

Visibles e invisibles: una reflexión sobre la naturaleza pública del agente político¹

Adriana Añi Montoya

I. Las lecciones de Gyges

En esta ocasión pretendo reflexionar acerca de la visibilidad del actor político, a partir de tres formas de visibilidad, específicamente. Para ello me baso en las concepciones de Arendt sobre el aparecer en el espacio público y quisiera abordar el tema a partir de un mito platónico que me parece que describe por primera vez el hecho de la publicidad del actor de modo bastante manifiesto.

En el libro II de la *República* Platón narra el mito de Gyges. Este era un pastor que encontró por casualidad un gigante que portaba en uno de sus dedos un anillo. El anillo es uno de esos regalos nefastos y *peligrosos*, sumamente ambivalentes, con los cuales los seres humanos no se saben si benditos o malditos. El anillo trae consigo el poder mágico de la invisibilidad. Gyges, como es de esperar, se colocó el anillo y gracias al don de la invisibilidad, pudo satisfacer sus deseos más caprichosos, sin importar su ilegitimidad e ilegalidad ya que no podía ser atrapado. Antes de especular al respecto, quisiera dejar anotados dos puntos. En primer lugar, que Platón utiliza el mito en función de su tratamiento del tema de la *justicia*, tema que no necesariamente es explícito al tratar de en Arendt de la visibilidad.² En segundo lugar, que la invisibilidad de la que habla el mito platónico es una distorsión, pues es lo que rompe la situación política y social normal –que es más bien la visibilidad o naturaleza pública de los actores–. Precisamente, lo que pretendo hacer aquí es reflexionar sobre distintas formas de la visibilidad del actor político a partir del pensamiento de Arendt y apoyándome en parte en el mito de *La República*.

A partir de aquí podemos especular. Según el mito, el gigante que Gyges encontró dormía en una cueva subterránea. Esta nos da la impresión de ser más primitiva que la cueva de los prisioneros, aquellos de la famosa alegoría relatada al principio del libro VII. En esta segunda caverna la presencia de las cadenas y de una hoguera de luz evidencian que contiene

¹ Esta es la misma ponencia presentada el 20 de octubre del 2006 en las *Segundas Jornadas del Círculo Peruano de Fenomenología*, a la cual he añadido notas al pie con algunas precisiones y comentarios.

² Lo que pretendo decir con esto es que Platón se propone explícitamente elaborar la *theoria téleia* de la *diké*. Tal como afirma en *República* y en la *Carta Séptima*. Arendt, en cambio, reflexiona sin la intención de construir teorías y, aunque dichos pensamientos sobre la visibilidad se relacionan íntimamente a temas de justicia, no son parte de una “teoría de la justicia”.

un orden social y cultural lo suficientemente sofisticados como para dejar abierta la posibilidad de un “gran complot social” o un sistema sutil de dominaciones.³ Por el contrario, la cueva de Gyges se nos muestra pre-social, pre-cultural, instintiva. Y un buen indicador de esto parece ser no solo la dimensión gigantesca del ser que allí duerme, sino su situación de desnudez. Uno puede caer en la tentación de interpretar psicoanalíticamente al gigante como el *Ello*: allí yace durmiendo el sueño del sentimiento oceánico de la existencia⁴. No arbitrariamente, entonces, ha dicho el especialista Jacob Howland que el gigante es un “símbolo masivo del *eros* corpóreo en toda su desnudez”⁵. La inmensidad de este ser habla de una vida que excede las proporciones adecuadas para una existencia política propia de seres humanos, de una vida más propia de bestias o dioses (cfr. p. 82). Por otro lado, el anillo mismo nos refiere al alma que se encierra en la obsesión por su satisfacción privada⁶. No es nada casual tampoco, entonces, que la cueva haya sido encontrada en virtud de un *temblor de tierra*, es decir, de un movimiento cataclísmico que representa la *subversión del orden político*. El descenso de Gyges a la caverna es pues una iniciación en los “misterios” de la más perfecta injusticia, y no deja de ser interesante que el gigante estuviese ubicado al interior de un *caballo de bronce*, alusión directa a la idea del artefacto por excelencia de la destrucción política diseñado por Odiseo⁷. Platón sabe que esta “... interpretación ciclópea de la vida humana, que se enraíza en las persistentes pretensiones de nuestros apetitos corporales, constituye un serio obstáculo al florecimiento de las comunidades política y filosófica...”⁸. Es por esto que cuando Platón, libros más adelante en la *República*, se refiere a la naturaleza tiránica, afirma que ésta consiste en la liberación del *eros* con respecto a todo límite impuesto por la razón o la convención.⁹ De estos límites el mito nos habla más bien por su ausencia en la situación de desnudez del gigante dormido. El vestido, en efecto, representa muy probablemente para Platón la protección moral que defiende a los humanos de ser desarticulados por apetitos no organizados,

³ En el sentido popperiano de la palabra, si se quiere (cfr. Kart Popper, *Conjeturas y refutaciones*, p. 27).

