

Pensar la pluralidad

En profundo contraste con gran parte de la tradición filosófica occidental, la obra de Hannah Arendt se encuentra atravesada, de un extremo a otro, por una sugestiva reivindicación de la pluralidad. Como se resalta en *La condición humana*, la pluralidad, “el hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo”,¹ es la condición básica de la acción política. Pero, con la referencia a los *hombres* en plural Arendt no señala simplemente la reunión de los muchos ni la múltiple repetición de un modelo; por el contrario, el sentido central de la noción arendtiana de pluralidad se encuentra en el reconocimiento de la radical singularidad de cada ser humano. El pensamiento de Arendt capta, entonces, la importancia vital de la distinción y la particularidad en lo referente a los asuntos humanos. Para ella, cada individuo se revela frente a los otros –en la esfera pública– como único e irrepetible. Esta especial atención que Arendt dedica a la particularidad y a la diferencia, avanza claramente a contrapelo de la tradición filosófica que, desde sus comienzos, siempre se ha ocupado del Hombre y no de los hombres.²

Efectivamente, en la filosofía platónica es posible encontrar un privilegio de la unidad sobre la particularidad, hecho que puede ser considerado como un correlato de la jerarquía entre lo suprasensible y lo sensible que se encuentra ya expresada en el poema de Parménides. Teniendo esto en cuenta, y como intentaremos mostrar más adelante, la noción arendtiana de

“pluralidad” depende de una reivindicación de lo sensible y, en particular, de una manera determinada de afirmar y concebir el “mundo de las apariencias”. Ciertamente, el carácter central de la distinción, implícito en la pluralidad humana, sólo puede tener lugar en un mundo común donde se actúe con otros seres humanos. De ahí que sea tan intrigante que en sus últimas conferencias —en las cuales se ocupó explícitamente del pensamiento— Arendt haya insistido en que el pensar se caracteriza por una retirada deliberada del mundo de las apariencias, lo que excluiría definitivamente la pluralidad de la actividad del pensamiento. Sin embargo, Arendt, consecuente con el *pathos* de la pluralidad que recorre sus escritos, reserva un lugar para esta condición *incluso* en la esfera de solitud del pensador que ha abandonado el mundo común. Así pues, en las páginas siguientes intentaremos recorrer los detalles de esta tensión.

El mundo de las apariencias y la pluralidad

En el comienzo de *La condición humana*, Hannah Arendt pone en evidencia que, desde la filosofía política platónica, la *vita contemplativa* ha sido elevada por encima de la *vita activa*. Para ella, esta relación jerárquica encontró su origen en el conflicto entre el filósofo y la *polis*, del cual Sócrates fue protagonista. Según Arendt, la conclusión que Platón extrajo del frustrado intento de Sócrates por persuadir a sus jueces atenienses se tradujo en el rechazo de la *doxa* y, consecuentemente, en la afirmación de estándares absolutos para juzgar la acción humana.³ A partir de ese momento Platón expulsó la persuasión del ámbito político e introdujo la tiranía de la verdad. El abismo que se creó, entonces, entre la opinión y la verdad, separó al filósofo del resto de los seres humanos. Así pues, la vida del filósofo, aquella que se caracterizaba por la contemplación de la verdad eterna en completa quietud, fue considerada superior a la vida dedicada a los asuntos público-políticos. De ahí que la utópica reorganización de la vida de la *polis* propuesta por Platón, “no sólo estaba dirigida por el superior discernimiento del filósofo, sino que no tenía más objetivo que hacer posible la forma de vida de éste”.⁴ Para Arendt, este hecho, que empieza con la filosofía platónica y continúa con el cristianismo, es el indicio de un ocultamiento. Por eso, más allá de discutir la validez de la jerarquía entre los dos tipos de vida en cuestión, el argumento central de Arendt consiste en señalar que la superioridad de la *vita contemplativa* originó una pérdida de las distinciones existentes dentro de la *vita activa*. Desde la perspectiva de quietud del filósofo, no era importante distinguir si se cultivaba la tierra, se fabricaban objetos o se actuaba junto con otros. Todas estas actividades habían sido rebajadas por

igual al ámbito de la necesidad y sólo la contemplación se consideraba un modo de vida realmente libre.

