



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Doctorado en Filosofía

Micromundos.
Sobre la continuidad del poder desde la
filosofía política de Hannah Arendt

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el
Grado de Doctor en Filosofía

Presenta:

Diego Báez Fernández

Comité tutorial

Dr. Eduardo González Di Pierro
Tutor principal

Dr. Carlos González Di Pierro
Tutor

Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez
Tutor

Dra. Marina Garcés Mascareñas
Sinodal

Dr. Fernando Galindo Cruz
Sinodal



Morelia, Mich., México, marzo de 2026.

RESUMEN

Este trabajo ofrece un enfoque para comprender el poder y la problemática de su continuidad. Al entenderlo como constitutivo de la pluralidad y no como un fenómeno individual, permite mirar el mundo y diversas problemáticas de la actualidad —desde nacionalismos y funcionalismos políticos hasta procesos de estancamiento y formas de frustración e indiferencia pública— con amplitud y profundidad. Se analiza su *espacialidad* según las capacidades de apertura (inquietud pública, responsabilidad, complicidad, alianzas, afectividad, imaginación, silencio activo), y del reconocimiento de que la potencialidad de la política no se agota en su propio ámbito, sino que se intensifica en su contigüidad con espacios prepolíticos y apolíticos —entre lo público y lo privado, entre la política y el arte, entre la política y el amor, etcétera—. Se trata, entonces, de pensar la política desde otros espacios y esferas de la vida, aunque sin anular sus diferencias. Asimismo, se estudia el poder desde su *temporalidad*, es decir, bajo un principio de finitud y, a la vez, de un anhelo de permanencia. Dado que la visibilidad y el ocultamiento se sitúan como las dos caras del poder, resulta conveniente comprenderlo a través de la metáfora de la luz. Pero no en plena luz, sino en el ocaso, es decir, siempre a punto de ocultarse.

Palabras clave: Hannah Arendt, acción, inquietud pública, micromundos, poder.

ABSTRACT

This work offers an approach to understanding power and the problems of its continuity. Understanding it as constitutive of plurality, rather than as an individual phenomenon, allows us to view the world and the various problems and challenges of today — from nationalisms and political functionalisms to processes of stagnation and forms of public frustration and indifference — with breadth and depth. Its *spatiality* is analyzed according to its capacities for openness (public concern, engagement, complicity, mutual agreement, affectivity, imagination, active silence), and the recognition that the potential of politics is not exhausted within its own sphere but is intensified by its contiguity with pre-political and apolitical spaces —between the public and the private, between politics and art, between politics and love, etc—. Thus, the aim is to think about politics from other spaces and spheres of life, but without confusing their differences. It also studies power from its *temporality*, that is, under a principle of finiteness and, at the same time, a yearning for permanence. Since visibility and concealment are understood as the two faces of power, it seems appropriate to think of power through the metaphor of light. But not in full light, but rather in twilight, that is, always on the verge of hiding.

Keywords: Hannah Arendt, Action, Microworlds, Power, Public Concern.

Para mi familia

Reconozco al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnología (CONAHCYT) por el financiamiento brindado durante este periodo, sin duda un factor relevante en el desempeño de este trabajo.

Mi reconocimiento y gratitud a mi comité tutorial y sinodales por su valioso acompañamiento durante el desarrollo de este trabajo.

PRESENTACIÓN	7
<i>FRAGMENTACIÓN Y CONTINUIDAD DEL PODER</i>	7
<i>ACERCA DE LA METODOLOGÍA</i>	9
<u>PRIMERA PARTE – CONCEPTUALIZACIÓN</u>	<u>17</u>
PLANTEAMIENTO GENERAL	17
<i>INTRODUCCIÓN. LAS CRISIS DEL PODER</i>	17
<i>ACERCAMIENTO A HANNAH ARENDT</i>	19
<i>PREJUICIOS DE LA TRADICIÓN</i>	21
<i>ABISMOS DEL PODER Y EL RUMBO DE LA MODERNIDAD</i>	23
EL CONCEPTO DE PODER EN HANNAH ARENDT	24
<i>VITA ACTIVA</i>	24
<i>PODER Y ESPACIO DE APARICIÓN</i>	28
<i>VERDAD Y COMPRENSIÓN</i>	32
MICROMUNDOS. NOCIONES CLAVE	36
<i>LA FRAGILIDAD Y EL PROBLEMA DE LA CONTINUIDAD DEL PODER</i>	36
<i>EL GIRO DE LA ACCIÓN Y LA TRANSGRESIÓN DEL ESPACIO-TIEMPO</i>	40
<i>MICROMUNDOS. CONTRARIEDAD PRODUCTIVA Y ESCENARIO</i>	43
<u>SEGUNDA PARTE – MICROMUNDOS</u>	<u>53</u>
<u>CAPÍTULO I. ESPACIALIDAD DEL PODER O LA AMPLITUD DE LA ESFERA PÚBLICA</u>	<u>53</u>
AMPLITUD. TRANSGRESIÓN DEL ESPACIO	53
<i>INTRODUCCIÓN. ESPACIO DE EXTENSIÓN Y ESPACIALIDAD</i>	53
<i>POLÍTICA Y EL ESPACIO POLIÉDRICO</i>	56
<i>ESPONTANEIDAD Y ESCENARIO</i>	60
<i>AFECTIVIDAD Y JUICIO COMO DESPRENDIMIENTO DEL ESPACIO-TIEMPO</i>	63
INQUIETUD ENIGMÁTICA	67
<i>EL MOVIMIENTO DE LA ESFERA PÚBLICA Y EL JUICIO DEL GUSTO</i>	67
<i>MORTALIDAD Y EXPERIENCIA LÍMITE</i>	72
<i>INQUIETUD Y MICROMUNDOS</i>	76
<i>RUPTURAS. VALENTÍA Y EL GIRO DE LA ACCIÓN</i>	79
PREJUICIOS DEL PODER	82
<i>LA FALACIA DEL GRAN UNO</i>	84
<i>LA PLURALIDAD Y LA SOCIEDAD DE NÚMEROS</i>	93
<i>EL VALOR, LA POLÍTICA DE EXTENSIÓN Y EL ALEJAMIENTO DEL MUNDO</i>	97
<i>IMÁGENES EN LAS FORMAS DE GOBIERNO</i>	101
CONCLUSIONES. MICROMUNDOS Y LA ESPACIALIDAD DEL PODER	103
<i>POÉTICA DEL ESPACIO. DELIMITACIONES</i>	103
<i>ESCENARIOS. ORIENTACIÓN Y COMPLICIDAD</i>	105
<i>INQUIETUD Y ESTÍMULO. FIGURA DEL TÁBANO</i>	107
<u>CAPÍTULO II. ESPACIOS LÍMITROFES COMO PROBLEMA POLÍTICO</u>	<u>110</u>

TENSIONES	110
<i>INTRODUCCIÓN. ENTRE MORTALES Y DIOSES</i>	110
<i>LA LETRA MUERTA DEL ESPÍRITU</i>	114
<i>UN CORTEJO EN ESCENA. VERDAD Y OPINIÓN</i>	120
<i>BAJO LA LUZ. ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO</i>	125
<i>NECESIDAD Y LIBERTAD</i>	131
<i>LIBERTAD INTERIOR Y LIBERTAD POLÍTICA</i>	135
<i>IGUALDAD Y DISTINCIÓN</i>	138
<i>PALABRA Y ACCIÓN</i>	145
CONCLUSIONES. MICROMUNDOS Y ESPACIOS LIMÍTROFES	149
<i>AMISTAD Y POLÍTICA. ESCENARIOS ELECTIVOS</i>	149
<i>ARTE Y POLÍTICA</i>	156
 CAPÍTULO III. TEMPORALIDAD DEL PODER O LA PROFUNDIDAD DEL MUNDO	 160
 TRANSGRESIÓN DEL TIEMPO	 160
<i>INTRODUCCIÓN. EL TIEMPO DEL PODER</i>	160
<i>EL PROCESO COMO TIEMPO DE EXTENSIÓN</i>	165
<i>EL REINO DEL ESPÍRITU Y LA TRASCENDENCIA DEL TIEMPO</i>	168
<i>LA DIAGONAL DEL TIEMPO Y LA CONTINUIDAD DEL PODER</i>	177
PREJUICIOS DEL PODER	179
<i>PERPLEJIDAD EN LOS ABISMOS DE LA MODERNIDAD</i>	179
<i>LA FALACIA DEL SILENCIO DEL MAR</i>	185
CONCLUSIONES. MICROMUNDOS Y LA CONTINUIDAD DEL PODER	188
<i>MEMORIA Y NARRATIVA</i>	188
<i>REITERACIÓN Y ESCENARIO</i>	193
<i>PLURALIDAD CONDICIONADA</i>	194
<i>SILENCIO Y TIEMPO</i>	196
CONCLUSIONES	198
 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 206

Presentación

Este estudio propone un enfoque para comprender el poder y la problemática de su continuidad. Considero que las distintas formas de fragmentación de nuestro mundo¹ requieren continuar el estudio del significado del poder con un modo de pensar distinto que se produzca desde la acción misma de la ciudadanía. En este sentido, ha sido conveniente abordarlo desde la filosofía política de Hannah Arendt. La razón principal es que considerar al poder precisamente como relativo a la pluralidad —acción en concierto— y no como un fenómeno individual no solo permite mirar el mundo con mayor amplitud y profundidad, sino también comprender algunas problemáticas fundamentales de la actualidad. Estas pueden ser desde nacionalismos y funcionalismos políticos —como la deshumanización en los procesos burocráticos, la reducción de la política a un medio para un beneficio particular, o bien el poder visto como un objeto de posesión o de control— hasta modos de frustración pública (*vacíos de poder*) cristalizados. Por ejemplo, en violencia extrema, indiferencia hacia los temas comunes, incapacidad de la ciudadanía para hablar y juzgar juntos, o bien impotencia expresiva y participativa de pueblos y comunidades.

Fragmentación y continuidad del poder

El poder plantea un problema político fundamental respecto de su continuidad: ¿en qué medida es posible mantenerse si el momento en que aparece la acción es tan fugaz como escurridizo? ¿Es viable sostener lo que trata de intensidades y no de cantidades? Más aún, ¿hasta qué punto es posible la continuidad en un mundo intermitente y fragmentado como el de hoy?

El estudio de la temporalidad del poder, como se verá, sitúa de manera particular el problema de su continuidad. Esto se debe a que, al constatar su carácter intensivo —*dynamis* (potencialidad), *energeia* (sin unidad de medida o carencia de fin) y *entelecheia* (plena realidad)—, se reconoce también la fragilidad de la acción, es decir,

¹ En ciertos momentos de este estudio se hace referencia a una “experiencia intermitente” de nuestro tiempo que, de una u otra forma, debilita la capacidad de orientar juntos un mundo común. Se asocia, además, al “tiempo estandarizado” que señala Arendt. Ver notas al pie 14 y 58.

su espontaneidad, irreversibilidad e inesperabilidad. A diferencia de la confianza que acompaña a las leyes calculables y concluyentes en el ámbito de la extensión física y natural, el curso de las acciones humanas, aunque de alguna manera puede orientarse, en última instancia, es impredecible. Desde la óptica de Hannah Arendt, debido a que la acción implica iniciación —sin precedentes— y se entrelaza inesperadamente con la trama de otras acciones en tiempos y espacios inadvertidos, indica que su destino va más allá de las motivaciones de los protagonistas y de su presencia en la Tierra. Esta incertidumbre puede implicar tanto júbilo como un verdadero drama. Resulta fundamental, entonces, no solo el poder de la ciudadanía para hablar, juzgar y orientar juntos un mundo común, sino también pensar su problematicidad en términos de renovación o continuación. Debido a estas consideraciones, en términos de poder, la continuidad es un problema político específicamente porque la pluralidad humana la condiciona; me parece que en cualquier indagación sobre el poder resulta ineludible el problema de su continuidad.

Con todo, Hannah Arendt cuestiona que, a lo largo de la tradición política occidental, la fragilidad de los asuntos humanos haya pretendido disimularse bajo modelos que no corresponden al ámbito de la política, como lógicas predictibles o de validez científica. Según la autora, paulatinamente, el “hacer” del fabricante reemplazó el actuar de la vida política y, con ello, se ha establecido una variedad de prejuicios distorsionados sobre el poder; al reducirlo, de distintas maneras, a un fenómeno meramente individual o a una cuestión utilitarista. De hecho, estas distorsiones y la intensificación de la experiencia intermitente de hoy atenta, como nunca, contra el poder y la posibilidad de continuarse. El problema es que, al mismo tiempo, se ha disminuido nuestra comprensión de nociones tan significativas en el clima político como la libertad, la responsabilidad y el compromiso activo.

En este sentido, como se mencionará, si el carácter “intensivo” de la política se refiere tanto a la espontaneidad de la acción como a su fragilidad, el orden “extensivo” apunta a las capacidades y estrategias para que la acción, que de suyo es inasible, frágil y escurridiza, pueda reiterarse o institucionalizarse.

Acerca de la metodología

El trabajo se apoya fundamentalmente en la filosofía política de Hannah Arendt, a través de sus nociones de poder, acción, pluralidad y publicidad. A fin de aproximarse con mayor complejidad al tema del poder, se propone una interpretación del sentido de los *micromundos* desde dos claves metodológicas que guían este término: 1) la tensión entre “política intensiva” y “política extensiva”, 2) el estudio de su espacialidad y de su temporalidad.

Política intensiva y política extensiva

En el primer caso, se trata de la diferenciación entre “política intensiva” y “política extensiva”.² Aunque Hannah Arendt no utiliza estos términos, el planteamiento de su diferenciación y tensión como tal tiene por fin introducir al lector en una serie de distinciones fundamentales realizadas por la autora misma. Algunas de ellas corresponden a la diferencia entre la *polis* griega (espacio público-político) y el *oikos* (esfera privada o actividades del hogar), entre la *prâxis* (acción) y la *poiēsis* (actividades técnico-instrumentales), entre la *bíos politikós* (vida política) y la *bíos theoretikós* (vida contemplativa o teórica), o entre el *dokei moi* (punto de vista) y la *episteme* (conocimiento concluyente).

Mientras que, respectivamente, los primeros términos corresponden a la “política intensiva” como potencialidad de la propia acción (el poder de actuar de la ciudadanía), sus contrapartes —dimensión extensiva—, por su lado, manifiestan de distintos modos una fuerza positiva o extensiva, que puede tener distintas configuraciones al referirse al ámbito de la tangibilidad o a la forma en general, como a la técnica y a la objetivación (sistemas concluyentes), al mantenimiento de la vida y a los intereses particulares (individuales o colectivos), o hasta la estrategia y a la institucionalización. Por cierto, al margen de sus propios alcances y su relevancia, se trata de una fuerza que, en su rígida radicalización, termina por reemplazar, frustrar o tullir el poder de actuar de la ciudadanía —política intensiva—. Mientras que el poder

² Esta oposición es planteada concretamente en un artículo reciente, “Política intensiva: pensar *entrelímites* como problema político fundamental desde la filosofía política de Hannah Arendt” (Báez, 2026).

se encuentra mediado por la pluralidad y expresa fragilidad³ al generarse en la espontaneidad de la propia acción, la fuerza extensiva parecería extenderse o cerrarse con fuerza en la inmediatez de lo individual, es decir, ya sea por una radicalización del ciclo vital (como los consumismos), o bien por su tendencia a objetivarse del todo (como los procesos institucionales o la tradición de una comunidad sin renovación). No obstante, como se verá, paradójicamente, este mismo poder, en su intangibilidad, depende en cierto grado de la fuerza extensiva para continuarse o institucionalizarse. Esto revela, una vez más, su problematicidad —entre un orden intensivo y otro extensivo—.

Ambos movimientos —intensivo y extensivo— indican un problema político fundamental: con la fuerza extensiva de cristalizarse por completo, el poder muere; pero si el poder no se cristaliza en un mínimo de extensión o de tangibilidad, en sí mismo es impotente o carente de sentido⁴ (Báez, 2026, pp. 48-53). Desde estas consideraciones y bajo la luz de opuestos específicos como la esfera pública y la privada, o bien entre la libertad y la necesidad, no parece que Hannah Arendt pretenda, en última instancia, una especie de radicalización excluyente (dicotomías rígidas) ni una simple reconciliación entre ellos, sino el poner de relieve el poder de su propia diferenciación —la problemática en sí misma—. En este sentido, la autora entiende el poder como anterior a la forma de organización, es decir, la experiencia de acción en sí misma; mientras que a la política, como su continuación o institucionalización (leyes, acuerdos, promesas, instituciones, etcétera) (Arendt, 2006, p. 237). Si bien para Arendt la política se encuentra en el lado opuesto de la administración o del gobierno, sin el reconocimiento y la diferenciación de estos, la claridad sobre la propia política se debilitaría. Una vez más, en términos políticos, esta tensión es ineludible. Esta diferencia es semejante a la que establece Claude Lefort entre “lo político” y “la política”. Mientras que “lo político” es la *praxis* de la ciudadanía a través de espacios de intermediación que democratizan la participación, “la política” se refiere a las

³ El problema de la fragilidad del poder se analiza en el apartado “La fragilidad y el problema de la continuidad del poder”, pp. 36-40.