⁴ Pero quizá esto es demasiado indiferenciado. Más conveniente sería, entonces, pensar en lo subconsciente, lo onírico, pues el mismo Platón al referirse al tirano lo describe como el individuo que hace en la vigilia lo que algunos sólo se atreven a realizar en sueños. Compárese lo dicho con la siguiente descripción del tirano en la *República*: “Bien sabes que en esos momentos esa parte del alma a todo se atreve, como si se hubiera desligado y liberado de toda vergüenza y de toda sensatez. No vacila en violar con la imaginación a su madre, o en unirse a cualquiera, sea quien fuese, hombre, dios o animal; no hay asesinato que la arredre ni alimento del cual se abstenga..” (*Rep.* 571c-d).

⁵ Jacob Howland. *The Republic. The odyssey of philosophy*, New York: Twayne publishers, 1993.

⁶ Este comentario también pertenece a Howland, (cfr. *loc. cit.*).

⁷ Obviamente, el *caballo de Troya*

⁸ Howland, p. 9.

⁹ Cfr. cita referida en nota 3. Para Platón los deseos tiránicos son “... tal vez innatos a todo hombre, pero reprimidos por las leyes y otros deseos mejores y guiados y dirigidos por la razón...” (*Rep.* 571ab).

representa la cobertura que aporta una *morphé* a la *psique*¹⁰. Dicho pues en términos gruesos, estamos ante la clásica *titanomaquia* entre *eros* y civilización, placer y represión. Puesto en términos más reducidos y políticos, Platón está abordando la idea de que la condición *sine qua non* de la vida política es “el sentido del pudor y de la justicia”¹¹.

En realidad, por lo que dice Platón no podemos asegurar si el gigante duerme o está muerto. No obstante podemos imaginar que se ha quedado dormido, después de haber estado regodeándose en su imaginación con las fechorías que acababa de cometer escudado en la mágica invisibilidad. El gigante es una reduplicación de las muchas imágenes del tirano que nos ofrece Platón en la *República* y otros de sus diálogos. Pero es más importante entender aquí su situación de *quasi*-entierro. Por un lado quiere ser una precaución tomada en virtud del conocimiento de las terribles fuerzas que se desencadenarían de quedar libre y salir a la luz pública. El orden político y el orden de la justicia necesitan tenerlo bajo tierra. Por otro lado el recurso no llega a funcionar pues, curiosamente, hay una abertura. Especulando, podríamos inferir que esto responde a una segunda precaución: la de permitirle a todos aquellos que han decidido probar del “jardín de las delicias” que parece abrirse con la invisibilidad, retornar a dejar en su sitio un regalo tan peligroso, en virtud del cual el famoso jardín pasa de paradisíaco a infernal. Y es que estos individuos que devuelven el anillo habrían aprendido sus lecciones, habrían adquirido la “sabiduría del mal”.

El mito, entonces, no se limita simplemente a manifestar que, dado que en todo ser humano habita un tirano, este se liberaría de tener el don de la invisibilidad. El mito también coloca en evidencia que la visibilidad es nuestra naturaleza política, pues la primera no se ha de entender sólo como mecanismo de control –gracias a la vigilancia–, sino porque aquel que, visible o no, se entrega a la satisfacción irrestricta de sus deseos egocéntricos, se destierra a sí mismo del mundo público, sepultándose en la caverna solitaria y oscura, en la mera naturaleza, lejos del artificio político y la mutua visibilidad.¹²

Ahora bien. Al tocar el tema de la visibilidad del actor político partiendo de este mito, percibimos que la invisibilidad que busca el injusto aparece como defecto o distorsión. Como hemos dicho, se relaciona con lo que rompe con las condiciones fundamentales del orden social y político.

¹⁰ Esto puede deducirse a partir del diálogo *Político*.

¹¹ Cfr. *Protágoras*, 322d.

¹² No es pues simplemente un asunto de pudor o vergüenza, pues Platón sabía bien –y nosotros también– que existen cínicos que se complacen en la mostración pública de sus injusticias. Se trata de tener bajo tierra la desarticulación, la desorganización que imposibilita la vida política. El mundo político es diurno porque debe ser ordenado, apolíneo. La cueva del gigante es dionisiaca, disolución de todo ordenamiento.