Así, Arendt no desarrolla su estudio de la condición humana a partir de la contemplación de las cosas eternas, sino prestando especial atención al desenvolvimiento de la vida humana en el ámbito de las apariencias. Por eso, en vez de anular las diferencias entre los distintos componentes de la *vita activa*, Arendt examina y resalta la especificidad de cada uno de ellos. De este modo, distingue entre labor, trabajo y acción; todas actividades, que en mayor o menor medida, están condicionadas por la presencia de otros seres humanos y que se ubican en un ámbito sensible. Esta distinción tiene, claramente, cierta resonancia aristotélica y, en cierto momento, pareciera ser una apropiación contemporánea de la separación entre *oikos* y *polis* que Aristóteles establece en la *Política*. Efectivamente, Arendt considera fundamental –no sólo para el análisis de la *vita activa*, sino en general para su teoría política– distinguir entre la vida privada, caracterizada por la necesidad, y la vida pública, ámbito donde se hace posible la libertad. No obstante, el estudio que Arendt hace de la *vita activa* no se agota en el aparato conceptual propuesto por Aristóteles.

Siendo así, la distinción que Arendt hace entre las diferentes actividades de la *vita activa* puede ser entendida –sin centrarnos exclusivamente en la división entre *oikos* y *polis*– examinando la valoración positiva de la apariencia que, a nuestro juicio, se encuentra a la base de su teoría política. En *La vida del espíritu*, Arendt afirma que “el mundo en el que nacen los hombres contiene muchas cosas, naturales y artificiales, muertas y vivientes, pasajeras y eternas, todas las cuales tienen en común el hecho de que *aparecen* y, por lo tanto, están destinadas a ser vistas, oídas, tocadas, degustadas y olidas por criaturas sensibles dotadas de los órganos sensoriales apropiados”.⁵ En esta ontología arendtiana, la realidad depende de la aparición de las cosas y de la capacidad perceptiva de los seres sensibles. Por eso, Arendt no sólo acenúa el carácter fenoménico de todas las cosas, sino que menciona también que la palabra “apariciencia” sólo tiene sentido en relación con un espectador percipiente; las cosas *se muestran* únicamente para ser captadas y reconocidas por los seres vivos. Pero, además, como lo señala en el pasaje que venimos considerando, la aparición de las cosas naturales o artificiales, vivas o muertas, se da en un *mundo* al cual ingresamos los seres humanos desde el momento de nuestro nacimiento. En este mundo, ser y apariencia coinciden, lo que subraya que las cosas no tienen una esencia eterna detrás de su manifestación, sino que ellas son tal como se muestran fenoménicamente. Aquí se pone de presente que la reivindicación que Arendt hace de la sensibilidad está estrechamente relacionada con una particular noción de mundo. Esta noción no

es simplemente equiparable con la Tierra o la naturaleza, sino que, en un sentido amplio, alude al contexto común que junta y, a la vez, separa a los seres humanos. Es por esta razón que la valoración positiva de la apariencia hecha por Arendt no depende solamente de que las cosas se manifiesten sino, además, de la existencia de un “mundo de las apariencias”.