⁴ Así como el clavo es fundamental para que el cuadro se sostenga, de igual modo, la potencialidad del poder debe desplegarse en la extensión de un espacio; por tanto, de institucionalidad y hasta de estrategia. Esta analogía recuerda la que piensa Henri Bergson para hablar del tiempo cuantitativo y del tiempo como duración.

labores administrativas y normativas dentro de un marco institucional.⁵ De la misma manera, mientras que Hannah Arendt entiende el poder como la condición de la política (la potencialidad de la acción), plantea la política como su institucionalización.

Espacialidad y temporalidad

En cuanto a la segunda clave metodológica, el poder se aborda desde su espacialidad y su temporalidad. Si la fuerza extensiva representa el espacio-tiempo inmediato o individual (por ejemplo, horizonte vital, utilidad, beneficio particular), la espacialidad —política intensiva— se asocia con la amplitud de la esfera pública a través de la intermediación o la acción de la pluralidad —*isostenia, peithein* socrático—. En cierto grado, la amplitud (acción y pensamiento ampliado) implica una conciencia del límite de lo individual, que posibilita trascender la propia perspectiva como una especie de entrada a otros mundos o micromundos. En cambio, la fuerza extensiva, por su propia naturaleza, tiende a eliminar estos límites. De ahí que, en este estudio, por momentos, la radicalización de esta tendencia se asocie críticamente con la indiferencia pública.

La espacialidad, como amplitud de la esfera pública, entonces, se analiza desde una variedad de capacidades de apertura (por ejemplo, inquietud pública, complicidad, alianzas, afectividad, imaginación, silencio). En cuanto a la inquietud pública (estudiada en este trabajo como enigmática), el poder se aborda desde un principio antropológico fundamental: un modo de emoción pública que no solo incita a los actores a actuar, sino que también, por algún motivo, permite soportar cierta ruptura del espacio individual. Esta ruptura manifiesta una distensión del espacio vital, de la comodidad o de una condición aproblemática (indiferente) con el mundo; significa una contrariedad activa ante la fuerza extensiva que, de algún modo, empuja hacia el yo más inmediato. Asimismo, como se verá, esta inquietud manifiesta tanto una confrontación con la propia mortalidad como un anhelo de permanencia o de continuidad.

⁵ En el contexto de “lo político”, Claude Lefort comprende el poder como un vacío simbólico (no como un vacío *de* poder) que permite a la ciudadanía, en su cualidad de plural, tomar la responsabilidad de actuar o de generar poder, y no dejarlo a la figura de *un* gran soberano (Schevisbiski, 2014).

Entonces, mientras que la espacialidad se asocia con la anchura del mundo y el compromiso activo, la temporalidad se analiza desde su profundidad como posibilidad de continuidad del poder (por ejemplo, reiteración de la acción, organización e institucionalización, memoria y narrativa, silencio activo). La temporalidad, por tanto, se plantea específicamente desde el problema de la continuidad del poder, es decir, como posibilidad de renovarse, pese a la espontaneidad y fragilidad de la acción — irreversible e inesperada—.

Dos consideraciones sobre la noción de micromundos

En cuanto al sentido de los micromundos, no es, como tal, una noción articulada o sistemática de Hannah Arendt, sino que es ocupada, por decirlo así, “circunstanciamente”. Un ejemplo evidente es el que aparece en una de sus cartas dirigidas a Karl Jaspers, en la que la autora lanza un cumplido con este término para expresar su admiración sobre su relación política activa de su matrimonio. El entusiasmo de Arendt surgía al constatar un contrapunto entre un ámbito privado —el matrimonio, es decir, “privado” del mundo— y un ámbito político —a pesar de la privación, el compromiso con el mundo—. Precisamente, este punto de contacto entre dos esferas radicalmente distintas se interpreta en este estudio como una “contrariedad productiva”. En mi opinión, esta contrariedad pone de relieve un aspecto fundamental de la filosofía política de Hannah Arendt: la potencialidad derivada de la tensión entre un ámbito prepolítico o apolítico y otro propiamente público o político.

El planteamiento de la tensión entre las dimensiones mencionadas —intensiva y extensiva— conduce a pensar acerca de otros opuestos políticamente sugerentes y, con ello, a una primera consideración del término “micromundos”.⁶ Se trata de una *contrariedad activa*: un escenario en el cual la acción se manifiesta a través de la intersección de un ámbito prepolítico o apolítico y otro propiamente político. La diferenciación de los opuestos resulta relevante para comprender la acción (o, en su caso, el vacío de poder) con mayor complejidad, desde los niveles más locales y espontáneos de una comunidad. De hecho, como se verá, Arendt misma acude al

⁶ Las consideraciones sobre la noción de micromundos se plantean en el apartado “Micromundos. Contrariedad productiva y escenario”, pp. 43-52.

término “micromundos” para expresar cierta resonancia entre los ámbitos apolíticos, como el arte y el amor, y otros propiamente públicos y políticos.

Si la primera consideración sobre los micromundos se plantea como definición, la segunda, como metáfora: hace referencia ya no a un espacio de extensión lineal (de encadenamientos de causas y efectos, predecible o de relaciones dicotómicas), sino a *escenarios* en los que aparece la acción —Arendt retoma el escenario de las artes performativas de los griegos en contraposición a las artes creativas (*poiēsis*)—. El hecho de pensar el poder como un escenario y no precisamente como un espacio, acaso, permite imaginar la profundidad de una atmósfera en la cual sea posible la coexistencia de esferas o ámbitos contrapuestos, de luces —lo visible— y sombras —lo oculto—. En este sentido, el poder se comprende no solo por su propio esplendor, sino también desde su silencio y ocultamiento, en un sentido positivo y negativo: como lugar privado o sagrado y como formas de frustración pública.

A través de las dos consideraciones mencionadas —contrariedad activa y escenario—, una de las líneas de este trabajo emprende un pensamiento de lo posible, como una especie de desvío, casi fugaz, de aquella fuerza extensiva —que, de distintas formas, debido a su positividad, empuja incesantemente hacia el espacio más inmediato-individual—. Esto se debe a que, en la ruptura de lo inmediato a la intermediación de la pluralidad, se abre un horizonte enigmático — “la irrupción de lo radicalmente nuevo y de lo impensable” o un “humanismo severo”, en términos de Simona Forti y de Margaret Canovan—. ⁷

Asimismo, al pensar el mundo en plural (micromundos) y no como un mundo en general, se asume no solo que los escenarios de acción son tan variados como las *inquietudes* humanas,⁸ sino también que el poder, al derivarse exclusivamente de la pluralidad, queda igualmente condicionado por otras esferas de poder, por lo cual debe acotarse y distribuirse. El término “micromundos”, entonces, se plantea frente a los prejuicios de un mundo reducido a la utilidad, abstracto o descontextualizado (como si se tratara de y fuera posible una sola humanidad), ambiguo o aporético, desvinculado de la realidad y de la responsabilidad de actuar.

⁷ Ver Forti (2001, p. 21; p. 51).

⁸ Ver el apartado “Inquietud enigmática”, pp. 67-82, y la nota al pie 56.

Corriente de pensamiento

En cuanto a la corriente de pensamiento en la que se sitúa este trabajo, si bien, debido a la influencia del pensamiento filosófico y político de la propia Arendt (por mencionar algunos, Aristóteles, Agustín, Montesquieu, Kant, Jaspers) y del clima en el que se escribe, indudablemente tiene una orientación fenomenológica con ciertos tonos existencialistas (como el acento en el tema de la libertad) y posmodernos (como el foco puesto en la fragmentación, la pluralidad y la diversidad de perspectivas); no por ello podría fijarse rígidamente a una corriente teórica particular ni mucho menos ideológica.

De hecho, debido al propio pensamiento de Hannah Arendt, resulta complicado atarla a una corriente en particular. Como dice Forti (2021), no se le puede asociar de manera determinante ni a una perspectiva universalista (categorías tradicionales) ni a una posmoderna (labores deconstructivas de las categorías tradicionales), ni al liberalismo (ideales democráticos y universales) ni al comunitarismo (perspectivista y de un *ethos* compartido) (Forti 2001, 49-51). Más aún, continúa Forti, la tensión entre estas reflexiones ha conducido favorablemente a la indicación de una forma de republicanismo en el pensamiento de Arendt y, con ello, a enriquecer la noción de ciudadanía (2001, 49-51). Por eso, en términos de Forti (2021), en el pensamiento arendtiano hay una especie de renacer de la filosofía política aristotélica y, al mismo tiempo, el último episodio teórico del irracionalismo político (2001, 39).

En esta línea, Fina Birulés apunta que Hannah Arendt jamás entendió la teoría política como aquella disciplina que nos dice *qué* pensar para que sepamos *cómo* actuar, sino que dedicó buena parte de sus esfuerzos a evitar los fáciles intentos contemporáneos de reconciliar teoría y *praxis* (Forti, 2001, 12).⁹ Por tanto, su estilo único resulta irreductible a un ámbito disciplinar específico. Una prueba de ello, sin duda, son sus ensayos (como experimento) para pensar la política reunidos en *Between Past and Future* [1962], que, junto con *The Human Condition* [1958] y *The Promise of Politics* (colección póstuma de ensayos, editada por Jerome Kohn y publicada en 2005), constituyen referencias fundamentales para este estudio.

⁹ Esta declaración la hace Birulés en su introducción a la obra de Forti (2001).

El hecho de analizar la filosofía política arendtiana desde la diferenciación de los opuestos, además, permite examinar interpretaciones erróneas que se han hecho sobre su obra —aunque, desde luego, esto no significa que en su propuesta no existan ambigüedades—¹⁰.

Al no alcanzar a ver que el poder arendtiano no solo significa potencialidad generada en la propia acción, sino también un desvío frente a la “fuerza extensiva” mencionada, se corre el riesgo de interpretar en la claridad de sus diferenciaciones, ya sea dicotomías rígidas (basta mencionar el caso de Jürgen Habermas en su crítica al poder “impotente” de Arendt), o bien romanticismos políticos (que terminan por clasificar su propuesta como metafísica, nihilista o existencialista, al igual que, por ejemplo, Ágnes Heller).¹¹ En la base de estas interpretaciones considero que se encuentra, de una u otra forma, la creencia equivocada de que Hannah Arendt, al diferenciar sin titubeos los opuestos que se han puesto de relieve, para de este modo reivindicar el sentido de la política —es decir, su carácter intensivo—, deja a un lado alguna consideración referente a la dimensión extensiva, desde el ámbito de la administración hasta proyecciones sociales y económicas.

No obstante, como se ha mencionado, si bien no está en duda el ánimo de la autora por diferenciar los opuestos en cuestión con cierta radicalidad, no parece que su pretensión última apunte a una oposición rígida o excluyente, pero tampoco a una simple reconciliación. Quizás sea la diferenciación por sí misma la que permite una contrariedad productiva (o una “tensión creativa”, en el lenguaje de Peter Fuss [1979a]; “disonancia consonante”, en el de Roberto Esposito [1999]; “diferencias insuperables”, en el de Simona Forti [2001]; “tensión activa”, en el de Jan Patočka [2016], o un “continuum”, en el de Antonio Campillo [2019]).

Incluso, en el hecho de eliminar la dimensión intensiva de la política como contrariedad o contramovimiento —desvío— de la fuerza mencionada como fenómeno individual, muy a menudo reinan las políticas sumamente funcionalistas o utilitaristas que, de una y otra manera, no solo atrofian el espíritu o el poder de la ciudadanía, sino que se extienden peligrosamente a todas las esferas y ámbitos de la

¹⁰ Ver nota al pie 124.

¹¹ Ver la nota al pie 74.

vida. El problema de esta fuerza es su poder extensivo, que hace de una esfera la totalidad del mundo, así como hoy el consumo, el bienestar y el entretenimiento se han extrapolado a otras esferas, como la educación y la política.¹²

¹² Ver la nota al pie 59.

PRIMERA PARTE – Conceptualización

Planteamiento general

Introducción. Las crisis del poder

El presente trabajo pretende comprender la realidad del poder y el problema de su continuidad. Actualmente, las innumerables crisis humanas y políticas a nivel global, y en ciertas zonas de América Latina en particular —atravesadas por los intereses de una economía global implacable y por las constantes transformaciones digitales y de inteligencias artificiales—, reclaman que el poder no solo sea comprendido desde su esplendor y como un fenómeno de lo individual, sino también desde sus propias sombras y silencios y bajo una óptica de responsabilidades mutuas. En otras palabras, resulta decisivo comprender la esfera pública con mayor amplitud, con sus propias delimitaciones y tensiones. Entre dichas crisis, se pueden mencionar desde el alarmante aumento de la trata infantil, las enormes desigualdades en distintas esferas de la vida, las nuevas formas de “autoritarismo”, los altos niveles de violencia y las amenazas territoriales por parte de organizaciones criminales, hasta las continuas desapariciones de las riquezas inmateriales de comunidades originarias y las diversas crisis existenciales.

Junto con las crisis mencionadas, se suma un problema, principalmente filosófico, relacionado con la ambigüedad que ha predominado en torno al concepto de poder. Lejos de comprenderse desde su complejidad, los prejuicios de la tradición han reducido su potencialidad a un “proceso” (como si se tratara de un proceso natural) o a un instrumento de cálculo y estrategia. En este sentido, se ha confundido su naturaleza *intensiva*, que se refiere a la propia realización del acto, con un ámbito de “extensión”, cuyos objetos pueden calcularse, concentrarse y acumularse. Por consiguiente, se ha reemplazado el actuar por el hacer (como en la tendencia de “making history”); y la pluralidad por la voluntad de un individuo. En esta inversión, se han configurado esferas públicas desde el vacío de la pluralidad. Lo riesgoso es que estos vacíos no

significan nada, sino impotencia, que —de modo inadvertido— pueden encarnarse en formas violentas de frustración pública.

Lo que resulta decisivo, entonces, es aproximarse al poder desde su propia complejidad, con sus tensiones y sus delimitaciones. Quizá sea este el motivo por el cual Ulrich Beck, tras afirmar que la obiedad, el olvido y la grandeza del poder se correlacionan positivamente, mencione: “Ahí donde nadie habla de poder, está incuestionablemente ahí, con seguridad y al mismo tiempo con grandeza en su incuestionabilidad. Cuando el poder se convierte en tema es cuando comienza su desintegración” (Ulrich Beck citado por Han, 2021, p. 12). En términos semejantes a los de Heráclito, se podría decir que, al igual que el *logos*, el poder también tiende a ocultarse, pese a que todo acontece de acuerdo con él.¹³

Con todo, a la ambigüedad en torno al concepto de poder se añade una problemática en términos de su propia continuidad ante el predominio de la *experiencia intermitente*¹⁴ actual: ¿en qué medida es posible sostener aquello que ha de sostenerse?, ¿de qué modo situar las inquietudes públicas en un mundo donde prevalecen los intereses particulares?, o ¿hasta qué punto es posible mantener el mundo, cuando este se construye desde la inmediatez y sobre una memoria que tiende a resquebrajarse fácilmente? Frente a estos interrogantes, este estudio aborda la cuestión del poder a partir de una peculiar *inquietud*, entendida como un movimiento específicamente humano, que incita a las personas a actuar. Asimismo, se plantea la noción de micromundos como escenarios posibles para situar y continuar una amplia variedad de inquietudes públicas.

En este sentido, se analiza la realidad del poder desde su espacialidad y su temporalidad. Si la primera indica apertura y amplitud, que pasa del espacio inmediato

¹³ Para una interpretación del *logos* heraclíteo, ver *Los grandes filósofos* de Karl Jaspers (1998). El apartado corresponde a las pp. 28-38. También, se puede ver *Historia de las doctrinas filosóficas* de Raúl Gutiérrez (2006).

¹⁴ Con el tiempo intermitente del mundo contemporáneo se entienden al menos tres componentes interconectados: *híper* (por ejemplo, consumo, información, desatención, conectividad, etcétera.); *simultaneidad* de tareas o actividades (*multitasking*); *incesante* (tanto lo híper como lo simultáneo se manifiestan de manera continua y acelerada) (Báez, 2026, pp.30-34).

En el contexto de la constante digitalización, la experiencia intermitente expresa un cambio súbito de emociones, creencias y valores, y, con ello, un debilitamiento constante del juicio humano. En este trabajo, el tema se analiza brevemente en el primer capítulo. Ver el apartado “La pluralidad y la sociedad de números”, pp. 93-97.

de lo individual a la intermediación de la pluralidad; la segunda expresa profundidad y continuidad, que va de la espontaneidad del acto a su continuidad. A su vez, esto se analiza considerando que el reconocimiento de límites en la esfera pública es un problema político fundamental. ¿Qué papel juega el reconocimiento de límites en una época en que fácilmente se confunde el espacio de lo publicable con el que ha de permanecer oculto a la vista y a los oídos de todos, o bien con los asuntos que son transitorios, con aquellos que han de permanecer? Junto a estas delimitaciones, se adhiere una tensión original entre el carácter intensivo del poder, intangible, y una “fuerza extensiva” —elemental tangibilidad—, que precisa de cálculo, estrategia y hasta cierto grado de violencia. En todo caso, la esfera pública se examina a partir de la diferencia entre distintos opuestos fundamentales, aunque no como una diferencia excluyente ni absoluta.