Pensemos por un momento, entonces, cuál sería la situación “normal” y políticamente sana. Desde la perspectiva de Hannah Arendt, lo propio del actor político es la visibilidad¹³. El actor busca aparecer a través de su acción y de su discurso. El agente requiere un espacio de aparición o visibilidad: la esfera pública. El actor requiere un público formal que lo vea y escuche, ante quienes pueda ser visible y audible. Es cierto que esto se plantea específicamente para la acción política, pero no deja de ser verdad que Arendt le da a su concepto de aparición un alcance general, cuando identifica al ser con el aparecer y la condición humana en general con la natalidad. Por eso, como ella misma afirma, un componente de aparición y visibilidad, de acción y natalidad se da en todas las actividades y esferas de la vida humana. El actor no sólo es visible, entonces, sino que quiere serlo. Esta es la forma de expresar su singularidad, de asegurar su existencia y de exigir reconocimiento.¹⁴

Asumiendo pues la “naturalidad” del aparecer, la “normalidad” de la visibilidad del agente, nos preguntamos ¿cómo así se puede suscitar el tema de la invisibilidad planteado por el mito de Gyges? La respuesta trivial es que el mal simplemente existe, pero buscamos explorar más detalladamente el problema. Podemos dejar aparte el caso en el cual la invisibilidad es un imperativo orientado a proteger un grupo de cosas que no son apropiadas a la exhibición pública sino que más bien, requieren de una especie de invisibilidad o, al menos, protección respecto de la mirada pública.¹⁵ Si prescindimos de este grupo de cosas, entonces, necesariamente la invisibilidad que queda tiene que presentarse de modo negativo, sea como defecto, sea como perversión. Es por esto que aquí pretendemos desarrollar el tema de la visibilidad agrupando tres formas. En primer lugar, hemos considerado la invisibilidad de la que nos habla el mito platónico, o sea, la de aquellos que la buscan como refugio para hacer el mal (versión moral). Obviamente esta forma de invisibilidad implica el reconocimiento de que la ley del mundo público es la visibilidad. En

¹³ En términos generales, Arendt sostiene que “ser es aparecer” y, específicamente en relación a lo político, es clave el pasaje en el que distingue la *praxis* política de la actividad laboral y fabricadora. Aquí la visibilidad de lo político se define por vía negativa: “La convicción de que lo más grande que puede lograr el hombre es su propia aparición y realización no es cosa natural. Contra esta convicción se levanta la del *homo faber* al considerar que los productos del hombre pueden ser mas -y no sólo más duraderos- que el propio hombre, y también la firme creencia del *animal laborans* de que la vida es el más elevado de todos los bienes. Por lo tanto, ambos son apolíticos, estrictamente hablando, y se inclinan a denunciar la acción y el discurso como ociosidad, ocio de la persona entremetida y ociosa charla, y por lo general 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*” (Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona: Seix Barral, 1974, p. 274).

¹⁴ Aquí sale a la luz un tema típicamente arendtiano. Su concepción del actor no solo es especialmente política, sino que está ligada a una concepción de lo político: la griega-agonal. El actor político requiere pues, necesariamente, hacerse visible en el espacio de aparición que es el único donde puede conseguir la gloria.

¹⁵ Por ejemplo el amor (cfr. *Condición humana*, p. 76). El amor no es una pasión política, también sostiene en *Hombres en Tiempos de oscuridad*.

segundo lugar, consideramos no la invisibilidad sino más bien la visibilidad de aquellos que hacen el mal y se exhiben. Se trata de la visibilidad de la perversión. En muchos casos el que busca exhibirse impudicamente lo hace escudado en la violencia. La violencia es una forma de invisibilidad, en la medida en que las acciones violentas se imponen, arrasan, sin que podamos entenderlas. Casos como éste pertenecen a un nivel de corrupción extrema del mundo político. En tercer lugar, consideramos nuevamente la invisibilidad, pero como defecto.¹⁶ En los dos primeros casos, entonces, tenemos agentes que buscan expresamente ser invisibles o visibles. En el último caso, hablamos de agentes a quienes se les niega el derecho de ser visibles. Esta situación de privación, generalmente, es producto de la agencia malvada y también corrupta de los dos primeros, quienes excluyen o discriminan a otros respecto de la posibilidad de aparecer. Debo indicar que aquí sólo hago una exploración inicial de estos tres casos, proponiendo algunas pistas e indicios a ser ulteriormente investigados.

