

**YULIANA LEAL\***

Universidad Icesi (Cali, Colombia)

—

# **Hannah Arendt: filosofía, política y totalitarismo\*\***

**CAMPILLO, NEUS** (2013). *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*.

Publicaciones de la Universidad de Valencia, España. 296 pp.

Neus Campillo es profesora e investigadora de la Universidad de Valencia y una de las grandes conocedoras de la obra de Hannah Arendt en la actualidad. El propósito de su libro es encontrar en las obras arendtianas una forma de pensar que enfrente la amenaza del totalitarismo, un peligro latente para las sociedades de masas y de consumo del mundo actual, y que para algunos historiadores y teóricos políticos tuvo su encarnación en las figuras del Nazismo y el Estalinismo en el siglo XX.

Arendt es contundente al advertir que el totalitarismo es un peligro que asecha a las sociedades del futuro, dado que varios elementos como la alienación social, la irreflexión y el déficit de participación ciudadana pueden cristalizar en él. La propuesta de la autora es:

Ver hasta qué punto el pensamiento crítico puede ser un antídoto a las posibilidades totalitarias de la sociedad de consumo. Es decir, hasta qué punto el juicio reflexivo, de hacer un uso público de la razón, hace posible una forma de vivir juntos que da lugar a un espacio público en que los hombres son iguales y distintos y que puede evitar su uniformidad y superfluidad en una masa de consumidores. (Campillo, 2013: 18).

.....  
\* Profesora Estudios Políticos. Universidad Icesi.

\*\* Esta reseña es producto del proyecto de investigación "Pensamiento, Acción y Juicio en las reflexiones Políticas de Hannah Arendt", avalado por el CIES y la Convocatoria Interna de Proyectos de Investigación de la Universidad Icesi.

Campillo considera que el pensamiento es “una forma de movernos libremente en el mundo”, es decir, una especie de acción política peculiar que configura los espacios públicos de aparición y deliberación política. Es allí donde encontramos el núcleo de las complejas relaciones entre filosofía y política; de ese núcleo brotan problemas como los siguientes: ¿qué es la política?, ¿qué es la filosofía? y ¿cuál es el tipo de relación que hay entre ambas?

Ahora bien, en las reflexiones arendtianas encontramos una *fenomenología de lo político* que asume el desafío de comprender su presente y dismantelar la metafísica tradicional que ha privilegiado la contemplación sobre la acción política. Ese desafío también implica el reto de repensar la acción política sin prejuicios y entender el pensar como una actividad que, al posibilitar la capacidad de juzgar, funda un espacio de aparición, donde los individuos pueden aparecer y dialogar entre sí.

El libro está dividido en cuatro partes. En la primera parte, “Hacia una fenomenología de lo político: Diálogos con Heidegger y Marx”, la autora analiza que especialmente en *La Condición Humana* y *Los Orígenes del Totalitarismo* hay diálogo entre el pensamiento arendtiano y las reflexiones de Heidegger y Marx. Por un lado, Arendt retoma la concepción heideggeriana de que el pensar implica una actividad sin fin que no produce resultados tangibles, pero critica la concepción de que la filosofía es la actividad del pensador solitario. Por otro lado, critica la concepción de Marx sobre la acción como producción y su sujeción a un modelo de fabricación dentro de un proceso histórico supeditado a las categorías de medios-fines.

En la segunda parte, “Fenomenología de la Acción y del Pensar”, Campillo sostiene que en el pensamiento arendtiano hay una concepción del sujeto que, aunque es muy problemática, no se halla fundada en la noción de autonomía moral, sino en tres aspectos fundamentales de la existencia humana: 1) la capacidad de revelarse que el agente posee a través de la acción y el discurso; 2) la condición de la pluralidad; y 3) la actividad del pensar.

Para sostener lo anterior, Campillo explica que en el pensamiento arendtiano la acción constituye la misma libertad, y que por medio de ella se revela la identidad del actor. Esa revelación de la identidad no es definitiva, sino que se da mediante un flujo constante de palabras y acciones. De ahí que el actor no sea el autor o constructor de su propia identidad, sino que a partir de los juicios de los espectadores emerge la identidad narrativa como expresión del quién.

Aquí la autora propone una idea interesante que no desarrolla: las acciones políticas constituyen un espacio de aparición donde se expresan las identidades narrativas. Pero dicho espacio tiene sentido porque los espectadores, a través del uso de sus facultades de pensamiento y juicio, crean un espacio judicial donde dan sentido a las acciones de los agentes. Las cuestiones que surgen son las siguientes: ¿cuáles son las características

de cada uno de estos espacios de aparición?, ¿cómo se hallan relacionados?, ¿cómo se complementan? Estos son problemas que la autora deja abiertos en su reflexión.