En esta línea, ante la dificultad de comprender el poder en su complejidad y, con ello, de mirar las problemáticas y los desafíos desde una responsabilidad más amplia, este estudio encuentra una inmensa relevancia en recurrir a la obra de la pensadora judeoalemana Hannah Arendt. En otros términos, debido a que “el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y nunca por el hombre” (Arendt citada por Kohn, 2016, p. 142), se parte del convencimiento de que el poder no solo surge y se continúa en la pluralidad, sino que también se constituye desde la pluralidad de escenarios, como la enorme variedad de inquietudes humanas. Más aún, la ausencia de escenarios tiende a generar vacíos de poder y, con ello, formas indeseables de frustración pública.

Acercamiento a Hannah Arendt

Hannah Arendt (1906-1975) fue una de las pensadoras más influyentes del siglo XX. En el contexto de la acción política, su concepto original¹⁵ de “poder” resulta especialmente sugerente en relación con la libertad humana. Inquietada por estos temas y ante la perplejidad de los acontecimientos vinculantes de su tiempo —como el totalitarismo, su experiencia directa de la Shoá y la creación del Estado de Israel—, comienza a interesarse por la tradición anglosajona y a estudiar la obra de pensadores

¹⁵ Ver nota al pie 29.

como Maquiavelo, Hobbes y Locke. De esta manera, va plasmando, con Montesquieu y Tocqueville —sin olvidar la influencia de Sócrates, Lessing, Jaspers, Benjamin y el juicio estético de Kant— un paisaje del poder tan inspirador como relevante.¹⁶

En su búsqueda por una libertad específicamente humana, en su conocido ensayo *La condición humana* (1958), en sus ensayos de *Between Past and Future* (1961) y en una variedad de materiales de comienzos de la década de 1950 —conferencias, ensayos, discursos y notas en su diario filosófico—,¹⁷ Arendt establece las bases de su pensamiento político. Atraída por comprender las cuestiones fundamentales de su tiempo (desde el antisemitismo, el totalitarismo y las democracias hasta el origen de la política, el proceso del pensamiento y las raíces del mal en la modernidad), se inspira en la conocida *polis* de la antigua Grecia como metáfora para recuperar la nobleza de la esfera pública.

Desde su óptica, la acción surge y se mantiene en la pluralidad; jamás en el aislamiento. Solo al ser visto y oído es posible distinguirse y diferenciarse. Esto implica que el poder surge cuando las personas aparecen y se extingue cuando estas se dispersan (Arendt, 1998, pp. 244-245). Por “acción”, Arendt entiende el discurso y el hecho de actuar en compañía de quienes son iguales, y los define como la capacidad humana para comenzar algo nuevo, bajo la advertencia de que el curso de las acciones es impredecible. La capacidad de comenzar se vincula con la fundación de una comunidad para ejercer la libertad política. La acción condicionada por la pluralidad conlleva igualdad y, a la vez, distinción: a partir de un espacio de igualdad es posible, entonces, revelar la singularidad —quiénes somos— dentro de la comunidad humana, el mundo de los semejantes. Arendt es muy crítica ante concepciones que hacen de la

¹⁶ Sobre los datos biográficos de Hannah Arendt, veáanse Sontheimer (2006) y Young-Bruehl (1982).

¹⁷ Gran parte de las fuentes incluyen conferencias ante los profesados de la Universidad de Princeton y del Institute for Advanced Studies en 1953, “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”; un discurso en la radio alemana, “Von Hegel zu Marx”, transmitido en 1953; conferencias en la Universidad de Notre Dame en 1954, “Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution”; y una variedad de anotaciones en su *Diario filosófico* entre 1950 y 1973. El presente trabajo también incorpora los ocho ensayos realizados por Arendt (2006) que conforman *Between Past and Future*: los primeros dos consisten en una crítica hacia la tradición política, y el resto son una especie de experimento de pensamiento político. Los títulos de los ensayos son los siguientes: Tradition and The Modern Age; The Concept of History: Ancient and Modern; What is Authority; What Is Freedom; The Crisis In Education; The Crisis In Culture: Its Social and Its Political Significance; Truth and Politics; The Conquest of Space and The Stature of Man.

sangre, la fuerza, la religión, la tierra o la nacionalidad el fundamento de una comunidad política.

Si el poder significa acción concertada (como lo expresa al retomar a Burck), la política indica su institucionalidad. Desde la óptica de Arendt, la acción se constituye en el *sentido común* o “mismidad”¹⁸ del mundo, es decir, en lo común a todos (*koinón*, como dirían los griegos), que surge al actuar concertadamente. El sentido común indica un giro de la acción, que va de la inmediatez de la subjetividad a la objetividad factible en la pluralidad de puntos de vista (Kohn, 2016, p. 28). Las posibles distorsiones de la subjetividad pueden diluirse al ser contrastadas o tamizadas en la pluralidad. El sentido común no equivale a una armonía absoluta ni a una voluntad de todos (como si se tratara de una suma de intereses particulares), sino a la amplitud del mundo configurado por una enorme pluralidad de posiciones. Por tanto, en esta amplitud se advierte una especie de paradoja: se incluye la división y el disenso y, a la vez, se pretende cierta objetividad en la integración y discriminación de opiniones. Lo decisivo del espacio común es la posibilidad de ampliar mutuamente la mirada y focalizar el juicio humano, que, en opinión de Arendt, es la capacidad política por excelencia.

Prejuicios de la tradición

Ante la irresolución de un fundamento absoluto del poder y la fragilidad de la acción, a lo largo de la tradición política, se ha tratado de sortear esta realidad. En opinión de Hannah Arendt, el autor invisible de Platón es un invento que surge de una perplejidad mental para ocultar esta situación, pero no corresponde a una experiencia real.¹⁹ Por esta razón, esta pensadora considera que Platón es el verdadero precursor de la Providencia, la “mano invisible”, la Naturaleza, el “espíritu del mundo”, el interés de clase, etc. (Arendt, 1998, p. 185). Indudablemente, en ciertas situaciones, este

¹⁸ Ver nota al pie 32.

¹⁹ Al menos desde Platón –dice Arendt–, se ha pretendido escapar de esta fragilidad al desvincularse de la política y al sustituir la fabricación por la acción. Sin embargo, Arendt reprocha que lo que está en juego en la política no es la capacidad de *uno* de “hacer” leyes, instituciones, programas, etc., sino la trama de los actos (*práxis*) y los discursos (*lexis*) de la pluralidad (Arendt, 1998, p. 25). Ver también el discurso de Arendt sobre Sócrates (Kohn, 2016, pp. 43-75) y “Karl Jaspers ¿Ciudadano del mundo?”, en *Hombres en tiempos de oscuridad* (Arendt, 1998, p. 99).

ocultamiento ha sido de utilidad como amparo o como aliento para una organización política. Por ejemplo, se puede pensar en la fuerte vinculación religiosa y en los valores de la República romana²⁰ o en la compleja cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, cuya fuerza moral otorgaba un impulso organizativo monumental²¹.

Con todo, uno de los inventos más sobresalientes en el lenguaje político para sobrellevar el problema de la continuidad en la política vinculado al fundamento del poder y a la fragilidad de la acción se puede comprender mediante la “falacia del gran uno” y de la “analogía del silencio del mar”, es decir, formas de reemplazar el poder de la ciudadanía de hablar y de juzgar juntos por la voluntad de un individuo. Este puede ser desde un rey filósofo, pasando por un príncipe y un leviatán, la voluntad de poder nietzscheana y otras caras schmittianas de la soberanía, hasta la figura de un gran Estado o nación, como si se tratara de una gran familia o de un gran salvador.

La analogía del silencio del mar cuestiona los intentos de controlar o de callar estérilmente (en términos de acción política) el ámbito de los asuntos humanos. Ante la frustración de no poder controlar el destino, se acude a una fuerza de otra naturaleza para silenciar aquello que, para los mortales es “insilenciable”. Esto ya lo advertía Solón en uno de sus poemas, debido a su inquietud por buscar una norma íntima del curso de la vida humana: “Nosotros, mortales, buenos y malos, pensamos que alcanzamos lo que esperamos; pero viene la desdicha y nos lamentamos [...] Por muchas que sean sus previsiones, no puede éste apartar la desventura” (Jaeger, 2019, p. 145). No obstante, como explica Jaeger, que toda acción humana vaya acompañada de riesgo no anula la responsabilidad del agente respecto de las consecuencias de sus malas acciones (Jaeger, 2019, p. 145).

El hecho de confundir límites entre hacer y actuar empalma con la figura de un gran uno que, al ser el elegido para combatir la gran ola, a su vez, ha intensificado el

²⁰ Ver Barrow (1992).

²¹ Al respecto, Jan Patočka menciona que en los grandes imperios —se refiere a Asia Menor, Egipto y la antigua China— pueden existir configuraciones sociales complejas e imponentes, con una jerarquía y burocracia complejas, pero que en esencia pueden ser solamente un conjunto de moradas ligadas y reunidas en torno a la célula central de la casa real. Es decir, la complejidad de las estructuras de una ciudad no equivale a una elevación del tiempo cíclico ni al mantenimiento permanente de la vida mediante la labor y la producción. Según Patočka, se aprehende el pasado para el éxito futuro del comportamiento de la gran morada, pero no hay un movimiento fuera del ritmo del “eterno retorno” (Patočka, 2016, p. 98; p. 112).

prejuicio de que la acción del resto de la ciudadanía es impotente. Por lo tanto, a esta solo le queda echar su suerte, ya sea al conformismo de la vida o bien a labores de supervivencia (que, en su radicalización, pueden traducirse en consumismo o en la hipervaloración de la salud o del bienestar²²). La problemática de este prejuicio es que, al apartar la grandeza de una acción que surge de la pluralidad, mitifica el poder de uno y, al mismo tiempo, paulatinamente alimenta la indiferencia pública.²³

Hannah Arendt no cuestiona la crueldad o la bondad del gran uno, ya que a menudo puede tener un rostro afable, ideas frescas y benévolas, sino el riesgo de la migración de los ciudadanos a una tierra de nadie (Arendt, 1998, pp. 220-229). Si el gran uno logra equipararse con el fabricante o el tallerista y excluye un espacio público que es de todos, no solo existe el riesgo de manipular la pasta de moldear para hacer y deshacer leyes, programas, acuerdos, promesas, etc., sino también el riesgo de que el curso de los acontecimientos y su significatividad se perfilen al abismo. Al pretender el amparo de un gran uno, se rompe la consigna de los dioses hacia los mortales de que el único auspicio de la política es la pluralidad misma.

Abismos del poder y el rumbo de la modernidad

Resulta interesante preguntarse si es posible, para una comunidad cualquiera, soportar la falta de un fundamento político último o determinante²⁴. Como ha sucedido desde los inicios de la modernidad, que —en la osadía de haber colocado al destino a contraluz y al mirar su vacío— se ha puesto de cabeza los ideales de la tradición.

²² Hill menciona que, detrás de esta idea, existe una “ficción” que sustenta la sociedad de masas, la cual consiste en la creencia de que el propósito del mundo es maximizar la “buena vida” de la producción y el consumo (como sus metas de vida), y el gobierno se organiza para este fin dedicándose a la gestión “racional”, burocrática, con las técnicas de predicción y control que ofrecen las ciencias sociales. Arendt creía, continúa Hill, que la incesante búsqueda de acumulación, iniciada por el capitalismo y continuada por el socialismo, socava la vida pública; más aún, requiere la virtual eliminación de la acción. (Hill, 1979e, p. 282) Sobre la ficción de la que habla Hill, ver en este trabajo la nota al pie 105.

Ver el artículo “The Fictions of Mankind and The Stories of Men”, de Melvyn A. Hill, pp. 275-300.

²³ Ver *Muerte por acidia* de Fernando Galindo: “La apatía política es la indiferencia frente a los asuntos públicos, asuntos que nos conciernen a todos como ciudadanos porque afectan nuestra forma de vida individualmente y como sociedad” (Galindo, 2022, p. 109).

²⁴ Dado que la vida política está condicionada por la pluralidad, no puede prescribirse sobre un fundamento o un absoluto para todos. Como menciona Patočka (2016), dado que la vida política implica la ausencia de anclaje y de fundamento, requiere un cuidado y una vigilancia permanentes (p. 116).

En su deslumbramiento, como el efecto de la supernova de Taylor, se han multiplicado abanicos de opciones morales multiformes y contrapuestas, en expansión constante, que naturalmente también se han manifestado en el imaginario político de las comunidades. Lo problemático es que el desencantamiento de la tradición ha producido ciertas sensaciones de vacuidad y, con ello, formas de aislamiento y de rupturas, “como cuando los niños abandonan las soluciones de sus padres” (Taylor, 2015, p. 19).²⁵ Asimismo, se ha sustituido el pluralismo (que corresponde al aislamiento) por la pluralidad (condición de la acción),²⁶ es decir, ha prevalecido una multitud impotente ante la intermediación de puntos de vista. Evidentemente, en términos de poder, el efecto del pluralismo es debilitador.

En opinión de Arendt, si en contextos premodernos no se tuvo más alternativa que situar a la política como medio para alcanzar otros fines (como la virtud, la distinción social o la vida eterna), el abismo de la modernidad, a pesar de sus incesantes supernovas, puede suscitar, como desearía Arendt —y, antes que ella, Tocqueville—, una oportunidad única de replanteamiento de la ciencia política.²⁷ Ahora parece oportuno que la experiencia política se reconcilie con su propia condición de pluralidad.

Para concluir, antes de plantear una introducción a la noción de “micromundos” y al problema de la continuidad del poder, conviene analizar sintéticamente algunos términos clave de la filosofía política de Hannah Arendt.

El concepto de poder en Hannah Arendt

Vita activa

²⁵ Ver el tomo II de *La era secular* de Charles Taylor (2015).

²⁶ Taylor extiende su crítica hacia la vacuidad contenida en el pluralismo (Taylor, 2015, p. 21).

²⁷ A propósito del vacío del poder en el contexto de la modernidad, Hannah Arendt, en referencia a Tocqueville, afirma: “El comentario de Tocqueville de que ‘en la medida en que el pasado ha dejado de arrojar luz sobre el futuro, la mente del hombre vaga en la oscuridad’ fue escrito a raíz de una situación en la cual las categorías filosóficas del pasado ya no bastaban para comprender” (Kohn, 2016, p. 75). En este sentido, Arendt considera que en el mundo actual existe una vacuidad tal que ni siquiera el sentido común conserva sentido (Kohn, 2016, p. 75). No obstante, a diferencia de Tocqueville, Arendt ve en esta oscuridad una oportunidad única para reivindicar la experiencia política.

En *The Human Condition*,²⁸ Hannah Arendt emprende un estudio fenomenológico²⁹ de las actividades humanas. En concreto, estudia la labor (*Homo laborans*), el trabajo o la fabricación (*Homo faber*) y la acción (*bíos politikós*).

²⁸ *The Human Condition* es un ensayo filosófico escrito originalmente en inglés y publicado por la University of Chicago Press en 1958. Posteriormente, en 1960, Arendt escribe una versión en alemán bajo el título *Vita Activa "Vita activa oder vom tätigen Leben"*. Stuttgart: Kohlhammer". Como mencionan Galindo y Hurtado (2020), aunque la versión en alemán no es una mera traducción de la del inglés, no se aprecian diferencias significativas entre ambos textos (p. 35). Por su parte, Fina Birulés (2014) mediante Marie Luise Knott y Sigrid Weigel, menciona que la versión americana y la alemana constituyen dos originales distintos, a pesar de ser coexistentes. Ver su introducción, "En la brecha del tiempo", en *Más allá de la filosofía*, p. 13.

²⁹ Existe cierta influencia fenomenológica en la filosofía de Hannah Arendt. Esta corriente filosófica, iniciada por Husserl, más allá de su propia fenomenología, tendrá influencia en autores como Gadamer, Heidegger, Habermas, Sartre y Merleau-Ponty. En Arendt –en la *acción*–, se podría decir que la *epojé*, o suspensión fenomenológica, se manifiesta como una suspensión de los propios prejuicios para, justamente, poder juzgar conjuntamente y ganar en objetividad. No obstante, este distanciamiento arendtiano no ocurre únicamente desde la perspectiva de un espectador que solo ve el fenómeno que tiene en la conciencia para captar lo universal, sino que, sobre todo, es actor o agente en el mundo. En este sentido, Jan Patočka cuestiona la fenomenología de Husserl en los siguientes términos: "–a pesar de ser trascendental– solamente reconoce estructuras aprehensibles en la reflexión de un espectador imparcial y no atado, un espectador desinteresado, esto es: una subjetividad ahistórica" (Patočka, 2016, p. 131). En otras palabras, lo que pone de relieve el autor es que el carácter originario de la vida no es en modo alguno la intencionalidad, sino la trascendencia hacia el mundo –en el que su fundamento es la libertad– (Patočka, 2016, pp. 135-136).