II. EL REINO DE LAS SOMBRAS Y LA EMERGENCIA DEL MAL.-

En primer lugar nos hemos referido a la invisibilidad de la que nos habla el mito de Gyges, es decir, la que se plantea como recurso para la bajeza. De acuerdo a la concepción arendtiana de la acción, ésta es lo totalmente contrario a la actitud del agente de “grandes palabras y acciones”, el virtuoso¹⁷. Cuando el malo busca la oscuridad y el bueno mora en paz bajo el brillo de la luz pública, podemos pensar que todo está en su sitio y dicho reparto representa cierto nivel de “salud moral”. Pero la complejidad de la naturaleza humana no permite predecir que esto se mantenga siempre tan nítidamente separado y la historia lo muestra también.

Efectivamente, podemos preguntarnos si necesariamente los malos buscan la invisibilidad. Las crónicas policiales han hecho famoso el punto de que todo criminal tiene un elemento egolátrico, que le hace tentadora la posibilidad de dejar una “huella” de su crimen. Así, muchos de ellos se convierten en maestros del indicio y la huella de su autoría. De ahí que contemos con grandes relatos de criminales, ficticios e históricos y que

¹⁶ Tal vez por lo que sigue esto podría interpretarse también como “corrupción extrema del mundo público”, pero al decir “defecto” pensaba sobre todo en la ausencia de visibilidad o, mejor dicho, la supresión de la misma.

¹⁷ Es cierto que, para Arendt, la grandeza de la acción no está ligada a criterios morales: la acción se mide por su grandeza, la cual es capaz de “quebrar” la norma moral anterior (cfr. Hannah Arendt. *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. 15.). Esto sin embargo no perturba el argumento que sigo aquí, como espero se pueda ver.

conozcamos “quiénes son”¹⁸. En esta tentación a emerger desde dentro de las profundidades del oscuro mundo del mal, parecería darse la tensión entre la necesidad ontológica del ser humano de aparecer –señalada por Arendt como propia de todo ente y sobre todo del humano– y, por otro lado, la exigencia que siente el transgresor de sustraerse de la esfera pública del consenso normativo. También es cierto que hay que tener cuidado porque las transgresiones pueden ser más bien intentos de subvertir órdenes inapropiados por otros mejores, con lo cual sólo retrospectivamente se hace claro si los actores debían ser satanizados o santificados como héroes.¹⁹ Pero volvamos al caso donde el mal es más evidente. A través de la injusticia un criminal rompe las reglas de juego básicas que permiten la vida social, razón por la cual necesita ocultarse. Con ello se convierte en auto-exiliado. Por eso el transgresor que se sustrae del mundo público está “civilmente muerto”. Tal vez por que le es ontológicamente connatural la visibilidad, éste no deja del todo de “estar entre hombres” y busca al menos el aplauso de “los suyos”. O, en el caso más llamativo ya mencionado, deja indicios públicos de la “grandeza” de su mal. Y así es como tenemos, de hecho, una “historia universal de la infamia”, en la cual encontramos diversos “grados” de malignas realizaciones. Ciertamente que medir por grados el mal y la injusticia no parece adecuado, en tanto que toda injusticia es ruptura del lazo social y político y la transgresión a la justicia es cualitativa y no cuantitativa. No obstante en la historia oscura del mal encontramos transgresores que buscan su historia y la consiguen, pero encontramos también formas del mal que destruyen el poder conectivo de la acción hasta tal punto que hacen imposible de ser narradas ellas mismas. Aparece entonces lo indigno de narración, como Hitler era indigno de biografía. Aparece también lo inenarrable, lo que suspende la corriente narrativa porque ya no es acontecimiento o acción y ni siquiera es monotonía de la conducta insignificante –que por lo menos puede ser objetivamente descrita-, sino la negación de la *praxis*: nihilismo (la muerte absurda sin ningún contenido espiritual como llamaba Hegel al terror). Pero dejaremos este aspecto para

¹⁸ “La esencia humana nace cuando la vida parte, no dejando tras de sí más que una historia...” (*Condición humana*, p. 256.).