Ahora bien, es justamente la referencia a este mundo de las apariencias lo que permite distinguir entre las diferentes actividades humanas. Si bien es claro que tanto la labor como el trabajo y la acción aparecen, se manifiestan en el ámbito de los fenómenos, sólo la acción depende completamente y, en estricto sentido, de un mundo de apariencias. Precisamente, una de las características más importantes de la labor consiste en su incapacidad para establecer un mundo común. El *animal laborans*, sujeto a la necesidad inherente a la manutención de la vida, “se concentra sólo en estar vivo, y queda apresado en su metabolismo con la naturaleza sin trascender o liberarse del repetido ciclo de su propio funcionamiento”.⁶ Así, inmersa en este ciclo de producción y consumo, la labor sólo suplente las necesidades privadas del cuerpo y permanece en la experiencia de la no-mundanía. En contraste, el trabajo, al producir objetos durables, le permite al ser humano salirse del ciclo vital de la especie. El *homo faber* produce, entonces, una variedad de cosas que conforman un artificio humano. Este artificio es justamente el mundo, un espacio no-natural que crea una distancia entre el ser humano y la naturaleza. Por eso, la importancia del trabajo reside en su característica reificación; el mundo que fabrica el *homo faber* es “objetivo”, duradero y estable y, por lo tanto, trasciende y sobrevive a las vidas individuales. Pero, ¿es este mundo, fabricado por el trabajo, propiamente el mundo de apariencias al que alude Arendt? En cierto sentido el mundo producido por el *homo faber* es una esfera pública, un espacio común que se convierte en la morada propia del ser humano. Sin embargo, la esfera pública del trabajo no es más que un mercado de cambio. Así, el mundo que crea el trabajo no es en estricto sentido un mundo de apariencias, ya que permanece sujeto al reino de la utilidad. Veamos esta diferencia con mayor detalle.

El trabajo se encuentra ciertamente orientado por el producto que busca fabricar. En este sentido, una de las cualidades más importantes de esta actividad humana consiste en su carácter teleológico. De esta manera, tal como lo señala Arendt, el trabajo es enteramente instrumental y, por ende, determinado por las categorías de medios y fin. Efectivamente, en el trabajo, el producto final fija los materiales, el tipo de trabajo, el número de trabajadores y los métodos necesarios para la fabricación. En palabras de Arendt, en este proceso “todo se juzga en términos de conveniencia y utilidad para el fin deseado y nada más”.⁷ Así pues, el mundo que crea el *homo faber* se

encuentra limitado por su inherente instrumentalidad y, por tal razón, la esfera pública originada por el trabajo está constituida únicamente por sus productos y su intercambio. Por esto, de la misma manera que el producto guía todo el proceso de fabricación, también guía al *homo faber* al mercado público. El trabajador aparece en la esfera pública no como persona, sino como productor, y su motivación obedece exclusivamente al deseo de intercambiar, con otros productores, sus objetos fabricados.

Ahora tal vez se empiece a hacer más evidente en qué sentido Arendt habla de un mundo de las apariencias. Por un lado sabemos que este mundo es un espacio común, compuesto de objetos y creado artificialmente. Pero, por otro lado, nos percatamos de que tal mundo debe trascender la cualidad instrumental de la fabricación. El mundo de apariencias propiamente tal es aquel donde los seres humanos encuentran su morada como seres humanos y no simplemente como productores. De esta forma este mundo de apariencias puede ser equiparado con un sentido riguroso de lo que Arendt entiende por la esfera pública. Como lo recuerda en *La condición humana*, el término “público” tiene dos connotaciones distintas que, sin embargo, están estrechamente relacionadas. En su primer significado, lo público tiene que ver con la exposición sensorial. Lo que aparece es aquello que puede ser captado por los sentidos y por eso lo público es visto y oído por todas las personas. De estas afirmaciones se deduce de nuevo la ontología de la apariencia que ya comentábamos anteriormente: “Para nosotros, la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros– constituye la realidad”.⁸ La realidad es esta publicidad de la apariencia, el hecho de que las cosas aparezcan a los sentidos de los demás. Pero con esta última afirmación acentuamos también que la existencia de las apariencias depende de la presencia de otras personas, de los llamados espectadores percipientes. Por eso, el segundo significado de lo público remite una vez más a la creación de un mundo común. Lo interesante es que este ámbito ya no está sólo compuesto de objetos, sino, además, de asuntos propiamente humanos. Este matiz es el que nos permite hablar estrictamente de un mundo de apariencias. Aquí el espacio compartido es lo que relaciona a los seres humanos, el entorno que une y a la vez separa a las personas. Claramente, la manera en que Arendt piensa lo común de este mundo de las apariencias no tiene que ver con una naturaleza compartida o con una agrupación indiferenciada; lo interesante en su descripción de la esfera pública es que el mundo común también permite la distancia y la distinción. Esto quiere decir que el ámbito público no es constituido por una única perspectiva, sino que, por el contrario, sólo puede haber un espacio común en la medida en que existan innumerables y diversas perspectivas.