En cuanto a Heidegger, aunque, al igual que Arendt, diferencia entre *práxis* y *poiēsis*, o entre las actividades que carecen de medios y fines y las que corresponden al "hacer" (o a la *technē*), no termina por plantear una auténtica ruptura de la experiencia meramente psicológica. En este sentido, autores como Jacques Taminiaux interpretan esta *práxis* de una manera un tanto solipsista: "[...] la alumna –en referencia a Arendt– se diferencia de las soluciones propuestas por Heidegger [...]", ya que "presentar la *sophia* como *práxis* conlleva sin embargo una puesta entre paréntesis de esos rasgos que Aristóteles concibe como propios de la acción política en sentido estricto: la publicidad, la multiplicidad y la interacción comunicativa" (Taminiaux citado por Forti, 2001, pp. 58-59). Una crítica semejante es expuesta por Simona Forti en los siguientes términos: "[la propuesta heideggeriana] trata de una reapropiación 'especulativa' de Aristóteles, a la cual *La condición humana* opone una 'reapropiación praxeológica'" (Forti, 2001, pp. 60-61).

Dicho esto, conviene plantear que el pensamiento arendtiano, aunque con tonos aristotélicos, kantianos, fenomenológicos o existencialistas, es un enfoque original: la clara diferenciación entre sus nociones contrapuestas invita a pensar el mundo de manera más amplia y profunda.

Como dice Fuss, aunque Arendt es una buena fenomenóloga, sería la última en querer fijarse en un modelo conceptual cuyo fundamento experiencial prácticamente ha desaparecido. Ver el artículo "Hannah Arendt's Conception of Political Community", de Peter Fuss, pp. 157-176. (Hill, 1979a). En esta línea, Forti (2001) señala que la originalidad de la obra de Hannah Arendt se observa en torno a la discusión sobre si a la autora se la puede vincular desde una perspectiva universalista (categorías tradicionales) o desde una posmoderna (labores deconstructivas de las categorías tradicionales), o entre el liberalismo (ideales democráticos y universales) y el comunitarismo (perspectivista y de un *ethos* compartido) (pp. 49-51). Forti (2001) afirma que la radicalidad crítica de la obra de Hannah Arendt es inconcebible desde una perspectiva universalista, sin por ello tener que ser contada entre las posturas antimodernas que auguran el regreso a un paso que ya no es de recibo (p. 47). Como indica Birulés, Arendt jamás entendió la teoría política como aquella disciplina que nos dice *qué* pensar para que sepamos *cómo* actuar, sino que dedicó buena parte de sus esfuerzos a evitar los fáciles intentos contemporáneos de reconciliar teoría y *praxis* (Forti 2001, 12). En opinión de Draenos, Arendt se niega conscientemente a adoptar posturas y compromisos filosóficos definitivos y asegura que el radicalismo

Las actividades de la labor se vinculan con el mantenimiento de la vida o de los procesos vitales del cuerpo humano, como las relacionadas con el consumo, y su condición es la vida misma. Las actividades del trabajo corresponden a las cosas artificiales producidas por la fuerza y las manos humanas, y al configurar el mundo material, su condición es la mundanidad (Arendt, 1998, pp. 7-9).³⁰ Las cosas se despliegan en la extensión física y, al igual que, por ejemplo, una mesa, permiten delimitar el espacio entre las personas, para aproximarlas y también para alejarlas. A diferencia de los movimientos cíclicos (sin inicio ni final) de los procesos naturales³¹ o fisiológicos de la labor, los del trabajo, que requieren una lógica de medios y fines, tienen un inicio y un fin; por ejemplo, desde la extracción de la madera hasta la fabricación de una mesa.

Finalmente, la acción, manifestada en los actos y en las palabras, corresponde específicamente a los asuntos humanos, que configuran la vida pública y política (*bíos politikós*); por tanto, su condición es la pluralidad misma (Arendt, 1998, pp. 175-180). Arendt vincula la acción con el sentido común o “mismidad” del mundo (*koinón*).³² Al

mismo de su pensamiento dependía de ello (Hill, 1979c, p. 214). En este sentido, Hill considera que la autora distinguió su propia visión del pensamiento político de las dos principales corrientes contemporáneas de la ciencia política, en las que el estudio se modela según la ciencia natural, que reduce las acciones políticas a un conjunto de leyes que hacen predecible el comportamiento político, o bien se considera una rama de la economía que investiga los intereses materiales que motivan el gobierno político o la revolución social. Arendt, por tanto, continúa Hill, tomó como punto de partida no las sofisticaciones de la ciencia del comportamiento ni de la dialéctica marxista, sino que atribuyó a los ciudadanos comunes una preocupación común por el bienestar del mundo en el que, para bien o para mal, viven juntos. (Hill, 1979e, p. 275; p. 277)

Lo cierto es que las distintas interpretaciones, de algún modo, manifiestan la originalidad de la filosofía política de Hannah Arendt, lo que ha permitido enriquecer las reflexiones y los debates desde diversas perspectivas políticas. Como apunta Forti, esta originalidad ha llevado a identificar una forma de republicanismo en el pensamiento de Arendt y, con ello, a enriquecer la noción de ciudadanía (2001, 49-51). En cambio, las interpretaciones erróneas sobre su obra a menudo surgen al dar por hecho que el ánimo de la autora de radicalizar sus nociones implica necesariamente tensiones fijas, absolutas o apomáticas, y no un modo de oposición activa.

³⁰ La fabricación, el trabajo del *Homo faber*, requiere cierto grado de violencia. A diferencia de las actividades de la labor, el material con el que trabaja el fabricante requiere cierta violencia para extraer la materia de la naturaleza: “Este elemento de violencia está presente en toda fabricación, y el homo faber, creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza” (Arendt, 2021, p. 160). Arendt entiende la violencia como la más elemental de la fuerza humana.

³¹ Arendt (1998) menciona que el significado de naturaleza se asocia con lo que es tal y como es: “Éste es también el auténtico significado de nuestra palabra “naturaleza”, la derivemos de su raíz latina *nasci*, nacer, o la remontemos a su origen griego *physis*, que procede de *phyein*, surgir de, aparecer por sí mismo” (p. 150).

³² Véase el discurso de *Sócrates* (Kohn, 2016), en el que Arendt explica que el mundo se muestra de manera diferente para cada persona en función de la posición que ocupa dentro de él. La “mismidad”

actuar juntos, es viable diluir posibles ilusiones de la subjetividad, distorsiones que se intensifican en el aislamiento. A diferencia de la labor y del trabajo, que pueden realizarse en aislamiento y hasta ser sustituidos por alguien más, los actos y las palabras son intransferibles y cobran significado y objetividad en la pluralidad misma. La pluralidad permite, entonces, focalizar la mirada y ampliar el juicio. Desde la óptica de Arendt (2006), el juicio es la capacidad política por excelencia, pues permite imaginarse o representarse en otras posiciones en el mundo (p. 19).

A diferencia de las actividades de la labor y del trabajo, que se agotan ya sea en la circularidad de los procesos naturales o bien en lógicas de medios y fines, la experiencia de la acción es libre debido a la potencialidad (*dynamis*) de la propia espontaneidad o realización (*energeia*). Por eso, Hannah Arendt (1998, pp. 200-206; 2016) indica que el acto es inicio y, a la vez, fin.³³ No obstante, como se discutirá más adelante, que la acción sea libre no significa que no exista cierta tensión productiva y que no esté desvinculada de la labor y del trabajo.³⁴

Entonces, la esfera pública y política revela algo más que la yuxtaposición de elementos desplegados en el espacio de la extensión física. Arendt (1998) escribe al respecto:

De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, solo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bíos politikós*, es decir, la acción (*prâxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (*ta tōn anthrōpōn pragmata*, como solía llamarla Platón). (pp. 24-25)

En efecto, a través de la acción, las comunidades humanas no solo se orientan para organizarse en un mundo que comparten, sino que también sus protagonistas

del mundo, su rasgo común, reside en que el mismo mundo se muestra a cada cual y que, a pesar de todas las diferencias humanas y de sus posiciones en el mundo, todos somos humanos (pp. 51-52). Se trata de una conferencia sobre Sócrates que Arendt impartió en la Universidad de Notre Dame (Indiana, Estados Unidos) el 3 y el 4 de marzo de 1954, y que Jerome Kohn (2005) preparó para su publicación en el volumen *The Promise of Politics. La promesa de la política*, Kohn (2016), es la traducción al español realizada por Eduardo Cañas y Fina Birulés.

³³ En esta línea, desde una influencia aristotélica, Arendt –al igual que lo harían, por un lado, Heidegger y, por otro, Leo Strauss y Eric Voegelin– diferencia la *prâxis* (desprovista de medios y fines) de la *poiēsis* (vinculada a las actividades técnico-instrumentales) (Báez, 2026, p. 43).

³⁴ Este tema se analiza a lo largo del segundo capítulo, en la segunda parte, “CAPÍTULO II. Espacios limítrofes como problema político”, pp. 110-159.

comunican y revelan quiénes son. Por tanto, la autora trata de ennoblecer la acción desde la grandeza de la experiencia política: una forma de vida que comprende desde su potencialidad específica hasta la dignidad y la libertad humanas.

Poder y espacio de aparición

Desde la óptica de Hannah Arendt (1998), el poder surge cuando las personas se reúnen y actúan de común acuerdo, y desaparece cuando estas se dispersan (pp. 199-207). La autora entiende por acción el espacio de aparición que surge al decir y al actuar en compañía de los que son iguales.³⁵ La política, por su parte, trata de la continuidad o institucionalidad del poder —organización³⁶, acuerdos, leyes, instituciones, etcétera— (p. 245).

Los términos griegos *isonomía* e *isegoría* significaban una relación de igualdad. Solo al ser visto y oído entre iguales, es posible distinguirse y diferenciarse para mostrar, con hechos y palabras, quién es en su única distinción (Arendt, 1998, p. 178). La distinción no es dada —extensivo—, sino que se constituye al actuar —intensivo—. En este sentido, Arendt es muy crítica ante concepciones que hacen de su religión, de su tierra, de su fuerza (actualmente, la fuerza tecnológica) o de sus características étnicas el fundamento “último” de su comunidad política. Nuevamente, que el fundamento de la acción sea, por decirlo de alguna manera, la acción misma no significa que el ánimo de la autora sea el de desvincularla de lo dado. Es decir, el hecho de poner énfasis en la diferenciación —entre lo dado y la acción— no implica necesariamente exclusión o que sean tratadas como dicotomías rígidas.

Por tanto, según Arendt, la acción y el discurso son las dos actividades políticas más sobresalientes, y la distinción y la igualdad son los elementos constitutivos de los cuerpos políticos (Kohn, 2016, p. 3). Como menciona Fuss, íntimamente relacionado e inseparable del poder de la acción está el poder de la palabra, que es la forma distintiva en que los humanos se identifican como actores, anunciando lo que hacen,

³⁵ Arendt encuentra la respuesta a la pregunta de qué inspira la acción política en Montesquieu: esto es, qué hace derivar los principios de la acción en repúblicas y en monarquías a partir de la igualdad y la distinción (Kohn, 2016, p. 30).

³⁶ La organización es fundamental para la continuidad. Como menciona Patočka (2016), la vida organizada constituye el cimiento de la inmortalidad humana, o al menos lo que más se le acerca (p.113).

han hecho y pretenden hacer, y responder y medirse ante lo que sucede y lo que hacen otros en el mundo. La acción como iniciación y el discurso como revelación son las formas —potencialidades— en las que los humanos manifiestan más plenamente su libertad y revelan sus identidades. Incluso, continúa Fuss, la acción sin la palabra tiende a degenerarse en violencia. (Hill, 1979a, p. 159) Con todo, al actuar juntos se abre un pequeño mundo que aproxima y reúne y, a la vez, distancia y divide. Arendt escribe:

[...] siempre que se juntan hombres —sea privada, social o público-políticamente— surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa [...] Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos *un mundo* y es en este *espacio entre* [*Zwischen-Raum*] donde tiene lugar todos los asuntos humanos [las cursivas son mías]. (Kohn, 2016, p. 143)

El espacio de aparición se vincula con la fundación y con la posibilidad de comenzar de nuevo al ejercer la libertad política. En términos de Arendt, en este espacio, las personas aparecen ante otras como otras ante aquellas, y el poder es lo único que lo mantiene. Ciertamente, la potencialidad del poder conlleva una expectativa y un significado a los acontecimientos que van más allá de los hechos como si fueran solamente encadenamientos de causas y efectos:

El poder preserva a la esfera pública y al espacio de la aparición, y, como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la escena de la acción y del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos, carece de su última *raison d'être*. Sin que los hombres hablen de él y sin albergarlos, el mundo no sería un artificio humano, sino un montón de cosas sin relación al que cada individuo aislado estaría en libertad de añadir un objeto más. (Arendt, 2021, p. 227)

Si el mundo no fuera un artificio humano, continúa Arendt (1998), “los asuntos humanos serían tan flotantes, fútiles y vanos como los vagabundeos de las tribus nómadas” (p. 204). En el espacio de aparición, asociado a la potencialidad, el elemento de la *visibilidad* es fundamental. En los tiempos de los guerreros homéricos, explica Arendt (1998), la *polis* asumió un espíritu agonal y el factor de visibilidad para su propia organización interna —como espacio distintivo entre iguales y diálogo

público– (p. 41). Para comprender esta cuestión, es importante poner atención a la pluma de Homero y desmitificar la idea de que los héroes necesariamente son los vencedores por encima de los derrotados:³⁷ “Esta competencia todavía tenía su modelo en la lucha, completamente independiente de la victoria o la derrota, que dio a Héctor y Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales” (Kohn, 2016). Como resalta Esposito (1999), la visibilidad muestra un significado del origen prepolítico de la política: “Ésta es fuente de luz, la escena de la batalla está inundada de luz, se desarrolla siempre en pleno día, incluso al llegar la noche porque es una noche que preludia el nuevo día de la política”. El espacio de la política, continúa Esposito (1999), “es el lugar en que la acción de los hombres aparece literalmente al mundo: *Öffentlichkeit*, esfera pública en cuanto abierta a la visibilidad de todos y de cada uno” (pp. 48-49).

La *polis* prepolítica de los guerreros homéricos, como espacio de inmortalidad, es, para Hannah Arendt, un auspicio de la fragilidad de los asuntos humanos. En opinión de la autora, el gran objetivo de la *polis* fue hacer de lo extraordinario un caso ordinario de la vida cotidiana. En este sitio se resguardaban las grandes experiencias humanas, buenas o malas, para que “un hecho merecedor de fama no se olvidara, de que verdaderamente se convirtiera en *inmortal*” (Arendt, 2021). Arendt describe la nobleza de la *polis* en los siguientes términos:

La *polis* —si confiamos en las famosas palabras de Pericles en la Oración Fúnebre— garantizaba a quienes obligaran a cualquier mar y tierra a convertirse en escenario de su bravura que ésta no quedaría sin testimonio, y que no necesitarían ningún Homero ni cualquier otro que supiera hacer su elogio con palabras; sin ayuda de otros, quienes actuaran podrían asentar el imperecedero recuerdo de sus buenas o malas acciones, inspirar admiración en el presente y en el futuro. Dicho con otras palabras, la vida en común. [...] en la forma de la *polis* parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el

³⁷ Esposito (1999) observa que tanto Hannah Arendt —con respecto al término *agón*— como Simone Weil coinciden en que el gran mérito de Homero es haber restituido el honor a los vencidos y haber separado la victoria de la justicia, la razón del éxito, la culpa de la derrota (p. 22). Este suceso es el origen mismo de nuestra historia —continúa Esposito—, por lo menos desde que ésta adquirió una configuración propiamente política: “Aquel acontecimiento, en suma, inaugura el tiempo de la política e inevitablemente lo predetermina” (p. 28).

discurso, y el menos tangible y más efímero de los “productos” hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en imperecederos. [La organización de la *polis*] Asegura al actor mortal que su pasajera existencia y fugaz grandeza nunca carecerá de la realidad que procede de que a uno lo vean, le oigan y, en general, aparezca ante un público [...]. (Arendt, 2021, pp. 220-221)

Ciertamente, Hannah Arendt se inspira en la *polis* de la antigua Grecia como metáfora –intensivo– para ennoblecer el sitio de la política:

La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. (Arendt, 2021, p. 221)³⁸

Particularmente, en la edad de oro de Pericles, la revelación pública de las identidades de los ciudadanos, mediante la acción y el discurso, era el contenido mismo de la política. De hecho, la administración de los asuntos públicos y la legislación en general eran actividades prepolíticas fundamentales para que fuera posible el espacio de la acción. Esta revelación “agonal” de las identidades fue expresada por Pericles en un sentido intensivo o figurativo, es decir, más allá del espacio-tiempo de extensión como tal: “dondequiera que vayan, serán una *polis*.”³⁹ El carácter intensivo de la *polis* se debe a que la potencialidad de la acción recae en su propia realización y en su capacidad de organización; es “una acción del todo presente”, es decir, no depende de otros fines, como la utilidad o de cualquier producto de la razón calculadora. Incluso, desde la óptica arendtiana, el hecho de abandonar este espacio significa estar privado de la realidad del mundo garantizada por la aparición y presencia de otros, “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”⁴⁰ (Arendt, 2021, pp. 221-222). Dado que la única manera

³⁸ La autora continúa diciendo: “De ahí la frase de la colonización griega: ¡A cualquier parte que vayas, serás una *polis*!” (Arendt, 2021, p. 221).

