la manera como la filosofía política de Hobbes concibe la "solución" al problema del orden civil. Sostiene el filósofo inglés que la estabilidad política requiere de individuos que deliberadamente renuncien a la praxis y lexis, para devenir súbditos de un soberano absoluto (Cfr. Hobbes, Thomas. Leviatán. México: F.C.E., 1980, II, XXI) Su antropología radicalmente individualista le hace decir que el lenguaje humano es la auto-expresión del conatus de auto-afirmación de los individuos, la cual es pensada siempre en términos polémicos, como una lucha por el reconocimiento de la superioridad individual por parte de los otros. De ahí que la lengua humana sea una "trompeta de guerra" y los individuos deban ceder toda capacidad discursiva-política al soberano absoluto. Esta auto-*

*enajenación los convierte en sujetos que producen, consumen, intercambian y disfrutan, pero carecen totalmente de identidad pública. Se han definido desde el comienzo como átomos individuales y el contrato les ha obligado a “desaparecer” del espacio público, que ya no lo será de diálogo y debate sino que se transforma en la campana de resonancia del monólogo del soberano. Los hombres devienen animales productivos, animales pacíficos con una vida cómoda incluso, pero no personas que responden por su discurso y acción debatiendo sobre el sentido de la vida individual y colectiva (Cfr. Añi, Adriana. De ciudadanos a súbditos: Hobbes y la lógica de la minoridad política en Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía. Miguel Giusti (ed.) Lima: Fondo Editorial, PUCP, 2000).*

- 16 *Encontramos aquí otro tema heideggeriano. Heidegger explica cómo la ocupación de Dasein en su vida cotidiana, inmediata y regular, no supone un estar-con auténtico, es decir, mediatizado por una comunicación real (cfr. Ser y Tiempo, § 35).*
- 17 *Cursiva nuestra. Es posible que la idea del “aseguramiento” sea una clave para entender mejor el pensamiento arendtiano. La filósofa no se encuentra ante una duda teórica, planteada como estrategia para “asegurar” la realidad del mundo objetivo, como en Descartes. La autora se pregunta por una certeza que se ha perdido en el campo mismo de la praxis (“gracias”, en gran parte quizás, a la duda teórica de Descartes, la cual redujo lo real a subjetividad). Es la inseguridad sobre la existencia real del yo la que se pone en primer plano. Por otro lado, Arendt describe al ser humano como condicionado por la vida y la muerte. Los hombres, los mortales, somos también “los que nacemos”. En esta dialéctica entre natalidad y mortalidad, la noción del “nacer” se emparenta conceptualmente con la del “asegurar”. Pero no se trata aquí de “asegurar la vida biológica”. La vida es un principio ontológico que va más allá de eso, es el principio de construcción. Así, Arendt nos describe al ser humano como una existencia en permanente acción contra la futilidad, la fragilidad y la desintegración. Nos presenta Arendt al ser humano dejando siempre un mundo de artefactos y, sobre todo, de historias como testimonio de esta dialéctica entre vida y muerte.*
- 18 *Cfr. 1974: 234.*
- 19 *Se trata aquí de otro eco heideggeriano, el tema de la apropiación (cfr. por ejemplo Ser y Tiempo, § 62 donde se comenta sobre la muerte como la posibilidad más propia del Dasein. Explica Heidegger que, al estar vuelto hacia la muerte se le abre al Dasein su más propio poder ser: en el que su ser está puesto en juego radicalmente. En virtud de esto, el Dasein queda arrebatado al Uno, a lo impersonal que, tal como se había explicado en el § 27, le arrebatava toda disposición sobre su identidad.*
- 20 *Cfr. Arendt 1984: 34.*
- 21 *Ibidem.*
- 22 *¿Y cómo sabemos que se trata de un tema común? ¿Cómo garantizar que las personas “sepan que ven lo mismo en total diversidad” (1984:83)? Pues la “comunidad” del objeto, su “objetividad” es siempre la construcción de estas múltiples perspectivas, en la medida que pertenecemos a tradiciones que otorgan sentido a las cosas.*
- 23 *Cfr. 1974: 263.*
- 24 *1974: 73.*