Con la anterior exposición del mundo en común se vislumbra un tema central de la obra de Hannah Arendt: lo que está *en el medio* de los seres humanos no sólo los une, sino que además les permite conservar su diferencia y particularidad. Ahora bien, es precisamente en este *inter-est* o *in between* en el que se desenvuelve la actividad que distingue propiamente al ser humano, es decir, la acción. Esta actividad sólo puede tener lugar en este mundo de las apariencias o en esta “red” (*web*) intangible de relaciones entre seres humanos. Llegados a este punto puede comprenderse más claramente nuestra insistencia en el mundo de las apariencias como criterio para distinguir las diferentes actividades humanas. Sólo en el mundo común intangible de las relaciones humanas, los hombres pueden presentarse *qua* hombres. Es propiamente en este entorno donde los seres humanos aparecen como tales y se hacen visibles a los ojos de los demás. Precisamente es a través de la *acción* que los seres humanos toman una iniciativa y se revelan como únicos e irrepetibles. Ciertamente, aquí comienza a resonar el tema de la pluralidad, pero antes de centrarnos en éste, examinemos brevemente aquello que acompaña a la noción arendtiana de acción.

En primer lugar es importante tener en cuenta la conexión que Arendt establece entre la acción y la condición humana de la natalidad. Atendiendo al sentido del griego *archein* y el latino *agere*, actuar significa comenzar o poner algo en movimiento. El nacimiento, en la medida en que es un inicio sin precedentes, también tiene esta cualidad de tomar una iniciativa y ocasionar la aparición de algo inesperado e impredecible. Por eso cada nacimiento es un nuevo comienzo, es la puesta en marcha de algo único. En este sentido la acción es un nacimiento en la esfera pública, es la aparición de aquello que no estaba determinado de antemano. Con esto se entrevé que la acción posibilita la inserción de cada ser humano en el mundo de apariencias, ya que es justamente a través de esta actividad que cada individuo se muestra en su novedad y singularidad. De esta manera, los seres humanos comienzan a distinguirse, a manifestar quiénes son, a través de sus actos. Sin embargo, los actos no tienen ningún carácter revelador si no van acompañados de la palabra. Por eso, Arendt, siguiendo de manera muy cercana a Aristóteles, resalta la importancia del discurso en la inserción de los hombres en la esfera pública. El discurso acompaña a la acción verbalizando lo que se ha hecho, lo que se hace y lo que se piensa hacer. Pero, además, como lo menciona Arendt, “incluso la mayoría de los actos se realizan a manera de discurso”.⁹

Así pues, es sólo mediante la acción y el discurso que los seres humanos se diferencian, ya que por ese medio “los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la

forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia”.¹⁰ Es por esta razón que la acción y el discurso implican la pluralidad humana. La pluralidad, entonces, no sólo alude a la presencia de los muchos, sino, fundamentalmente, al estar entre seres humanos únicos e irrepetibles. Por eso el énfasis de Arendt en el carácter revelador de la acción y el discurso reside en la afirmación de la cualidad humana de la distinción. Esta distinción se logra respondiendo a la pregunta, “¿quién eres tú?”, y no indagando por el “¿qué es x?” platónico que ha hecho carrera en la tradición metafísica. Así, para Arendt el sujeto es únicamente lo que dice y hace. En otras palabras, un “quién” sólo es tal como aparece frente a los sentidos de los demás en el mundo de las apariencias en el cual se revela. Arendt también explica esta manifestación del “quién” recurriendo a la metáfora del teatro.¹¹ El ser humano es como un actor en un escenario. En su actuación quiere exhibirse frente a los espectadores percipientes que conforman el mundo común, y mostrar quién es. Lo interesante es que la autoexhibición (*Selbstdarstellung*) que pretende el actor no es la exposición de un “yo interior” oculto y prefijado.¹² La presentación del “quién” no es simplemente la expresión de un “yo auténtico”, ya que, como se ha insistido, para Arendt el “quién” se conforma a través de sus actos y palabras en el mundo de las apariencias. Incluso, el actor nunca tiene un dominio total sobre su propio “quién”, nunca llega a responder la pregunta por su identidad personal, porque “es probable que el ‘quién’ que se presenta tan claro e inconfundible a los demás permanezca oculto para la propia persona”.¹³