³⁹ (Hill, 1979a, p. 168).

⁴⁰ Sobre el Ser, Hannah Arendt recupera una frase de Aristóteles, de la *Ética a Nicómaco*, 1172b36 sigs. (Arendt, 2021, 222). Corresponde a la nota al pie 28. Sobre Heráclito, Arendt escribe: “La afirmación de Heráclito de que el mundo es uno y común a quienes están despiertos y que quien está dormido se

de mantener el poder es mediante la acción misma, la *polis* como ciudades-Estado sigue siendo, para Arendt (2021), un modelo para toda organización política (p. 224).

*Verdad y comprensión*⁴¹

En el contexto de los asuntos humanos, Hannah Arendt plantea un entendimiento —opinión— distinto a lo que la tradición ha establecido con la categoría de verdad, que pretende dar respuestas concluyentes o determinantes. Debido a que la política trata del mundo y no del individuo, la comprensión de los asuntos humanos se construye en la pluralidad humana y no en una conclusión absoluta para todos. Como advierte Fuss, no existen absolutos en política. La política es un ámbito relativo en el doble sentido del término: tanto interpersonal como no absoluto. Incluso, continúa Fuss, el ánimo contrario condena la *polis* a la violencia y al terror (Hill, 1979a, p. 173). Desde luego, el hecho de que este entendimiento no se sustente en un conocimiento determinante no implica necesariamente que ambas formas sean excluyentes.

Debido a que esa forma de entendimiento no se sostiene, en última instancia, en una experiencia de certidumbre, Hannah Arendt reprocha a la tradición haber subestimado el sentido original de “opinión” (*doxa*)⁴² y de entendimiento (*phronimos*), característicos de la esfera pública, y de reemplazarlos paulatinamente por la categoría de la verdad que, efectivamente, pretende dar certezas absolutas. En otras palabras, la

aleja de sí mismo (Diels, op. cit., B89) dice esencialmente lo mismo que la citada observación de Aristóteles” (Arendt, 2021, p. 222); corresponde a la nota al pie 29.

⁴¹ Al igual que la tercera antinomia de Kant entre la causalidad y la libertad. Desde las ciencias naturales, ¿qué lugar tiene la libertad en un mundo de causas? En letras libres: Entrevista a Carlos Pereda <https://letraslibres.com/revista/charpenel-lopez-farjeat-entrevista-a-carlos-pereda/>

⁴² Arendt sostiene que la palabra *doxa* no solo significa opinión, sino también esplendor y fama. Al expresar su punto de vista, cada persona también se muestra a sí misma, de ser vista y oída por las demás. Para los griegos, esto solo es posible en la vida política, no en el hogar, donde se permanece oculto y privado de la experiencia de distinguirse (Kohn, 2016, p. 52): “Si nos adherimos a su propia metáfora de la mayéutica, podríamos decir: Sócrates quería hacer a la ciudad más veraz alumbrando en cada ciudadano su verdad. El método para hacerlo es el *dialegesthai* hablar por extenso sobre algo, pero esta dialéctica pone de relieve la verdad, no destruyendo la *doxa* u opinión, sino, por el contrario, revelando la veracidad propia de la *doxa*” (p. 53). En este sentido, dice Arendt, los primeros diálogos de Platón se encuentran todavía insertos en una tradición socrática, en la medida en que terminan sin conclusión ni resultado (p. 53).

tradición ha recriminado que la opinión (*doxa*) sea meramente una fantasía de la subjetividad sin fundamento, incapaz de llegar a una verdad (*episteme*).⁴³

Pese a ello, es importante recordar que Platón distingue dos subdivisiones de la *doxa*: *eikasia* y *pistos*. La primera, efectivamente, es un conocimiento ilusorio, mientras que la segunda corresponde a un conocimiento sensible verdadero,⁴⁴ ajustado a la idea, aunque sin conciencia directa de ella. Justamente, a Platón le resulta irritante que la *doxa*, en ninguno de sus aspectos, alcance el nivel más alto de conocimiento, como sí sucede con la verdad. No obstante, en este ánimo se olvidó también de que no todos los asuntos de la vida precisan en sus conclusiones la misma contundencia, sino que está en juego la amplitud misma —pluralidad de puntos de vista—, por lo que gradualmente fue desapareciendo la variedad de posiciones (*doxas*) únicas en el mundo.⁴⁵ En este sentido, la autora menciona que el *dokei moi* de los griegos es un

⁴³ La autora diferencia entre la verdad descubierta racionalmente y la realidad fenoménica. Como menciona Kohn: “Lo que ella denomina como la *adequatio intellectus et re* —que la verdad es realidad, que el concepto de una cosa es la cosa, que la esencia y la existencia son lo mismo— había sido, en su opinión, refutado por la revelación de Kant de “la antinomia inherente a la estructura de la razón [...] y por su análisis de las proposiciones sintéticas” (Kohn, 2016, p. 25). En esta discusión, Jaeger (2019) menciona que hay una clara influencia del pensamiento puro, presente en Parménides, que constituye la apertura de un nuevo “camino” hacia la verdad. Aunque el pensamiento puede ser difícil, piensa Parménides, es liberador y un camino hacia la verdad, mientras que la opinión, por así decirlo, es la vía torcida del conocimiento. “Justamente, la estructura de la obra de Parménides se divide en dos partes contrapuestas: la de la “verdad” y la de la “opinión”.

⁴⁴ Se trata de una experiencia sensible más amplia y compleja que el empirismo de la modernidad, que la reduce únicamente a los sentidos externos.

⁴⁵ En opinión de Arendt, la preocupación filosófica por la verdad, desconectada de los asuntos humanos, expulsó a sus seguidores de la *polis* y los convirtió en inadaptados con respecto a ella (Kohn, 2016, p. 48). Por tanto, las verdades relacionadas con las cuestiones eternas (*bíos theoretikós*), es decir, distintas a los asuntos del mundo, entraron en conflicto con la *polis* desde el momento en que el filósofo pretendió llamar la atención de sus conciudadanos sobre sus propios asuntos: “Tan pronto como el filósofo sometió su verdad, la reflexión sobre lo eterno, a la *polis*, se convirtió inmediatamente en una opinión entre opiniones. Perdió su cualidad distintiva [...]” (p. 50). Arendt sostiene que Platón llegó a su concepto de verdad como lo contrario de la opinión, entendida como una forma de discurso específicamente filosófica: la *dialegesthai* (dialéctica), que significa hablar por extenso sobre algo con alguien, y opuesta a la persuasión y a la retórica. El problema es que Platón —dice Arendt— reduce el sentido de la persuasión y de la opinión a la imposición o a una forma de gobierno por la violencia. En este contexto, Arendt critica lo que llama “ideocracia” de Platón, esto es, “el *gobierno* de la idea del bien, en el cual la persuasión ya no se hacía necesaria”. La verdad trascendente de dicha idea, contemplada por el filósofo no tanto en soledad como en un mundo asombroso, suplantó a la multitud de verdaderas relativas que Sócrates quiso incansablemente sacar a la luz al interrogar a sus conciudadanos (Kohn, 2016, p. 29).

Sin embargo, el sentido de opinión que Arendt trata de reivindicar, de la mano de Sócrates, es contrario a la violencia (p. 51). Ella considera probable que Sócrates fue el primero en hacer uso de la dialéctica, aunque sin considerarla opuesta a la persuasión; esto es, sin oponer sus resultados a la opinión. Lo que Platón llamó más adelante *dialegesthai*, dice Arendt, el propio Sócrates lo denominó mayéutica, el arte de la comadrona: “él quería ayudar a los demás a dar a luz lo que ellos mismos pensaban a su manera, a

entendimiento inherente de cada posición y que, en su pluralidad conforma el mundo; por tanto, cada persona asegura su propia posición y la de otra en él. Así como nadie puede conocer de antemano la *doxa* del otro, tampoco “nadie puede conocer por sí mismo y sin un esfuerzo adicional la verdad inherente a su propia opinión. Sócrates quería sacar a la luz esta verdad que cada cual posee en potencia” (Kohn, 2016, pp. 52-53). Para Sócrates —continúa Arendt—, como para sus conciudadanos, la opinión era la formulación en el discurso de lo que a cada persona le parece ante ella (*dokei moi*). Se asumía que el mundo se muestra de modo diferente en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la “mismidad” —sentido de la realidad—, es decir, su objetividad o rasgo común (*koinón*), reside en el hecho de que, a pesar de todas las diferencias y de las posiciones en el mundo, el mismo mundo se muestra a cada cual (Kohn, 2016, pp. 51-52). Con este fin, Arendt insiste en que la opinión no tiene relación con lo probable ni con fantasías subjetivas (*falsa infinita*),⁴⁶ sino con la amplitud del mundo. Esto responde a una inquietud de la autora por restablecer el *peithein* y el modo *interrogativo zetético* de cuño socrático,⁴⁷ que se refiere a una forma de discurso político sin coacción y a la importancia de que una pluralidad dispuesta hacia un objeto de interés común se manifieste desde sus propias perspectivas. Así como en un grupo musical coexisten estilos, voces, sonidos e interpretaciones, en la acción política, distintos temas vinculantes se orientan de común acuerdo.

encontrar la verdad en sus *doxai*” (p. 52). En este sentido, *doxa* significa apertura al mundo. Por eso, Sócrates comienza siempre haciendo preguntas, porque “no puede saber de antemano qué tipo de *dokei moi*, de *me parece a mí*, posee el otro” (p. 52). Para ampliar este tema, ver Abismos de la modernidad de Claudia Hilb (2016), p. 104. Este tema también lo discute Sirczuk (2017) en *Fundación y legitimidad en la modernidad política*.

⁴⁶ La *doxa*, aunque de naturaleza distinta a la verdad, no es entonces una fantasía de la subjetividad: “Esta *doxa* no versaba sobre lo que Aristóteles denomina *eikos*, lo probable, los múltiples *verisimilia* (distintos del *unum verum*, la verdad única, por un lado, y de las falsedades sin límites, por el otro), sino sobre la comprensión del mundo *tal y como se me muestra a mí*. Por tanto, no era arbitrariedad ni fantasía subjetiva, pero tampoco algo absoluto y válido para todos” (Kohn, 2016, pp. 51-52).

⁴⁷ El *peithein* griego se ha traducido por *persuasión*: “cuya importancia política se advierte en el hecho de que Peito (Peithó), la diosa de la persuasión, tenía un templo en Atenas”. *Peithein*, al ser una forma de discurso sin coacción específicamente política, era para los atenienses “como el arte más elevado y verdaderamente político” (Jaume, 2019, p. 11). El carácter *interrogativo zetético* es un tipo de razón escéptica, no dogmática.

Naturalmente, Hannah Arendt no cuestiona las pretensiones determinantes de la verdad,⁴⁸ o del conocimiento de la *physis*⁴⁹, sino la confusión entre ámbitos. La diferencia entre conocimiento concluyente —extensivo— y el pensamiento como tal —intensivo— no difiere en grado, sino en naturaleza.⁵⁰ Arendt (2021) escribe:

Pensamiento y cognición no son lo mismo. El primero, origen de las obras de arte, se manifiesta en toda gran filosofía [...], mientras que la principal manifestación del proceso cognitivo, por el que adquirimos y almacenamos conocimiento, son las ciencias. La cognición siempre persigue un objeto definido, que puede establecerse por consideraciones prácticas o por “ociosa curiosidad”; pero una vez alcanzado este objetivo, el proceso cognitivo finaliza. El pensamiento, por el contrario, carece de fin u objetividad al margen de sí, y ni siquiera produce resultados. (Arendt, 2021, p. 188)

En este contexto, Arendt (1998) señala que el pensamiento es tan inútil como las obras de arte que inspira (p. 170). Esta afirmación es relevante para los propósitos de este trabajo, como se verá; aunque el arte y la política corresponden a ámbitos diferentes, entre ellos hay un punto de intersección sugerente en términos productivos.⁵¹ Algo semejante sucede entre la verdad —determinante— y la opinión —condicionada a la pluralidad—. Basta con mencionar que la narratividad de la historia precisa de la verdad de los acontecimientos. No obstante, si bien es posible recuperar ejemplos del pasado para comprender el mundo presente, cada acontecimiento es radicalmente nuevo. Por eso, Hannah Arendt considera que el totalitarismo⁵² es un fenómeno absolutamente sin precedentes. Probablemente, cierto realismo político de Maquiavelo haya alimentado el pensamiento erróneo de que los

⁴⁸ De hecho, como la autora misma menciona, la verdad es fundamental en el sentido de responsabilidad o compromiso con el pasado. Sin un principio de verdad, las capacidades narrativas de los historiadores para recuperar la profundidad del mundo quedarían limitadas.

⁴⁹ Con el término *physis*, Arendt se refiere a las cosas que son tal como son. Asimismo, en algunos pasajes asocia este término con la quietud característica de la vida contemplativa o del *bíos theoretikós*.

⁵⁰ Arendt retoma de Kant la diferencia entre el pensamiento determinante y el pensamiento reflexivo. Si el primero, propio del método científico, pretende resultados concluyentes y generar certezas; el segundo se refiere al campo de la comprensión y de la significatividad, no a la utilidad.

⁵¹ Este tema se plantea en este trabajo en el apartado “Arte y política”, pp. 156-159.

⁵² Ver nota al pie 84.

ejemplos del pasado podrían replicarse fehacientemente en el presente, como si se tratara de procesos naturales.⁵³

Con todo, el hecho de que el mundo se construya en la pluralidad humana y de que las acciones sean inesperadas sencillamente no puede admitir conocimientos predictibles y absolutos para todos. Los asuntos humanos requieren del juicio humano para valorar la pertinencia de lo común, que los griegos expresaban con el término “prudencia” (*phronēsis*).⁵⁴

Micromundos. Nociones clave

La fragilidad y el problema de la continuidad del poder

A diferencia de la confianza que acompaña a las leyes calculables y concluyentes en el ámbito de la extensión física y natural, el curso de las acciones humanas, aunque de alguna manera puede orientarse, en última instancia, es impredecible. Precisamente, en términos de poder, este carácter impredecible plantea un problema político fundamental.

Desde la óptica arendtiana, debido a que la acción implica iniciación —sin precedentes—, su destino manifiesta que va más allá de las motivaciones de los protagonistas y de su presencia en la Tierra. El hecho de que el resultado de la acción sea incierto e incalculable sugiere pensar los actos humanos y los acontecimientos desde el poder de su significado y a la luz de las identidades de los propios agentes. Además, la acción indica irreversibilidad: en el instante en que se actúa, ya no es posible “deshacer”, como lo hace el artista con su obra; ¡es el precio de la libertad! Esto evidencia, por decirlo de alguna manera, una consigna de los dioses a los mortales: que, a cambio de su libertad, solo ellos han de hacerse cargo del fundamento del poder. Hannah Arendt lo explica en los siguientes términos: “La escena está montada por los mortales, incluso cuando la decisión se toma en la asamblea de los

⁵³ Arendt trata de reivindicar el supuesto realismo político de Maquiavelo señalando su conexión política con las artes performativas de la antigua Grecia. Este tema se plantea brevemente en el apartado “La falacia del gran uno”, pp. 84-93.

⁵⁴ Según Jaeger, Heráclito es el primer filósofo que introduce la idea de *phronēsis* referida a una intelección del orden de los valores y de la *orientación* de la vida. Ver “La filosofía y el descubrimiento del cosmos” de Werner Jaeger (2019), p. 177.

dioses en el Olimpo” (Arendt, 2021, p. 83).⁵⁵ La fragilidad en los asuntos humanos indica, ciertamente, emprender una vida política sin el amparo de Dios ni de criterios predeterminados. Desde luego, de esto no se sigue la exclusión ni la afirmación de antemano de un poder divino, ni la desvinculación de las creencias religiosas de una comunidad, sino el hecho de resaltar los límites y alcances de la existencia como comunidades humanas, así como la responsabilidad y la perplejidad de actuar como seres libres.

El hecho de vivir en un mundo sin un fundamento *a priori* o determinante—extensivo— del poder y donde los protagonistas no son dueños del destino de sus actos conlleva un problema específicamente político. Parecería que, en lugar de la confianza depositada en lo calculable y en el conocimiento de validez científica, en el ámbito de los asuntos humanos brotarían burbujas de jabón cargadas de vacío, sin apoyos firmes a los que sujetarse. Pese a ello, o justamente debido a ello, resulta fundamental la facultad del juicio —entendimiento intensivo— y la capacidad de orientar un mundo en común. En este sentido, ya no se trata de intentar controlar certezas y resultados, sino de la amplitud misma del mundo que conforma la pluralidad de miradas y de su capacidad conjunta de diferenciar y juzgar entre los distintos ámbitos de la vida. En este sentido, Hannah Arendt menciona que el juicio político no es un asunto de conocimiento, pues no elimina el riesgo, sino que “afirma la libertad humana y el mundo que los hombres libres comparten entre ellos” (Kohn, 2016, p. 14). En efecto, el hecho de que el juicio no elimine el riesgo significa que la fragilidad de los asuntos humanos es imbatible, inherente a la libertad humana; por lo cual, en términos de continuidad política, plantea un problema fundamental.