Por otra parte, Arendt establece que la acción es libre en la medida que puede trascender las intenciones del agente y el determinismo de la voluntad. Ella introduce una nueva noción de la voluntad entendida como el órgano de la espontaneidad. Sin embargo, este concepto es bastante problemático. La pensadora judío-alemana no comprende la voluntad como una facultad imperativa que direcciona la acción para organizar los asuntos políticos. Desde esta perspectiva, rechaza la solución kantiana de trasladar la voluntad al mundo nouménico, comprendiéndola como una “razón práctica”.

Una hipótesis interesante que la autora plantea es que la interpretación arendtiana de la tercera antinomia kantiana y su fenomenología de la acción, permiten comprender que la identidad del quién se configura a través de *la condición humana de la pluralidad* que se manifiesta en los juicios de los espectadores, quienes crean el espacio público donde es posible dar sentido a sus acciones.

Surgen las siguientes preguntas: ¿qué entiende Arendt por sujeto?, ¿cómo lo concibe? Campillo observa que en el pensamiento arendtiano hay tensión entre una concepción de la identidad narrativa y una concepción de la acción performativa. Esta es una dificultad que varios intérpretes han abordado: por un lado, Bonnie Honig, Claudia Hilb y Michael Denny resaltan que la acción es performativa; por otro lado, Seyla Benhabib destaca la identidad narrativa. La interpretación de Campillo es la siguiente:

Defendería, al respecto, que se dan ambas. Mientras que la performatividad es la característica de la acción, la identidad narrativa se formará en tanto que se cuenta una historia sobre el actor cuyo autor no es él, sino el espectador. La acción es performativa, pero es el juicio de los espectadores el que introduce la narratividad al contar una historia sobre esa acción. Es el momento de la reflexión el que establece la identidad como narrativa. (Campillo, 2013: 124).

Desde esta perspectiva, aunque *el actor* tiene la capacidad de iniciativa y de mostrar su propia singularidad, *no es el autor de la narración que se realiza sobre sus acciones*, sino que los juicios de los espectadores son los que revelan *quién es él*. Aquí surgen numerosas preguntas: ¿puede el actor crear una narración o reflexión de sí mismo?, ¿esto implicaría que puede ser actor y espectador al mismo tiempo?, ¿el carácter performativo de la acción se mantendría aun cuando se realice una narración sobre ella, construida por la misma persona que actúa? La respuesta de Campillo es la siguiente:

Habría que señalar la importancia que da a la elección de cómo aparecer, porque Arendt atribuye así a la individualidad una capacidad que puede ir más allá de todo control y de toda desposesión de la identidad... Es en la elección que hacemos de cómo aparecer a los demás donde podremos encontrar un elemento para armonizar la tensión entre la inicia-

tiva y la narración que se realizará sobre el quién. Quién es uno, la individualidad que se revela, también tiene una función clave en la formación de sí mismo, de un sí mismo que aparecerá a los otros (Campillo, 2013: 129).

Sin embargo, surgen nuevos cuestionamientos: ¿de qué modo se realiza la elección sobre cómo aparecer?, ¿en qué consiste, teniendo en cuenta que Arendt tiene una noción de la voluntad muy distinta a la famosa concepción tradicional del libre albedrío?, ¿cómo garantizar que esta elección sobre el cómo aparecer no caiga en la hipocresía y la simulación? Desafortunadamente la autora no aborda ninguna de estas cuestiones.

Hay que señalar otro aspecto que Campillo aborda sobre la experiencia del sí mismo: lo que Arendt llama “*consciousness*, que provee un testimonio interno a la identidad personal que acompaña todas nuestras actividades” (Campillo, 2013: 129). La autora observa que Arendt construye una fenomenología del pensamiento donde la experiencia del sí mismo como autoconciencia es central; no obstante, el problema que surge es qué identidad corresponde al yo pensante. La autora señala que esta identidad se caracteriza por ser oculta o por lo que ella caracteriza como ese *inconsciente consciente* (Campillo, 2013).