¹⁹ Efectivamente, es crucial considerar que para Arendt la acción del actor político sea juzgada por la *grandeza*. Arendt distingue entonces claramente entre la *conducta* (comportamiento social sometido a reglas uniformes o normas) y la *acción* (lo espontáneo que quiebra la expectativa normativa, lo extraordinario). Es esta posibilidad de romper con los modelos normales de conducta cotidiana lo que le permite al actor político dejar huella en la memoria colectiva. Pero esta *grandeza* puede implicar, entonces, quiebre de las *mores* y, con ello, de sus conceptos implícitos de virtud, bien y justicia. Determinar la heroicidad de un “individuo histórico” como los llama Hegel, sólo podría hacerse retrospectivamente. Filósofos como Platón quizá intuían la ambigüedad que aquí se juega, que parece hacer indiscernible al “filósofo” del “tirano”, y por ello, con los ojos puestos en Pericles, luchaba por articular una nítida diferencia recurriendo, precisamente, a distinciones *morales* o, más aún, meta-morales (la Idea del Bien en sí). Para Arendt la diferencia es inmanente a la *praxis*: la grandeza sólo puede radicar en el que conserva, por su discurso y acción, la pluralidad. El caso que trato en este momento no se refiere, entonces, al sujeto ambiguo capaz tal vez de “cambiar la historia”, sino al sujeto que, dentro de las *mores* tradicionales, es corrupto y cínico.

el tercer lugar, pues ahora estamos hablando de un “mal menor”, aunque no por ello justificable. Estamos hablando de los malos que se exhiben, caso que creemos que corresponde al fenómeno de la “corrupción del mundo público”.

Este caso es ciertamente propio de la corrupción y la perversión porque implica la disolución de la frontera entre visible e invisible, lo cual supondría la identificación entre el bien y el mal. Pero no se puede –no se debe– identificar el bien con el mal. Lo que sí es posible es la subversión del reparto sano de las esferas: la demencia de hacer aparecer el mal en la esfera pública de la visibilidad, convertirlo, incluso, en algo “espectacular”. Una perversión de este tipo también diluye la diferencia entre la ley y el deseo e implica, por ello, el retorno de lo reprimido, si queremos regresar a las metáforas psicoanalíticas. Vale decir, el retorno a la salvaje relación de la condición pre-política. Este fenómeno era para Platón de naturaleza psico-política y se llamaba “tiranía”. En realidad, que el mal se haga visible puede ser producto de la inocencia, de la inmadurez infantil de una conciencia moral aún no formada, de la ausencia de socialización en las normas, pero el mal también puede pretender aparecer en público de manera totalmente voluntaria y consciente de su *status* negativo, esto ocurre en tiempos de corrupción y decadencia. Este segundo caso es el que Platón creyó ver en la Atenas de su tiempo. Curiosamente, dicho análisis nos recuerda a nuestra propia situación, quizá porque los tiempos de corrupción son semejantes a pesar de las distancias históricas.

Efectivamente, lo que Platón vio fue que la injusticia no buscaba ya ocultarse en la invisibilidad, sino que se hacía cínicamente ostentosa. Era obvio para él que todos se mostraban ávidos por ser parte de la corte del injusto y que la transgresión era presentada públicamente apenas enmascarada. En este nivel encontramos la corrupción de la acción (*praxis*), del actor y del espacio público-político. Platón resume esta situación a través de estas palabras de Trasímaco:

“... al injusto debes observar si es que quieres discernir cuánto más le conviene personalmente ser injusto que justo. Pues bien, lo aprenderás del modo más fácil si llegas a la injusticia más completa, la cual hace feliz al máximo al que obra injustamente y más desdichados a los que padecen injusticia y no están dispuestos a ser injustos. Esto es la tiranía que se apodera de lo ajeno, no poco a poco, sino de un solo golpe, tanto con engaño como con violencia, trátese de lo sagrado o de lo piadoso, de lo privado o de lo público: cuando alguien es descubierto, tras obrar injustamente en uno solo de esos casos, es castigado y vituperado, pues los que cometen

tales delitos parciales son llamados sacrilegos, secuestradores, asaltantes, estafadores o ladrones. cuando alguien, en cambio, además de secuestrar las fortunas de los ciudadanos, secuestra también a estos, esclavizándolos, en lugar de aquellos denigrantes calificativos es llamado 'feliz' y 'bienaventurado' no sólo por los ciudadanos sino por todos aquellos que se han enterado de toda la injusticia que ha cometido" *República* I, 344a.