Ciertamente, la fragilidad a la que se refiere la autora no es en un sentido extensivo, sino intensivo. Es decir, no se refiere a la vulnerabilidad biológica de los seres humanos, sino a que el destino de las acciones se encuentra radicalmente abierto

⁵⁵ La frase original en inglés dice: “What then appears is a story in which men and gods act together, but the scene is set by the mortals, even when the decision is arrived at in the assembly of gods on Olympus” (Arendt, 1998, p. 23). De una tensión semejante habla Patočka en su planteamiento del mundo histórico. Como menciona Ricœur, Patočka alude a una separación de una región en la que los dioses se han reservado la inmortalidad y han dejado al hombre la mortalidad. Esta separación se refiere, continúa Ricœur, a la aceptación de la mortalidad y la amistad con los dioses que hacen soportable la cesura entre su inmortalidad y nuestra mortalidad (Patočka, 2016, p. 31). Sobre el *Pólemos* de Heráclito, visto por Patočka, ver en este trabajo la nota al pie 129.

al porvenir, ya que no está sujeto, en última instancia, a las motivaciones y los diseños programados de las personas. Esto explica que, en el contexto de la acción, los protagonistas no son autores ni productores, sino agentes (Arendt, 1998; 2006). Por tanto, en términos de continuidad del poder, la fragilidad en los asuntos humanos plantea un problema político fundamental.

Desde la óptica arendtiana, cada actividad (labor, trabajo, acción) tiene su propio modo de continuidad. Si la permanencia de las actividades de la labor es casi automática debido a sus propios procesos cíclicos, la del trabajo depende de la durabilidad de los productos materiales producidos por el productor o fabricante (Arendt, 1998, pp. 136-139). No obstante, la continuidad de la acción es un problema específicamente político, precisamente porque la pluralidad humana la condiciona. La desmemoria de unos, por ejemplo, puede borrar la grandeza de otras acciones; las figuras a imitar que, de algún modo, guían con sentido este mundo frágilmente pueden diluirse en la intermitencia. Debido a que la acción se entrelaza inesperadamente con la trama de otras acciones en tiempos y espacios inadvertidos, se indica que su destino trasciende las motivaciones de los protagonistas y su presencia en la Tierra. Para bien o para mal, la fragilidad en la esfera pública y política se encuentra íntimamente vinculada a un principio enigmático: lo radicalmente nuevo, que no siempre es fácil de asumir ni de soportar. Esto se debe a que implica no solo encontrarse en una especie de desierto de incertezas, sino también un grado de ruptura frente a la fuerza que exige mantenerse seguro en el espacio más inmediato e individual. En este contexto, frente a la fragilidad de los asuntos humanos, Arendt resalta la relevancia de las actividades del perdón y de las promesas, de las capacidades narrativas y de la imaginación reproductiva (que permite colocarse en el punto de vista de otros) para reconciliarse con el pasado y asentar en el presente un punto de apoyo al porvenir (Kohn, 2016, p. 26).

Con todo, Hannah Arendt cuestiona que, a lo largo de la tradición política occidental, la fragilidad de los asuntos humanos ha pretendido disimularse (situación de la que, por cierto, Maquiavelo era muy consciente) con modelos lineales —encadenamientos de causas y efectos— semejantes a los del *Homo faber*, cuya lógica de medios y fines le permite programar y moldear y, por tanto, mantenerse

supuestamente en un terreno de certidumbre. No obstante, paulatinamente, el “hacer” del fabricante reemplazó el actuar de la vida política. Lo problemático es que, con este desplazamiento, ha reinado el interés individual y utilitarista por encima de la inquietud pública.⁵⁶

Las exigencias relativas a la utilidad y la pretensión ubicua de obtener resultados concluyentes, ya sean inmediatos o definitivos, han ido difuminando simultáneamente el campo de la acción política —el poder de actuar y juzgar juntos de la ciudadanía— que, como se ha visto, es el campo de los posibles, de la libertad y de lo impredecible. Asimismo, se ha acentuado la creencia errónea de que el poder es un fenómeno individual de carácter extensivo, como si fuera un objeto de control, acumulativo o predecible. El problema, nuevamente, no reside en la separación radical entre la utilidad, los procesos o las proyecciones en general de la política, sino en el hecho en sí de confundir sus naturalezas; o, peor aún, en que la fuerza utilitarista o funcionalista se haga extensiva a otras esferas y ámbitos de la vida.

Indudablemente, el panorama del mundo contemporáneo no es tan alentador. No solo se ha mantenido en ascenso la sociedad del consumo, o lo que Hannah Arendt refiere como “la victoria del *animal laborans*”,⁵⁷ sino que hoy la acompaña la difusa

⁵⁶ A diferencia de la quietud (*skholia*) propia de la vida contemplativa (*bíos theoretikós*), este trabajo explora una “inquietud” (*a-skholia*) característica de la vida pública (*bíos politikós*). Hannah Arendt hace referencia a esta inquietud como una especie de *thaumadzein* (el asombro ante lo que es tal y como es) de la vida pública. Debido a que esta inquietud aparece de la espontaneidad de la propia realización, le es inherente un carácter enigmático que supone cierta perplejidad ante lo radicalmente nuevo. El enigma, por sí mismo, implica una especie de escudo frente a distintos reduccionismos que dan por sentado una homogeneización de intereses en todas las esferas de la vida, a menudo vinculados a lógicas utilitaristas. La inquietud enigmática obedece a que los seres humanos son actantes porque, ante todo, permanecen “extraños” en el mundo y, a su vez, su irremplazable posición hace al mundo extraño. En una de sus notas personales, Hannah Arendt escribe:

Amor mundi:

[...]...trata del mundo en el que erigimos nuestros edificios y en el que queremos dejar algo permanente, al que pertenecemos, en cuanto *somos* en un plural. Además es un mundo frente al cual permanecemos eternamente extraños, por cuanto somos también en singular, un mundo que en su pluralidad es el único lugar desde el cual podemos determinar nuestra singularidad [...] solo podemos ser conocidos en el *entre* del mundo. El nombre se nos adhiere en el *entre*. En el puro interior no hay ningún nombre; allí solo hay yo y tú, que son intercambiables. *Diario filosófico*, XXI, [55], julio de 1955, p. 524.

⁵⁷ Este tema lo expone Hannah Arendt en *The Human Condition* (1998). Es interesante notar que su crítica a las actividades antipolíticas es, según la autora, asociada al hedonismo epicureísta: “El hedonismo, doctrina que solo reconoce como reales las sensaciones del cuerpo, es la más radical forma de vida no política, absolutamente privada, verdadero cumplimiento de la frase de Epicuro *lathe biōsas kai mē politeuesthai* (vivir oculto y no preocuparse del mundo)” (Arendt, 2021, p. 123).

experiencia de un tiempo intermitente (desintegrador). Se trata, ciertamente, de una experiencia que tiende a confundir límites fundamentales entre distintas esferas y ámbitos de la vida. Un problema mayúsculo es, justamente, su fuerza extensiva: la construcción de mundos reducidos a ciertas lógicas predominantemente extensivas, aunque enmascaradas como supuesta novedad. El ámbito del entretenimiento, por ejemplo, tiende a extenderse a otras esferas, como la educación y la política.⁵⁸ La extensión del entretenimiento hacia el ámbito político representa la confusión de una época en la que los políticos no tienen claros sus propios ideales y principios, por lo cual tratan de llenar estos vacíos a través del espectáculo o del “marketing político”.⁵⁹ No obstante, la novedad de la época, en el orden extensivo, de una u otra manera, queda atrapada en lógicas circulares, como sucede con las motivaciones utilitaristas o consumistas. O sea, en el mundo actual sobresale una sociedad ávida de experiencias novedosas, pero que, al final, no manifiesta propiamente una experiencia inagotable; es decir, que, de alguna manera, es principio y a la vez un fin. Entonces, un problema central de la experiencia intermitente es que atenta, como nunca, contra el poder y la posibilidad de continuarse.

El giro de la acción y la transgresión del espacio-tiempo

Tanto el estudio de la espacialidad como el de la temporalidad (que corresponden al primer y al tercer capítulo de este trabajo) proponen una aproximación al carácter intensivo del poder, lo que conduce a imaginar la esfera pública o política cualitativamente más dinámica y poliédrica. Además, permite cuestionar enfoques

⁵⁸ Hannah Arendt (2006) reflexiona sobre un tiempo que se ha estandarizado —extensivo— y que no precisa cultura, sino entretenimiento, que solo sirve al proceso vital para “pasar el tiempo”. Esta crítica puede verse en su obra *Between Past and Future*. Ver su ensayo “The Crisis In Culture”, pp. 194-222.

El tiempo estandarizado al que se refiere Hannah Arendt puede comprenderse como vacíos de poder (incapacidad de pensar juntos un mundo común) y materializarse en políticas extensivas, como en funcionalismos, mecanicismos o utilitarismos políticos.

⁵⁹ En este contexto, Galindo (2022) realiza una crítica muy interesante sobre la fuerza extensiva del entretenimiento en el ámbito político. El vacío de ideales y principios de algunos políticos, afirma Galindo (2022), y la carencia de ideas son quizá lo que ha permitido el auge del “marketing político” como la dimensión esencial de la actividad política contemporánea. Lo que el autor cuestiona, en efecto, es que el marketing político sustituye el contenido por la forma. Ver el apartado “México como botín”, pp. 107-108. En esta línea, Han (2025) señala que los medios de comunicación destruyen el discurso racional y producen una “mediocracia”, en la que los receptores están condenados a la pasividad, pues cautivan al público como oyente y espectador, pero al mismo tiempo lo privan de la posibilidad de hablar y de contradecir.

que, en última instancia, “esencializan” el poder, ya sea al reducirlo a un ámbito dado, al mantenimiento de la vida, o como un objeto de la extensión física (de posesión, predecible, o como instrumento para satisfacer intereses particulares).⁶⁰

La aproximación al sentido del poder implica comprender un giro de la acción, es decir, de la inmediatez, que tiende a cerrarse en un fenómeno individual, a un mundo común, inherentemente abierto por su carácter enigmático, porque es un mundo no solo configurado por una pluralidad de mundos y, con ello, de inquietudes, acuerdos y disensos, sino también por la complicidad de soportar juntos un destino que de suyo es impredecible. Como se ha mencionado, este giro o transgresión de la acción, más que indicar una desvinculación de algún ámbito extensivo (como el de las actividades relativas al mantenimiento de la vida), indica una diferenciación como tal y, por tanto, una problematicidad —por mencionar una expresión de Patočka (2016)—.⁶¹ Se trata

⁶⁰ Desde la óptica de este trabajo, el espacio de extensión se asemeja a lo que la ciencia positiva denomina naturaleza, es decir, el conjunto de objetos accesibles a las ciencias empíricas o a los conocimientos de validez científica. También refiere, como indica Paul Ricoeur, a lo que el materialismo positivista toma por un afuera absoluto (de alguna manera reflejado en el interior del pensamiento) (Patôvska, 2016, pp.27-28). Asimismo, en contraste con la acción (*práxis*), que requiere la “intermediación” de la pluralidad, el término “extensivo” se asocia en este estudio con el “espacio inmediato”, es decir, con actividades que, en última instancia, prescinden, por su “inmediatez”, del distanciamiento que condiciona la propia pluralidad. Estas actividades se corresponden con las que Hannah Arendt identifica como labor (relacionadas con la necesidad o el mantenimiento de la vida) o con las del trabajo o del fabricante (vinculadas con la técnica, los instrumentos o la utilidad). En su radicalización, en sus propias exigencias más inmediatas, la fuerza extensiva de estas actividades tiende a cerrarse, hasta debilitar el carácter enigmático del no-yo inherente a la pluralidad. En términos políticos —política extensiva—, esta radicalización podría traducirse en una fuerza de dominación técnica, utilitarista, o bien fuertemente arraigada al horizonte vital que, de una u otra manera, debilita el músculo enigmático de los pueblos y las comunidades. En este sentido, al describir el sentido histórico de Patočka con tintes arendtianos, Ortega menciona que, a partir de la modernidad, se instaaura el ideal de la dominación técnica, como un “ideal de dominar los elementos y un peso mayor de las metas referidas al mantenimiento vital” (Patôvska, 2016, p. 15). La historia, según Patočka, continúa Ortega, se entiende a partir de una capacidad humana fundamental: la de distanciarse de lo inmediatamente dado, de lo que se muestra como ente. Desde esta óptica, la incapacidad de distanciamiento equivale a un estar “encerrados” en el plano del ente, “sin conciencia de la profundidad que lo habita y que apunta al misterio de su manifestación” (Patôvska, 2016 p. 15). En cuanto a la fuerza específicamente vital, Patočka (2016) la relaciona con una carga, debido al carácter obligatorio de la labor: “un rasgo fundamental de la labor es que no es voluntaria, sino que la aceptamos por obligación [...]. Es dura, es una carga.” (p. 102). Entonces, uno de los problemas de la radicalización de esta fuerza es precisamente que oculta o niega todo sentido y significado y entumece el espíritu activo de las comunidades.

⁶¹ Como indica Ortega, el sentido de problematicidad en Patočka mencionado en su tercer ensayo, “¿Tiene sentido la historia?”, se refiere al sentido “intensivo” de la historia: “[...] no se trata de que haya un curso prefijado de la historia, sino de la apertura a la problematicidad como estructuradora de la vida” (Patočka, 106, p. 14). Según Ricoeur, la problematicidad en Patočka implica una ruptura no solo en un sentido marxista, sino también respecto de las concepciones de Husserl y Heidegger sobre la historicidad. Esto se debe a que, a diferencia del mundo natural husserliano, que es precientífico, la apertura del ser al mundo que propone Patočka no es un fenómeno de orden psicológico, sino una constitución ontológica que

de un problema, en efecto, de sentido, de significado y hasta de organización, es decir, de ir más allá de la mera comunicabilidad de las palabras, de las cosas o de los hechos, como si se tratara únicamente de un encadenamiento de causas y efectos sin sentido (o en un sentido humeano, en una sucesión de impresiones sensibles sin fundamento). Sin la posibilidad de orientarnos y revelar conjuntamente nuestras inquietudes, estaríamos movidos únicamente por nuestros intereses, aunque sin rumbo alguno. En palabras de Hannah Arendt (2021): “[...] estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón”, una oscuridad que solo “desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás” (p. 257).

En el apartado de *espacialidad*, entonces, se analiza el poder como un contramovimiento ante la “fuerza extensiva”, al trascender los límites del espacio dado o inmediato, y se plantea, de este modo, ya no como un fenómeno individual, sino como una problemática inherente a una atmósfera de lo común. En términos políticos, significa ir más allá de la mera subjetividad, de intereses exclusivamente particulares o de prácticas densamente burocratizadas. En cualquier caso, la espacialidad refleja apertura y amplitud de juicio y, por tanto, del mundo, debido a que implica un acto de tomar distancia y de focalizar la mirada desde otros puntos de vista. Esta distancia no es contemplativa, sino “delimitativa”; es la capacidad de diferenciar entre límites y proximidades en los distintos ámbitos de la vida.

Ante la fragilidad o impredecibilidad de las acciones humanas, en el apartado de *temporalidad* se estudia el poder desde la problemática de su continuidad, no solo como posibilidad de orientarse ante un destino inesperado (como sucede con el perdón

precede a la conciencia que tomamos de ella (Patočka, 2016, p. 29). En otras palabras, a diferencia del mundo histórico de Patočka, el mundo natural husserliano sigue siendo una cuestión teórica y, sobre todo, un mundo no problemático. De esta manera, continúa Ricœur, el sentido de la fenomenología en Patočka se ve completamente transformado: “[...] el fenómeno al que nos abre el ser-en-el-mundo no puede quedar despojado de su carácter misterioso: no se muestra más que lo que sale del *ocultamiento donde lo mantiene el Ser*” (Patočka, 2016, p. 29). El sentido de problematización de Patočka, entonces, se convierte en lo que expresó Hannah Arendt: una vida desplegada hacia el futuro, un alzarse hacia él; no se apoya en la finitud. Por eso, para Patočka, se trata de la “libertad de los intrépidos”, que, a diferencia del “guerrero”, que aún está resguardado del peligro que afronta por las magnitudes estables a las que dedica su riesgo, para el hombre problemático, “la meta está en la vida libre como tal, tanto la de los otros como la suya propia, es una vida que nada pone a cubierto” (Patočka, 2016, p. 33). La libertad de los intrépidos, en algún grado, se ha distanciado de sus propias aprensiones o de la fuerza extensiva que encierra hacia la inmediatez.

y las promesas), sino también para recuperar la profundidad del mundo. En este sentido, están en juego las formas de memoria de la ciudadanía, desde capacidades reiterativas (formas de renovar el poder) hasta narrativas (como el ejercicio del historiador). Esto conlleva, además, la capacidad de desarticular prejuicios futuristas y mecanicistas que, en última instancia, atrofian el campo enigmático de la política.