## EL JUEGO DE LAS APARIENCIAS Y EL SENTIDO DE LO REAL

- 25 *O también puede tratarse del discurso monológico del tirano, que impone su voz única sobre complejidad de voces que es la pluralidad.*
- 26 *Otra vez nos topamos con Heidegger: esta vez, con su concepto de lo impersonal (man) que se expresa precisamente en la "publicidad". Cfr. Heidegger, Martin. Carta sobre el Humanismo. Madrid: Taurus, 1970.*
- 27 *Cfr. al respecto el tratamiento del tema de la pluralidad en relación a la moral y política, en Patrón, Pepi. Acción política y banalidad del mal en el pensamiento de Hannah Arendt. Areté. 1990, Volumen extraordinario: 249-268.*
- 28 *Arendt 1984: 14.*
- 29 *"La verdadera ingeniosidad de la introspección cartesiana (...) radica en que empleó la pesadilla de la no-realidad como recurso para sumergir todos los objetos mundanos en la corriente de la conciencia y de sus procesos. "el árbol visto" hallado en la conciencia mediante la introspección ya no es el árbol dado por la vista y el tacto, entidad en sí misma con un inalterable e idéntico aspecto propio. Al ser elaborado en un objeto de conciencia al mismo nivel que una cosa meramente recordada o por completo imaginaria, pasa a ser parte integrante de este proceso, de esa conciencia, es decir, lo que uno conoce solamente como una corriente siempre en movimiento" (1974: 369).*
- 30 *Arendt 1974: 263.*
- 31 *"La filosofía de Descartes está acosada por dos pesadillas que en cierto sentido se convirtieron en las pesadillas de toda la Epoca Moderna (...) En una de ellas se duda de la realidad del mundo y de la vida humana; si no se puede confiar en los sentidos, ni en la razón, ni en el sentido común, cabe perfectamente que todo lo que consideremos realidad sólo sea un sueño. La otra se refiere a la general condición humana tal como fue revelada por los nuevos descubrimientos y a la imposibilidad por parte del hombre de confiar en sus sentidos y su razón..." (1974: 362).*
- 32 *Cabe recordar, por ejemplo, cómo la exigencia -que plantea Francis Bacon en su Novum Organum- de extirpar los ídolos epistemológicamente perturbadores se vuelve irónicamente contra la posibilidad misma de la ciencia. Los ídolos de la tribu representan para Bacon todo aquello que, siendo propio del hombre, impide alcanzar la verdad pura. Pero la radicalización de esta exigencia catártica desemboca en la supresión del observador humano y su reemplazo por las máquinas. Esta ciencia resulta evidentemente exacta pero, como es también obvio, inhumana. Lo mismo sucede con los ídolos de la caverna, es decir, el lado subjetivo e idiosincrásico, o los ídolos del foro, que conducen a la eliminación de la riqueza metafórica del lenguaje humano para reemplazarlo por el vocabulario unívoco de los sistemas operativos e, igualmente, con los ídolos del teatro que representan una tradición histórica que supuestamente oscurece el acceso a la verdad.*
- 33 *Arendt 1974. 77*
- 34 *1974: 83.*
- 35 *Por el contrario, cuando se suprime la esfera de aparición queda la "sociedad en tanto que en tanto sociedad, pierde la capacidad de ser crítica respecto de ella misma" (cfr. Patrón: 1990: pp. 267).*

36 1974: 74.

37 1974: 83-84.

38 *Según los especialistas, por ejemplo, la tecnología informática hace que el individuo regresione a la fase pre-edípica de indiferenciación entre el yo y el mundo. Cfr. Barglow, The Crisis of the Self in the Age of Information. London: Routledge, 1994, p. 14. Si el automóvil, afirma Barglow, era la metáfora del sujeto autónomo, valor moderno, la computadora es la metáfora de la subjetividad amenazada, del yo diluido y desintegrado en la red aleatoria de mensajes.*

39 *Aquí hay otro aspecto crucial del pensamiento arendtiano: el ser humano puede "retirarse del mundo visible" al del pensamiento, pero esta clase retirada iluminadora es totalmente opuesta a la "ausencia de pensamiento" que nos retira del mundo común lanzándonos hacia el mundo del individualismo o del totalitarismo -dos caras del mismo problema: la ausencia de pluralidad.*

40 Arendt 1974: 85.

41 Arendt 1974: 73.

42 Arendt, Hannah. *Hombres en Tiempos de Oscuridad. Barcelona: Gedisa, 1992, p. 11.*

43 *Ibidem.*

44 Arendt 1992: 10.

45 *Ibidem.*

46 Arendt 1974: 275.

47 Arendt 1992: 10.

48 Arendt 1984: 32.

49 Arendt 1984. 34.

50 1974: 237

51 *Cfr. 1984:32.*

52 *Ibidem.*

53 Arendt 1974: 236.

54 *"...es más que probable que el "quién", que se presenta tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona, como el daimon de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombre del ser humano y por lo tanto sólo visible a los que éste encontraba de frente" (1974: 238).*

55 Arendt 1974: 256.

## EL JUEGO DE LAS APARIENCIAS Y EL SENTIDO DE LO REAL

56 Cfr. 1974: 240.

57 Arendt 1992: 13. *Sobre esta imposibilidad de la "apropiación" absoluta, también declara que: "Aunque todo el mundo comienza su vida insertándose en el mundo humano mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de la historia de su propia vida. Dicho con otras palabras, las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor"* (1974: 244).

58 Ibidem.

59 Arendt 1974: 274.

60 Ibidem.

61 Cfr. Arendt 1974: 275.

62 1974: 276.

63 Ibidem.

64 *De ahí que su ideal sea el genio, entendido como "expresión quintaesencial de la grandeza humana", como lo que absorbe "esos elementos de distinción y unicidad que sólo encuentran su inmediata expresión en la acción y en el discurso"* (1974: 276).