Esta tesis que identifica la felicidad con la injusticia suprema debe ser puesta en relación con otro pasaje platónico, en el *Gorgias*, donde el cínico Polo se burla de Sócrates, como si le dijera: "tienes razón Sócrates, cuánto sufre el tirano persa, por haber sido tan injusto cometiendo sus innumerables fechorías." Con sus palabras Polo transmite la doble moral del hombre corriente, quien predica honestidad pero desea en el fondo contar con el anillo de Gyges para realizar todos sus deseos sin limitación. Esta admiración, secreta e hipócrita, o cínica y desvergonzada, que se tiene por la figura del tirano, es decir del transgresor supremo, nos recuerda situaciones familiares vividas en el Perú y que han sido y son estudiadas por nuestros académicos. Por ejemplo, con respecto al fenómeno específico del *fujimontesinismo*, recientemente se ha manejado la hipótesis de que "... la indulgencia de la población (peruana) hacia el *fujimontecinismo*, se debía a que ésta gozaba cínicamente de sus transgresiones"²⁰. Y lo hacía, según el intérprete, porque a la tradicional naturaleza transgresora del sujeto criollo se había unido el declive de las metas colectivas y la inmersión en el individualismo egocéntrico, producto de los imperativos del capitalismo global. Independientemente de la corrección total o no de esta hipótesis, es cierto que se ha venido categorizando a la nuestra como una sociedad transgresora y como una sociedad de cómplices. Lo perturbador es que dicha complicidad, de existir, implica que vemos y no vemos, que oímos y no oímos. Implica por tanto una ruptura de la *praxis* y la *lexis*: un discurso que no comunica, una acción que no vincula: es la destrucción del mundo plural. Quizá la época de corrupción que nos toca vivir puede ser hoy la forma que asumen los tiempos de oscuridad de los que hablaba Arendt. Ella caracterizaba a éstos como aquellos tiempos en que la luz pública ha perdido su poder de iluminar y que el discurso ha abandonado también su poder revelador²¹.

Quizá uno de los aspectos más graves de esta situación es que cuando los actores buscan la visibilidad de sus actos transgresores, cuando se

²⁰ Juan Carlos Ubilluz, *Nuevos súbditos*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2006, p. 38.

²¹ Hannah Arendt. *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa, 1992, p. 11,

muestran complacientes con la transgresión misma, es porque son partícipes de un simulacro: simulan subvertir viejos regímenes pero, en realidad, los sancionan. Por ejemplo: “a través de la mano dura subvertimos un orden de corrupción”, pero, en realidad, simplemente se le fortalece.

III. LA DIALÉCTICA DE LA VISIBILIDAD

Si la anterior es una visibilidad producto de la corrupción del mundo público, la tercera forma que estamos tratando es aquella invisibilidad impuesta y que es obra no de la corrupción, sino de la violencia ejercida sobre el mundo público. Porque la violencia es una imposición que desconoce al otro y lo pasa por alto o lo avasalla. Ella tiene que ver con la negación en todas sus formas.

Aquí tenemos también uno de los más graves y permanentes problemas en la constitución del espacio público. De acuerdo a su naturaleza, éste es plural, universalmente abierto y accesible²². Pero los actores no se limitan a participar simplemente en el espacio público. Su participación está mediatizada por una auto-comprensión y auto-descripción que es a su vez reelaborada por las distintas instancias institucionales e informales. No sólo esto, sino que los grupos de actores suelen auto-describirse por exclusión de otros grupos a los cuales no reconocen el derecho de participación en la esfera pública. Obviamente, en este punto se da la piedra de toque de la democracia. Pues la visibilidad no es “meramente” una demanda ontológica del ser humano, es también una categoría histórico-política, una condición y un derecho por el cual se ha luchado y se viene luchando. La visibilidad es parte de la dialéctica misma del poder y de la formación de un mundo común plural.

Arendt insistía mucho en el punto de que los seres valoran el espacio público como esfera donde, por medio del aparecer, pueden distinguirse y conquistar la excelencia. Su fascinación con el modelo griego de la grandeza heroica no tiene por qué no ser extensible a una condición humana general, de acuerdo a la cual la posibilidad específica del ser humano depende precisamente de su capacidad para “iniciar algo nuevo” y ser, de ese modo, un ente personal. Su preocupación por la excelencia en el sentido del *aristeuein* griego era comprensible contra el trasfondo de la sociedad de masas sometida a la “dictadura de la publicidad” y en virtud de la cual se excluye el logro sobresaliente y la acción espontánea.²³ En

²² *Condición humana*, p. 73.

ese sentido ella buscaba proteger la calidad del discurso y de la acción.²⁴ Pero esta insistencia puede aparecer demasiado exquisita y hasta irrelevante cuando se contrasta con la situación en que se niega la visibilidad y la posibilidad del aparecer en cuanto tal, y no en virtud de la sociedad anónima contemporánea, sino como fruto de la actuación excluyente y discriminadora de grupos con nombre propio. Aquí el problema no es la calidad del discurso y la acción, sino los derechos más elementales.²⁵