Debido a que el poder no se comprende solamente desde su esplendor, sino también desde sus sombras y silencios, entre los apartados de espacialidad y temporalidad de este trabajo, se analiza el reconocimiento de límites como un problema político fundamental. En otros términos, se plantea la acción a través de una intersección productiva o resonante, al coincidir, sin anular sus diferencias, un ámbito prepolítico o apolítico con otro propiamente político.

Micromundos. Contrariedad productiva y escenario

El estudio de la tensión entre las dimensiones intensiva y extensiva de la política,⁶² es decir, entre la *fuerza* que empuja hacia el espacio inmediato⁶³ individual y el *poder* que, contrariamente, surge de la intermediación de la pluralidad, conduce a pensar en otros opuestos políticamente sugerentes planteados en este trabajo como una primera consideración del término “micromundos”.⁶⁴ Se trata de una *contrariedad*

⁶² Ver el apartado “Acerca de la metodología” en la “Presentación” de este trabajo, pp. 9-16.

⁶³ Uno de los problemas de la radicalización de esta fuerza es que oculta o niega todo sentido y significado. Sobre la fuerza extensiva, ver la nota al pie 60.

⁶⁴ Aunque el término “micromundos” comparte rasgos del *lebenswelt* o el “mundo natural” (el mundo que nos rodea) de Edmund Husserl, fundamentalmente se distancia de él en cuanto a que los “micromundos” van más allá de una simple atmósfera vital a-problemática. (El concepto de *lebenswelt* fue introducido en la fenomenología tardía de Husserl, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en 1936) (Hernández, 2014). Como menciona Ortega, el mundo natural husserliano (precientífico o anterior a la objetivación) sigue siendo una cuestión de la razón teórica –no hay una superación del idealismo de las *Meditaciones cartesianas*–; solo se centra en la conciencia, en el yo puro, pero no contempla cómo lo afecta estar en el mundo (en el sentido en el que Heidegger lo haría mediante el *dasein*, “el ser en el mundo”, o el “yo soy yo y mis circunstancias”, de José Ortega y Gasset). Es decir, según Ortega, el *lebenswelt* no alcanza a llevar el análisis a los fenómenos concretos de la labor, de la producción o de la acción (Patočka, 2016, p. 28). En otros términos, el mundo natural es aproblemático porque, aunque Husserl plantea cierta intersubjetividad, no termina por proponer un *giro* o una *ruptura existencial*, de lo inmediato a lo enigmático (por su condición de pluralidad). Con todo, la noción de micromundos guarda una mayor semejanza con el “mundo histórico” de Patočka, ya que implica un giro existencial y, por tanto, problemático: una ruptura del horizonte inmediato individual. Como indica Ortega, si el mundo natural para Husserl es el mundo precientífico, el de Patočka es el prehistórico, pues plantea una dimensión histórica y existencial: una acción que adquiere significado al ir más allá del horizonte vital (Patočka, 2016, p. 28). Sobre la problematización en Patočka, ver en este trabajo la nota al pie 61.

productiva: un escenario en el cual la acción se manifiesta a través del intervalo de un ámbito prepolítico o apolítico —como el arte, la necesidad, lo sagrado o el amor— y otro propiamente político. La diferenciación de los opuestos resulta relevante para comprender la acción (o, en su caso, un vacío de poder) con mayor complejidad desde los niveles más locales y espontáneos de una comunidad.

Esta intersección puede presentarse de diversos modos y en distintas esferas de la vida, y permite reflexionar sobre los límites, las proximidades o las resonancias entre ambos ámbitos. La diferenciación puede resultar relevante, por ejemplo, como reflexión entre los asuntos que han de publicarse —esfera pública— y los que han de ocultarse a la vista y a los oídos de todos —esfera privada—. En la medida en que se reconozcan y se resguarden los asuntos sagrados justamente por su carácter oculto o privado, así también la vida pública se mantiene y se potencializa. El mismo criterio aplicaría a la capacidad de diferenciar entre un ámbito público y político y otro exclusivamente social, particular o relativo a la utilidad. De hecho, la incapacidad para reflexionar sobre esta distinción esencial —entre lo público y lo privado— explica uno de los males más comunes y banales de la corrupción política. Por tanto, la diferencia por sí misma salva tanto a una como a la otra.

Algo semejante sucede al pensar la política en tensión con otras esferas: por ejemplo, con la educación, la cultura, la economía, la historia, el arte y la ciencia. En tanto que estas esferas de la política se distinguen claramente, curiosamente, así también esta última adquiere relevancia. Si, por ejemplo, se reflexiona sobre el papel y

Esta ruptura o giro existencial es análogo a la cesura que plantea Patočka (2016): “hay una cesura allí donde la vida no está por mor de la mera vida, donde se abre la posibilidad de vivir para algo distinto” (p. 113). Es una cesura, en efecto, intensiva; por eso, tras referirse a la vida política en Hannah Arendt, el autor aclara que la ruptura en cuestión no es meramente cuantitativa, pues ya no se trata de un esfuerzo impuesto, sino de una manifestación de excelencia y valentía. En otros términos, es una forma de *iniciativa*: una vida en “tensión activa” (Patočka, 2016, pp. 113-114). Con lo dicho, se puede ver que también existe una diferencia esencial entre el micromundo que plantea este estudio y el de Michel Foucault. Si bien comparte con el foucaultiano el hecho de que el poder se despliega en pequeñas unidades y en espacios cotidianos, se aleja sustancialmente de él en el momento en que da por hecho que el poder, para bien o para mal, implica una “relación”, ya sea de dominio, de control, de estrategia. En contraste con ello, este estudio plantea el poder no como una “relación”, que en última instancia es producto de un fenómeno individual y de un espacio de extensión, sino como una atmósfera condicionada por la pluralidad. Se trata de una atmósfera de coexistencias, tanto de la potencialidad como de su vacío. Como se ha dicho, esto no significa que la *praxis* arendtiana prescinda de la persuasión y la estrategia; solamente que no es impositiva o coercitiva (*peithein* socrático). En este sentido, el poder arendtiano es contrario a la “fuerza” o a la “violencia” que requiere la disciplina, la regulación o el control.

las implicaciones humanas de la ciencia o del desarrollo de las inteligencias artificiales, del mismo modo sería posible constatar no solo sus propios límites, sino también el potencial de la filosofía y de la política dentro de aquel ámbito. Y, al contrario, la incapacidad de pensar estas delimitaciones puede conducir peligrosamente a una pretensión ubicua de la esfera en cuestión: la reducción de un mundo común a *una* sola forma de pensarlo y de habitarlo (a un solo sistema de categorías).

En el ámbito de la administración y de los sistemas burocráticos, por referir a otro caso, la incapacidad de ver más allá de sus engranajes podría hacer de la mecanización de sus procesos el rostro oficial de su institución —una organización “deshumanizada”— y, con ello, frustrar el espíritu público de hablar y juzgar sobre los límites en cuestión. Basta mencionar, como ejemplo, la deficiencia generalizada de los sistemas de salud pública en México y en otras partes del mundo, cuya densidad en sus procesos burocráticos —política extensiva—, es decir, la incapacidad de tomar distancia y juzgarlos, va configurando una especie de gobierno de nadie⁶⁵ operado por una ingeniosa maquinaria burocrática (como la imaginada por Franz Kafka en *The Penal Colony*). El problema de las políticas funcionalistas o mecanicistas es que su fuerza en sí misma termina extendiéndose a otros ámbitos, y así desplaza el fin para el que fueron creados sus procesos (en el sector de la salud, el culto a los procesos puede verse reflejado en la carencia de medicamentos y de maquinaria, en tratos deshumanizados y en todo tipo de burocracias administrativas sin sentido). La política extensiva igualmente puede verse a la inversa, es decir, en los sistemas de salud privados altamente costosos para los ciudadanos. Aunque de manera distinta, ambos casos comparten una experiencia de intranquilidad y de frustración pública en torno al mantenimiento de la vida. En el primer caso —la salud pública—, la intranquilidad tiende a intensificarse debido a la carencia de servicios y, en el segundo —el sector privado—, la frustración se asocia simplemente con la inaccesibilidad al sistema para la

⁶⁵ Como menciona Hill, Arendt se refiere a la creciente sustitución en la sociedad de masas del mundo libre de la gestión burocrática —donde nadie puede ser considerado responsable de lo que se hace— por un gobierno con participación pública. (Hill, 1979e, p. 282)

mayoría de la ciudadanía (gran parte de los que tienen la osadía de obtener ese acceso lo hacen a costa de mucho, por ejemplo, de endeudamientos).⁶⁶

Tanto la precariedad en los servicios de salud pública como el endeudamiento, debido a los altos costos, reflejan de distintas maneras la fuerza extensiva mencionada, ya que la intranquilidad y la frustración en torno a la salud se extienden o atraviesan al resto de los ámbitos. En este sentido, el carácter enigmático del tiempo se reduce a un tiempo vital (aun de preocupación por sostener la vida). De esta manera, a expensas de mantener a toda costa la vida, curiosamente, las personas se encuentran más cerca de la violencia que del poder.⁶⁷

En la medida en que se reconozca que la administración no es propiamente una actividad política, sino solamente procesos e instrumentos, también es posible revelar una “contrariedad activa”: proximidades entre estas esferas —entre la administración y la política—. Algo semejante advierte Hannah Arendt sobre los peligros de confundir los campos de la educación y de la historia con el de la política.⁶⁸ Por decirlo de algún modo, la diferenciación de los opuestos permite comprender el mundo a través de micromundos, es decir, de manera más compleja y multifacética. Se trata, entonces, de pensar la política de manera ampliada desde otras esferas de la vida, aunque sin anular sus diferencias.

Resulta interesante mencionar que esta primera consideración sobre el sentido de los micromundos —contrariedad activa—, como se verá, se corresponde con un elogio de Hannah Arendt sobre la vida pública y, a la vez, privada, entre Jaspers y su mujer: en su propia relación con Heinrich Blücher (su segundo matrimonio) y en los contextos en los que, a lo largo de su vida, compartía inquietudes públicas con distintas amistades, incluida su madre, Martha⁶⁹ (al compartir opiniones, por ejemplo, sobre el antisemitismo racial).

⁶⁶ Se trata de una frustración originada por un vacío de poder y no por la carga de la necesidad, que es inevitable. Sobre este punto, ver la nota al pie 155.

⁶⁷ Desde la óptica de Patočka, se parecería más a la imagen del “guerrero” que a la de la “libertad de los intérpretes”. Ver la nota al pie 61.

⁶⁸ Esta cuestión se plantea en el segundo capítulo de este trabajo, CAPÍTULO II. Espacios limítrofes como problema político”, pp. 110-159. El tema lo discute Hannah Arendt (2006) en *Between Past and Future*. Ver su ensayo “Crisis in Education”, pp. 170- 193.

⁶⁹ Ver la biografía de Hannah Arendt *For Love of the World* de Young-Bruehl (1982).

Si este primer acercamiento a los micromundos ha sido como definición, la segunda consideración se plantea como metáfora: hace referencia ya no a un espacio de extensión lineal (de encadenamientos de causas y efectos, predecible o de relaciones dicotómicas), sino a *escenarios* en los que aparece la acción —Arendt (2006) retoma este término de las artes performativas de los griegos en contraposición a las artes creativas o *poiēsis*—. El hecho de pensar el poder como un escenario y no precisamente como un espacio, acaso, permite imaginar una atmósfera⁷⁰ en la cual sea posible pensar coexistencias o ámbitos contrapuestos, de luces —lo visible— y sombras —lo oculto—. El poder, de este modo, se plantea no solo por su propio esplendor, sino también desde su silencio y ocultamiento, en un sentido positivo y negativo: tanto en un ámbito privado o sagrado como en un ámbito público o vacío de poder. Incluso al anular este intervalo entre lo visible y lo invisible, se puede quedar deslumbrado únicamente por el poder, sin preguntarse por su significado. Richard von Weizsäcker lo expresa en los siguientes términos: “Nuestros políticos están poseídos por el poder y se han olvidado de para qué sirve” (Weizsäcker citado por Galindo, 2022, p. 108).

En esta línea, a diferencia de las actividades extensivas —relativas al mantenimiento de la vida (labor) o a la utilidad (trabajo o fabricación)—,⁷¹ que en última instancia pueden realizarse en un espacio individual o en aislamiento, un escenario pone de relieve no solo el factor de la publicidad y, por tanto, de la responsabilidad como agentes, sino también, y quizás de mayor relevancia, la potencialidad (*dynamis* para los griegos, o la *potentia* latina). Se trata de una

⁷⁰ En cuanto a la idea de escenario o atmósfera, se plantea en oposición a la del yo inmediato o encerrado, reductible al mantenimiento de la vida o al ser social. Desde otro enfoque, Garcés describe esta atmósfera con detalle: “Es imposible ser solo un individuo. Lo dice nuestro cuerpo, su hambre, su frío, la marca de su ombligo, vacío presente que sutura el lazo perdido. Lo dice nuestra voz, con todos los acentos y tonalidades de nuestros mundos lingüísticos y afectivos incorporados. Lo dice nuestra imaginación, capaz de componerse con realidades conocidas y desconocidas para crear otros sentidos y otras realidades” (p. 29). En términos de un mundo común, esta atmósfera le permite pensar tanto en *espacialidad* como en *continuidad* –temporalidad–: “¿y si los cuerpos no están ni juntos ni separados, sino que nos sitúa en otra lógica relacional que no hemos sabido pensar? Más allá de la dualidad unión/separación, los cuerpos se *continúan*. [...] Donde no llega mi mano, llega la de otro. Lo que no sabe mi cerebro, lo sabe el de otro. Lo que no veo a mi espalda alguien lo percibe desde otro ángulo [...]” (p. 30). Esta reflexión se guía por un principio de finitud y continuidad: “La finitud como condición no de la separación sino de la continuación es la base para otra concepción del nosotros, basada en la alianza y la solidaridad de los cuerpos singulares [...]” (Garcés, 2013, p. 30).

⁷¹ Este tema se aborda en el apartado “Vita activa” de este trabajo, pp. 24-28.

potencialidad, ciertamente, que mantiene despiertas las inquietudes de la ciudadanía —expectativa—, no más por su esplendor que por el carácter profundamente enigmático inherente a los asuntos humanos. Esto se debe, en gran medida, al factor inesperado mencionado y que Arendt asocia con la fragilidad de la acción,⁷² es decir, a lo radicalmente nuevo —una contrariedad de lo predecible (extensivo)—.

Justamente, a través de las dos consideraciones mencionadas sobre la noción de micromundos —contrariedad activa y escenario—, una de las líneas de este trabajo emprende un planteamiento de lo posible: la acción comprendida como una especie de desvío, casi fugaz, de aquella fuerza extensiva —que, de distintas formas, debido a su positividad, empuja incesantemente como fenómeno individual hacia el espacio más inmediato-cerrado y, por tanto, carente de enigma—. Este planteamiento se inspira en una parábola de Kafka⁷³ sobre la batalla antagónica entre el pasado y el futuro, que Hannah Arendt analiza (y actualiza) en el prefacio de *Between Past and Future*. En esta parábola, a diferencia de Kafka, Arendt considera que el logro de la persona que

⁷² Ver el apartado “La fragilidad y el problema de la continuidad del poder”, pp. 36-40.

⁷³ Este desvío, como apunta Draenos, si bien expresa la brecha entre el pasado y el futuro como posibilidad de iluminación de las condiciones contemporáneas del pensamiento, manifiesta también la problemática interna del propio pensamiento arendtiano: su esfuerzo por pensar con la conciencia de que el fundamento del pensamiento ha desaparecido (a partir del nihilismo de los regímenes totalitarios). La parábola comienza, continúa Draenos, en el punto en que la acción y las experiencias que de ella surgen exigen un recuerdo pensante para conservarlas en el presente y permitir que se ejerzan en el futuro. Por tanto, a partir de la pérdida de la tradición, la brecha se reveló en su verdadero carácter y comprometió al pensador en la agotadora lucha que describe Kafka. Según Draenos, la desviación que modifica Arendt en la parábola permite al pensador en conflicto moverse de un lado a otro entre el pasado y el futuro a lo largo de un paralelogramo de fuerzas, con lo cual se espera que pueda ganar suficiente distancia como para lograr la imparcialidad de un árbitro sin perder el tiempo por completo. (Hill, 1979c, pp. 216-217) Ver el artículo “Thinking without a Ground: Hannah Arendt and the Contemporary Situation of Understanding”, de Stan Spyros Draenos, pp. 209-224. (Hill, 1979c) Justamente, el estudio de la espacialidad y la temporalidad en este trabajo y el de las distintas tensiones arendtianas, de alguna manera, proponen una forma de pensamiento: un ir y venir entre las fronteras de los distintos ámbitos y esferas de la vida. Arendt misma declara en el prefacio de *Between Past and Future* que sus ensayos son ejercicios destinados a enseñarnos no qué pensar, sino sólo cómo movernos en esta brecha. La parábola de Kafka contada por Arendt dice lo siguiente: “He has two antagonists: the first presses him from behind, from the origin. The second blocks the road ahead. He gives battle to both. To be sure, the first supports him in his fight with the second, for he wants to push him forward, and in the same way the second supports him in his fight with the first, since he drives him back. But it is only theoretically so. For it is not only the two antagonists who are there, but he himself as well, and who really knows his intentions? His dream, thought, is that some time in an unguarded moment —and this would require a night darker than any night has ever been yet— he will jump out of the fighting, to the position of umpire over his antagonists in their fight with each other” (Arendt, 2006, p. 7).

se encuentra *entre* el pasado (que quiere impulsarse hacia delante) y el futuro (que quiere empujar hacia atrás), en realidad, no consiste en saltar de la lucha para situarse en la posición de un árbitro, sino que, al estar entre ambos tiempos, su propia posición permite desviar la trayectoria del movimiento antagónico hacia otro original, con su propio punto de inicio (Arendt, 2006, pp. 7-13). Este entrelímite “no es un intervalo simple”, sino que es una “fuerza diagonal” que cambiará la trayectoria del movimiento antagónico; por tanto, es un “pequeño espacio-no-tiempo en el corazón mismo del tiempo” (Arendt, 2006, pp. 11-13).