De esta forma, la reivindicación que Arendt hace del mundo de las apariencias permite pensar y abogar por la existencia de la pluralidad humana. Dado que la realidad no es la región oculta del ser metafísico sino aquello que es visible y aparece ante los sentidos de los seres humanos, la diferencia y la singularidad pueden ser afirmadas. Por esto, la particularidad que define a cada ser humano no puede ser subsumida bajo una esencia común. Esto quiere decir que en el mundo de apariencias, donde se hace posible la acción, los hombres en plural no pueden ser reducidos a una unidad. Ahora bien, la relación entre el mundo de las apariencias y la pluralidad tal vez pueda verse más claramente si nos detenemos brevemente en el énfasis que Arendt hace en el discurso.

En *La condición humana*, Arendt menciona que el discurso “corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales”.¹⁴ Esta cercanía entre el discurso y la pluralidad se presenta porque la revelación del “quién” tiene una proximidad más significativa con el discurso que con la acción. Recordando a Aristóteles, Arendt argumenta que el discurso, en la

esfera pública, no es la mera expresión de distintos estados físicos por medio de sonidos, sino el poder de verbalizar diferentes perspectivas y lograr un intercambio público donde se hace posible discutir asuntos como “qué es lo bueno, lo malo, lo justo, lo injusto” y otras cuestiones afines. La palabra remite, entonces, a la posibilidad de expresar públicamente las propias opiniones y confrontarlas, mediante el debate, con las opiniones de los otros seres humanos. De esta manera, con la palabra Arendt alude a la *doxa* socrática que, como ella lo recuerda, es la expresión en el discurso del *doke moi*, de lo “que me parece”.¹⁵ Esta *doxa* no es, empero, una apreciación subjetiva y arbitraria, sino una comprensión de cómo el mundo de las apariencias se presenta a cada persona. Teniendo esto en cuenta, Arendt recuerda que el mundo común se exhibe de manera distinta a cada individuo, dependiendo de su posición en él, y que, por esta razón, como ya lo habíamos anotado, el mundo necesita para su existencia de una pluralidad de perspectivas. Por esto, la *doxa*, en contraposición a la verdad, no tiene pretensiones de validez absoluta. Su desarrollo sólo es posible en un mundo de apariencias y de ahí su importancia para la pluralidad humana. Precisamente, expresar la propia *doxa* es lo que inserta a los seres humanos en la esfera pública y les permite distinguirse. A través de su opinión los individuos se revelan a los demás, logrando que su singular perspectiva sea escuchada.

Como se ha intentado mostrar hasta el momento, la reivindicación que Arendt hace de la pluralidad humana depende en gran medida de la afirmación de un mundo de apariencias. Sin este mundo común, sin este *inter-est* visible en el que actúan los seres humanos, no hay forma de que las personas se presenten como individuos distintos y singulares. En pocas palabras, sólo la mundana esfera pública permite la revelación del “quién” que implica la existencia de la pluralidad. Pero, si la pluralidad humana sólo es posible en un mundo de apariencias, ¿en qué sentido puede hablarse de ella en el ámbito del pensamiento? Como veremos, la respuesta a esta pregunta no es del todo evidente.

[...]

Suscripción

info@exopotamia.comwww.almargenonline.com