Es en virtud de fenómenos imperialistas y totalitarios o despóticos de dominación que nacen las nuevas formas de invisibilidad. De este modo, el imperio de unos grupos se permite expulsar a otros del mundo público produciendo lo que Arendt llamaba “la Escoria de la Tierra”. La exclusión de grupos de actores y la negación a éstos del derecho a la visibilidad es grave porque daña la construcción de un mundo común, cuya base es la pluralidad. Hay que tener en cuenta que el fenómeno de la exclusión política y la negación de la visibilidad que por derecho corresponde al actor político se basa en una “dialéctica” de la identidad y la diferencia –que Arendt concibe como pluralidad–. La posibilidad de la exclusión de algunos grupos de actores se da porque un grupo identitario –por ejemplo, nacional– excluye a otro del conjunto. Esta ha sido la dialéctica “normal” en la historia política y en este caso hablamos de la negación de derechos específicos, como los derechos civiles. Pero, como señala nuestra autora, es en el mundo moderno cuando apareció algo inédito: “Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, de que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar “incivilizado en la Tierra, porque, (...) empezamos a vivir realmente en Un Mundo”²⁶. De este modo, se hizo posible, por primera vez, excluir a algunos grupos de dicha Humanidad, diferenciándolos como “la Escoria de la Tierra”. Se les expulsa de la Humanidad, pierden no ya derechos específicos, sino “la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos”.²⁷ Quisiera citar un pasaje sobre los apartidas que representa esto claramente:

²³ “Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerable y variadas normas, todas las cuales tienden a “normalizar” a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente” (*Condición humana*, p. 62).

²⁴ Calidad en el sentido de discurso y acción sobresalientes, glorificables y memorables, a diferencia del discurso normal y la conducta homogénea de sociedades sin acción.

²⁵ Como cuando grupos de personas “se halla privados , no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión

²⁶ *Los orígenes del totalitarismo*, Imperialismo. Tomo II; p. 430.

²⁷ (*op. cit.*, p. 431).

“La calamidad de los fuera de la ley <los apátridas> no estriba en que se hallen privados de la vida, de la libertad y de la prosecución de la felicidad, o de la igualdad ante la ley y de la libertad de opinión –fórmulas que fueron concebidas para resolver problemas dentro de comunidades dadas–, sino que ya no pertenecen a comunidad alguna. Su condición no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos. No es que sean oprimidos, sino que nadie desea siquiera oprimirles. Sólo en la última fase de un proceso más bien largo queda amenazado su derecho a la vida, sólo si permanecen siendo perfectamente “superfluos”, si no hay nadie que los “reclame”, pueden hallarse sus vidas en peligro. Incluso los nazis comenzaron su exterminio de los judíos privándoles de todo *status* legal (el *status* de ciudadanía de segunda clase) y aislándoles del mundo de los vivos mediante su hacinamiento en *ghettos* y en campos de concentración; y antes de enviarles a las cámaras de gas habían tanteado cuidadosamente el terreno y descubierto a su satisfacción que ningún país reclamaría a estas personas. El hecho es que antes de que se amenazara el derecho a la vida se había creado una condición de completa ilegalidad”²⁸.

El mundo común, por el contrario, sería crecientemente inclusivo. Este “... queda constituido –dice Arendt– al actuar juntos y luego se va completando por propia voluntad con los sucesos y las historias que se desarrollan en la historia”²⁹. Pero entonces, el defecto aquí consiste en una imposibilidad para la acción conjunta –basada a su vez, entre otros factores, en la inexistencia de una historia común previa. El defecto también tiene que ver, quizás, con una falta de voluntad para iniciar una historia conjunta, de no haberla. Pero qué significaría la iniciativa de comenzar una historia conjunta sino algo acompañado por la voluntad prestar visibilidad o de ser receptivos ante presencias –nuevas o viejas– pero olvidadas o ignoradas. El punto de una historia previa nos parece crucial, pues la existencia del mundo público tiene como condición, según indica Arendt, la permanencia, su orientación al pasado y al futuro, así como su irradiación a la pluralidad de contemporáneos.

Así pues, la exclusión de un grupo de la construcción de un mundo común es de por sí contradictoria. Es cierto, también, que Arendt coincidía con la

²⁸ *Los orígenes del totalitarismo, Imperialismo*. Tomo II; p. 429. Aunque el caso es diferente, nos puede dar buenas lecciones con respecto al no reconocimiento y exclusión en el Perú.