Arendt comparte la posición kantiana de que solo podemos tener “una representación y no una intuición” del yo pensante. No podemos tener una intuición porque se requiere que esta aparezca en el marco de las condiciones del tiempo y el espacio. En Kant, la intuición es precisamente *la presentación de algo*, es decir, *lo inmediato*. Los fenómenos están *presentes* o están *inmediatamente* en el espacio y el tiempo; por ende, lo intuitivo es una apariencia. En cambio, la representación, como su nombre indica, implica “traer a la mente a través de la imaginación una imagen”.

Pero en el caso del yo pensante su representación es vacía de todo contenido, dado que el yo es sujeto de conocimiento y no objeto; el yo no puede colarse, por decirlo así, frente a sí mismo, ni tampoco desdoblarse en sujeto y objeto para construir un concepto de sí. Es más, Kant considera que el “yo pensante” no puede ser conocido sino pensando, ya que el conocimiento requiere la experiencia, y no tenemos “manifestaciones empíricas del yo”.

Quizás por esta influencia kantiana, Arendt considera que el actor no puede dar cuenta de su identidad. Debido a que la identidad del yo pensante permanece oculta, y por ser incognoscible no podemos determinar su esencia o construir un concepto de yo. De ahí que solamente a través de las acciones, en cuanto manifestaciones fenoménicas en la esfera pública, sea posible que los espectadores emitan juicios que develen la identidad del agente.

Ahora bien, como el pensar consiste en un diálogo interno entre el yo consigo mismo, la identidad del yo pensante se halla arraigada a una pluralidad originaria que se manifiesta en aquel diálogo interior. Dicho diálogo introduce una dimensión política en el pensamiento, dado que libera la facultad de juzgar: “El pensamiento es implícitamente

una actividad política en cuanto juzga el pasado, en cuanto construye proyectos de la voluntad sobre el futuro. Pero, sobre todo, en cuanto libera la capacidad de juzgar lo particular sin subsumirlo bajo reglas generales” (Campillo, 2013: 156).

Ese diálogo interno alcanza una visibilidad a través de la capacidad de juzgar. Los juicios son los que introducen los pensamientos en el mundo de las apariencias; es gracias a ellos que las acciones de los agentes tienen un significado y se pueden convertir en historias. Y es debido a estas narraciones que se puede otorgar una identidad a los actores. Por supuesto, el examen arendtiano de todas estas cuestiones conducirá a Arendt a examinar lo que entiende por filosofía:

Si la filosofía se concibe como contemplación, como teoría, se aleja de la política. En cambio, si se entiende desde la perspectiva del espectador, se acerca a la política... La filosofía como pensamiento crítico irá configurándose mediante el juicio de los espectadores, que además conforman un espacio de aparición propio, el público que juzga y opina, y un espacio público que es base de lo político aunque distinto al espacio de aparición de los espectadores. (Campillo, 2013: 162).

De esta manera, el núcleo de las relaciones entre la filosofía y la política se halla en el ejercicio de las facultades de pensar críticamente y juzgar, ya que ellas son las que permiten configurar un espacio político de deliberación y participación.

En la tercera parte, “El pensamiento crítico: diálogo con W. Benjamin y Kant”, Campillo analiza los diálogos que Arendt sostiene con dos grandes pensadores: Heidegger y Benjamin, para pensar la armonización entre filosofía y política. En estos diálogos aparece la narración como resultado de juicios históricos y la mentalidad amplia como un tipo de juicio político. Ambos están relacionados con el pensamiento volcado hacia el propio presente.

A diferencia de Heidegger, quien consideraba que el *Dasein* era un ser-para-la-muerte, Arendt señala que los seres humanos somos *seres para la acción* o, en otras palabras, *seres para vivir y actuar*. Para ella, el problema de la existencia humana radica en romper o enfrentar la tiranía del tiempo, y en la medida en que el juicio sea capaz de comprender el instante podrá “estar fuera del juego de la vida entre el pasado y el futuro”.

La idea arendtiana de pensar el presente tiene una gran influencia de las reflexiones de W. Benjamin en *Las Tesis de la filosofía de la historia*. Arendt comparte la visión de Benjamin sobre que el pasado se encuentra fracturado, y desde esta perspectiva la vocación del historiador se transforma en la del narrador de historias. Como el pasado se encuentra fracturado, no puede construirse una narrativa única; de ahí que la labor del narrador sea *excavar y perforar* los fragmentos y curiosidades arqueológicas, para encontrar el sentido original de los fenómenos con relación al *instante*. Por ende, la historia no puede ser comprendida a partir de una ley causal natural, sino como un entramado de historias o narraciones que se construyen y revalúan a partir del presente.