²⁹ *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 19.

opinión griega de que el cuerpo político necesita limitar el número de individuos para que no decrezca la calidad del discurso y su posibilidad misma. Pero esto no sólo plantea meramente un problema técnico, sino que no justifica en absoluto la exclusión de ningún grupo de la tarea de construir el mundo común. Lejos de ser perjudicial, la inclusión de nuevos individuos y grupos equivale a novedosas perspectivas que garantizan mayor “objetividad” y solidez al mundo común³⁰. Hay una explicación aparentemente clara para establecer la conexión entre mundo común y admisión de nuevos actores a este espacio de visibilidad. La explicación procede del campo del pensamiento, pero es extensible al de la acción. Arendt cree que hay un peligro para el pensamiento cuando se fija o establece un sistema de razonamiento, pues éste inmuniza a la conciencia, la vuelve hermética. En el campo del pensamiento, la tiranía consiste en intentar dominarlo por medio de razonamientos.³¹ Lo mismo sucede en el campo de la acción, con los individuos y los grupos. Las identidades de éstos corren el peligro de quedar fijadas a través de sistemas identitarios “perfectamente coherentes”. A menudo éstos son monitoreados por los sujetos y grupos, que creen favorecer su desempeño político al planificar su forma de hacerse visibles en el espacio público. Por ello, la salud del mundo público depende más bien de la libertad de movimiento, vale decir, políticamente hablando, de acción y discurso. Es por esto que la ampliación del espacio público, de modo que permita a más actores ser visibles, lejos de dañarlo, lo fortalece.

Es crucial por ello poner en debate la idea de lo que es “estar juntos”, pues si bien es cierto que el mundo público queda constituido al actuar juntos, también lo es que el “juntos” tiene un radio de extensión limitado, que tiende a cerrarse en la medida en que el grupo adquiere posiciones de dominio sobre otros. O dicho de otro modo, los que pueden y deben estar juntos quedan definidos en un juego de adscripción y reconocimiento de identidades, donde la auto-percepción de un grupo privilegiado pretende determinar quién y cómo se hacen visibles “los otros” en la esfera pública. Podemos pensar que la “calidad” de la esfera pública está directamente ligada, entonces, con su poder de inclusión. Pero no debemos caer en la simplificación. Por un lado, hay que tener en cuenta lo que ya se ha dicho: que la objetividad del mundo común queda garantizada por la multiplicidad de perspectivas. En este sentido, un buen mecanismo de defensa contra los montajes totalitarios es la admisión de perspectivas discrepantes. Pero esta pluralidad de perspectivas que se hacen visibles en la esfera pública no debe ser interpretada como un conjunto de identidades fijas que son visibles porque tienen un aspecto determinado.

³⁰ Lo decimos tomando en cuenta su opinión de que la esfera pública es aquella en la que las cosas pueden verse y oírse por varios desde múltiples perspectivas “... de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad.” (*Condición humana*, p. 83).

³¹ *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 18.

Caer en este juego es re-abrir la posibilidad de las exclusiones y discriminaciones. Cuando un grupo se auto-describe en términos de “somos ‘x’ e ‘y’ y ‘z’...”, siempre será posible que aplasten a individuos en su interior que no se reconocen bajo tal descripción y serán expulsados o auto-exiliados.³²

Tenemos pues un problema más complejo: a los seres humanos se les niega la visibilidad, el aparecer en el espacio público, pero también sucede que ellos se hacen visibles instalados en una actitud de confianza en la auto-transparencia y autonomía de sus identidades. Con respecto a lo primero, es importante tener en cuenta las lecciones de la historia: la última fase del no reconocimiento o la “invisibilidad forzada” es la aniquilación de seres humanos. Con respecto a lo segundo, hay que considerar la dosis de pesimismo que le permite a Arendt reconocer que en toda auto-gnosis existe un nivel de alienación insuperable por parte de los actores mismos. Pero esto no hace sino reforzar la necesidad de la visibilidad en la esfera pública pues, en efecto, así como son más bien los otros quienes nos conocen mejor de lo que nosotros mismos podemos, también son los otros grupos los que pueden captar la peculiaridad de otros desde fuera.

Quisiera finalizar insistiendo en la idea de que la calidad del mundo público depende en gran medida de la visibilidad. La visibilidad es crucial para mostrar o revelar identidades. No está exclusivamente en función del control mutuo de la moralidad colectiva, como puede hacernos pensar la evocación inicial del mito de Gyges. Lo que nos ha interesado es que gracias a que en el mundo público “... todo aquello que los individuos llevan con ellos de manera innata puede tornarse visible y audible” es que queda garantizada la calidad de la democracia.

³² Al decir esto sigo en parte el argumento de Richard Rorty en su artículo “*Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*”