Con el fin de reinterpretar esta parábola, es importante añadir que la posición en la que se encuentra la persona en el punto límite —en el que chocan las fuerzas del pasado y del futuro— no sucede en aislamiento, sino en compañía. Por tanto, se trata de un escenario o micromundo y no solamente de un espacio de extensión como tal. Esta batalla, ciertamente, implica un punto de contacto entre la fuerza extensiva que tiende incesantemente hacia lo inmediato y una potencialidad —acción— que, por su propia inutilidad, abre o desvía, aunque fugazmente, el espacio-tiempo extensivo. Sin embargo, esta trascendencia no se refiere a una metafísica tradicional ni a una realidad sobrenatural, sino a un modo de experiencia “inagotable”, ya que no se agota en la circularidad de los procesos vitales ni en la de las motivaciones utilitaristas, sino que es apertura a lo enigmático. Esta experiencia, entonces, indica un contramovimiento fundamental frente a la fuerza extensiva de prácticas o políticas sumamente funcionalistas o utilitaristas que, de una u otra manera, atrofian el espíritu o poder de la ciudadanía. No obstante, este intervalo (micromundo) no puede ser continuado, como los objetos de la extensión física, ni heredado desde el pasado a cada generación, sino que depende de la acción misma de los protagonistas.

El hecho de analizar la filosofía política arendtiana desde la diferenciación de los opuestos permite analizar interpretaciones erróneas sobre su obra. Al no alcanzar a ver que el poder arendtiano no solo significa potencialidad generada en la propia acción, sino también un desvío frente a la “fuerza extensiva”, se tiende a interpretar en la claridad de sus diferenciaciones dicotomías rígidas (como en el caso de Jürgen

Habermas en su crítica al poder “impotente” de Arendt),⁷⁴ o bien romanticismos políticos (que clasifican a su propuesta como metafísica, nihilista o existencialista, al igual que, por ejemplo, Agnes Heller [Forti, 2006, p. 32]). En la base de estas interpretaciones, considero que se encuentra, de una u otra forma, la creencia equivocada de que Hannah Arendt, al diferenciar con cierta radicalización, deja a un lado alguna consideración relativa a la dimensión extensiva, desde el ámbito de la administración hasta las proyecciones sociales y económicas. Sin embargo, como se ha mencionado, quizá sea la diferencia misma entre los opuestos, aunque no absoluta, lo que intensifica la potencialidad y la significatividad de estos escenarios, es decir, lo que revitaliza el mantenimiento de la esfera pública y política. Este punto de contacto entre distintas esferas y ámbitos representa una especie de mundo en miniatura y puede resultar resonante por la propia diferenciación. Por ejemplo, en la intersección entre lo privado (amistad) y lo público (inquietud-acción), puede surgir cierta correspondencia entre una misteriosa expectativa propia del poder de la acción y una fuerza impulsora característica de la amistad. Entonces, esta revitalización de la esfera pública pone de relieve una contrariedad productiva: o una “tensión creativa”, en el lenguaje de Peter Fuss [1979a]; “disonancia consonante”, en el de Roberto Esposito (1999); “diferencias insuperables”, en el de Simona Forti (2001); “tensión activa”, en el de Jan Patočka [2016]; o “continuum”, en el de Antonio Campillo (2019).

Además de las consideraciones mencionadas sobre la noción de micromundos, resulta importante observar que, dado que la acción está condicionada por la pluralidad, el poder y la continuidad de un micromundo dependen, a su vez, de otros escenarios o micromundos. Se trata de una “pluralidad condicionada”. Si las acciones no se reviven al abrir otras esferas, tienden a autodestruirse. En el contexto del poder,

⁷⁴ La crítica que hace Habermas al concepto de poder en Arendt consiste en su presunta carencia de estrategia o de desvinculación de la política de sus implicaciones económicas y sociales (Báez, 2006, pp. 50-51). Esta cita corresponde al ensayo de Jürgen Habermas publicado antes de su muerte en 1975, “Hannah Arendt: on the Concept of Power (1976)”, en Habermas, *Philosophical-political Profiles*, trad. F.G. Lawrence, Cambridge, 1983, 171-187. En este ensayo Habermas compara el concepto de poder de Hannah Arendt con los de Max Weber y Talcott Parsons. En cuanto a la mención de Agnes Heller, véase Forti, 2006, p. 32. De manera semejante a Habermas, existen autores como Christian Bay que solo leen a Hannah Arendt con placer estético (por su prosa), pero consideran cierta falta de seriedad en su obra respecto a los problemas modernos (Hill, 1979f, p. 307). No obstante, a Bay le cuesta comprender que el carácter intensivo del poder arendtiano, como naturaleza contrapuesta de la fuerza extensiva, no excluye la dimensión extensiva como tal (o la seriedad de los problemas modernos, en sus términos).

los micromundos semejan burbujas de jabón; antes de que las delgadas capas estallen, es preciso que se renueven continuamente en otras. Lo decisivo es que, para bien o para mal, sin acción y sin discurso, el espacio compartido es infértil y hasta autodestructivo, como lo revela Alain Touraine al narrar la autodestrucción de las dictaduras militares de América Latina: “Si las dictaduras militares cayeron con tanta facilidad en América Latina fue, ante todo, [...] porque esas dictaduras no tenían ninguna respuesta a los problemas nuevos que se planteaban” (Touraine, 1989, p. 180). En este tono, Miller (1979b) indica que el reino de la libertad pública es consumido por el propio proceso de comenzar de nuevo; incluso las condiciones de pobreza masiva y las fuerzas sociales puestas en movimiento por la nueva experiencia de liberación no pueden hacer más que abrumar los intentos de constituir un marco duradero para la libertad (p. 180). En efecto, la única manera de continuar una acción es mediante la acción misma. Es indudable que la intermediación entre esferas, al ensanchar el grado de contraste, apertura y publicidad, también aumenta el grado de poder y de permanencia. Por paradójico que parezca, en los casos en que el poder se ha acotado, simultáneamente indica también que se ha distribuido y continuado, es decir, que no se ha concentrado en una sola esfera ni en la exclusividad de los intereses (individuales o colectivos).

Asimismo, el hecho de confundir el poder exclusivamente con el ámbito de la extensión, es decir, como si pudiera poseerse, diseñarse o acumularse, equivale a la ilusión de pretender controlar con un cuchillo una burbuja de jabón, cuando lo único que se “hace”, en realidad, es apresurar su estallido. De este modo, el poder no solo surge de la pluralidad, sino que también de ella depende el grado de su permanencia.

Una última consideración sobre el término “micromundos”: al pensarse el mundo desde la multiplicidad de mundos y no como un mundo en general, es posible focalizarse en prejuicios de “un mundo” abstracto o despersonalizado, ambiguo o aporético, desvinculado de la realidad y de la responsabilidad de actuar.

A continuación, en esta segunda parte, se estudia la noción de micromundos como amplitud de la vida pública —espacialidad— y desde la problemática de la continuidad del poder —temporalidad—. Entre el primer y el último apartado —

espacialidad y temporalidad—, se analiza la acción desde el punto de contacto entre distintos ámbitos contrapuestos y se indica un poder en la propia diferenciación.

SEGUNDA PARTE – Micromundos

CAPÍTULO I. Espacialidad del poder o la amplitud de la esfera pública

Amplitud. Transgresión del espacio

Introducción. Espacio de extensión y espacialidad

En su paso por la Tierra, toda comunidad humana precisa hacerse un refugio. Por tanto, se apoya en una “razón extensiva” para asegurar sus necesidades vitales y hacer de su entorno natural su propio artificio (*worldliness*, en el lenguaje de Arendt). Esta transformación organizada pone a prueba una variedad de capacidades de adaptación y de supervivencia⁷⁵. De manera consciente o no, desde el momento en que las comunidades transforman, organizan, calculan, ocupan, amplían y delimitan el espacio que se les ha dado, comienza el mundo.⁷⁶ En el mundo hay casas, puentes, fábricas, barcos, monumentos, templos, vestimentas otomíes, marionetas, telescopios, cohetes espaciales, pero también escenarios donde aparecen actos y palabras. Desde un punto de vista exclusivamente material, el mundo es todo aquello que se “hace” en términos de utilidad. No obstante, no todos los monumentos, ni todas las construcciones de los templos, ni todos los objetos que permiten situar la ficción de la niñez se agotan en la mera utilidad. En este caso, el espacio de extensión se transforma en espacialidad.

Las cosas materiales se convierten en objetos que significan, u objetos culturales, precisamente porque ya no se reducen a su función instrumental, sino que la trascienden. Esto se debe a que en el mundo no solo se hacen cosas y se tienen intereses, sino que

⁷⁵ En el mismo tono que Arendt, Patočka (2016) señala que la producción edifica un almacén vital sólido y capaz de perdurar, un refugio y una comunidad, que constituyen lugares indispensables para tener un hogar (p. 115).

⁷⁶ Arendt (2006) menciona que este hogar terrenal se convierte en un mundo en el sentido estricto solo cuando la totalidad de las cosas fabricadas está organizada de tal manera que puede resistir el proceso vital de las personas que lo habitan y, por lo tanto, sobrevivir a ellas. Solo cuando dicha supervivencia está asegurada, se habla de cultura; y solo cuando las cosas que existen independientemente de toda referencia utilitaria y funcional, y cuya calidad permanece siempre igual, se habla de obras de arte (p. 206).

también hay preguntas y se tienen inquietudes. Como menciona Arendt (2006), solo cuando nos enfrentamos a cosas que existen independientemente de todas las referencias utilitarias y funcionales es posible hablar de cultura (p. 206). Si los objetos que trascienden la utilidad corresponden al ámbito de la cultura, los actos y las palabras, por su parte, conciernen al ámbito de la política. No obstante, mientras que la permanencia de los objetos culturales y artísticos está asegurada por su propia materialidad (*thingness*, en términos de Arendt),⁷⁷ la elemental tangibilidad de los actos y las palabras plantea un problema político fundamental en términos de continuidad. La acción, específica de la esfera pública y política, a diferencia de otras actividades, depende de sí misma. De manera contraria a las cosas del mundo, la acción es irremplazable: es responsabilidad exclusiva del actor en su propia realización.

La cualidad de irremplazable y la espontaneidad con que aparece la acción no solo son un reflejo de su propia fragilidad, sino también de la libertad. Desde la óptica de Arendt, si bien la acción depende de las facultades del juicio y de la voluntad, en última instancia, es totalmente libre. En este sentido, la libertad y la acción son prácticamente sinónimos. Esta libertad recuerda que la acción carece de fin: su propia potencialidad revela un campo de significados. Arendt (2021) escribe:

Entre las cosas que confieren al artificio humano la estabilidad sin la que no podría ser un hogar de confianza para los hombres, se encuentran ciertos objetos que carecen estrictamente de utilidad alguna y que, más aún, debido a que son únicos, no son intercambiables y por lo tanto desafían la igualización mediante un denominados común como lo es el dinero. (p. 184)

Aquí lo importante es notar que la acción se corrompe en una “política de extensión” cuando se utiliza para un fin particular. El movimiento de la acción (*prâxis*) es intensivo porque no está sujeto a una unidad de medida: no persigue utilidad alguna ni se satisface con la finalización de alguna motivación o de un producto, como ocurre con el “hacer” (*poiēsis*). No obstante, de ninguna manera la carencia de fin significa nada o vacío, sino que a la experiencia de la propia realización le es inherente una cualidad inagotable (*inexhaustible*) debido a que no se agota en la circularidad de las motivaciones ni en las lógicas de los medios y los fines.

⁷⁷ Arendt, 2006, p. 207.

El poder como cualidad intensiva de la acción, entonces, indica que es irreductible a la medida y al espacio de extensión física, cuyos objetos pueden fabricarse, reemplazarse o replicarse. En cambio, la inconmensurabilidad de la acción constata su vertiginosa proximidad con la novedad o, en el lenguaje de Anaximandro, con los mundos posibles (como metáfora del *ápeiron*, o “aquello” indeterminado). Desde este punto de vista, la experiencia del mundo es radicalmente diferente, con mayor amplitud y profundidad, y requiere un modo distinto de pensar y de sentir que no se queda atrapado en lo insaciable ni se detiene en los fenómenos individuales. En otras palabras, en algún punto, el espacio de extensión, el de la utilidad, se interrumpe por esta experiencia que conlleva una especie de “alegría de la inutilidad”.

Por tanto, el mundo intensivo está formado por actividades que trascienden el espacio-tiempo, ya sea mediante objetos culturales o acciones. En ambos casos, el mundo precisa de cierto cuidado en virtud de la continuidad porque el espacio en el que hoy se habita será también el de otras generaciones. Por eso, Arendt (2006) afirma que el hogar terrenal se convierte propiamente en mundo solo cuando la totalidad de las cosas fabricadas está “organizada” de tal manera que puede “resistir” el proceso de vida consumidor de las personas que habitan en él (p. 206).

Desde el punto de vista político, el mantenimiento del mundo conlleva una sensibilidad que delimita los diferentes ámbitos de la vida, para reunir y separar, para visibilizar lo que afecta a todo público y para resguardar y silenciar lo que no le corresponde. Estos límites no son dados ni fijos; la particularidad de las acciones requiere un pensamiento político espacial, ampliado, dado que, por ejemplo, un muro puede igualmente impedir o provocar una guerra entre vecinos. Esta sensibilidad política permite delimitar la proximidad y la distancia que toda comunidad requiere; en palabras de Arendt (1998), la distancia impide que caigamos uno sobre otro (p. 52). Desde su silencio, los asuntos privados que han de permanecer ocultos también salvaguardan la esfera pública. Por tanto, el mundo no trata del espacio individual, sino de la espacialidad, el espacio que vincula y, a la vez, separa.

De modo que si el espacio del mundo solamente se “ocupa” sin distinguir bordes limítrofes, es lógico que haya mundo, pero no un cuidado de él. En el ámbito intensivo, como el de la cultura, el arte y la política, al trascender la utilidad, se trasciende también

el espacio y el tiempo de lo individual, del aquí y del ahora. Precisamente, la política, al no detenerse en los fenómenos individuales ni en el horizonte vital, trata del mundo y de su continuidad.

Política y el espacio poliédrico

Si la política trata de los asuntos humanos y no del individuo en particular, es porque la espacialidad es objeto de su estudio. Al igual que un espacio poliédrico con texturas, junturas y matices en el que parecieran delinearse la amplitud y la profundidad del mundo, la espacialidad trata de la amplitud, del poder humano de ensanchar mutuamente la perspectiva. Depende de la apertura de sus protagonistas para interactuar, comunicarse, vincularse y orientarse.

La espacialidad, entonces, expresa movimiento en los desplazamientos (intensivos) entre sus protagonistas y en su capacidad de imaginarse y representarse desde otros puntos de vista. No obstante, como expresa Arendt (2006), no se trata de entenderse unos a otros como personas individuales, sino de mirar el mismo mundo desde el punto de vista del otro, “ver lo mismo en aspectos muy diferentes y a menudo opuestos, [...] a los que corresponden los más diversos puntos de vista” (p. 51). Por eso, Sócrates no despreciaba la opinión pública. Conversaba con las personas del mercado para indagar sobre sus distintas posturas y, a su vez, la misma variedad de opiniones otorgaba cierto grado de objetividad a sus inquietudes.

En el contexto político, este movimiento se traduce en capacidades espaciales, como la imaginación y el juicio, que permiten representarse en otros espacios distintos del propio. El espacio poliédrico de la esfera pública, entonces, también se comprende en un sentido de proporción y de perspectiva, o sea, una mirada espacial que focaliza la pertinencia de lo común. Desde la óptica de Arendt, la amplitud del pensamiento es la capacidad de juicio que todo ser humano posee para representarse o imaginarse, al menos parcialmente, en otras posiciones. Al representarse en otros espacios, las personas que actúan recogen una variedad de puntos de vista (*isostenia*) para afirmar el propio. Al respecto, Arendt (2021) escribe:

Si bien la vida en común es el espacio de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, y el puesto de uno puede no coincidir más con el de otro

que la posición de dos objetos. Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. (p. 66)

No obstante, este movimiento es impotente sin alguna forma de inquietud, como la duda, una pregunta, la escucha atenta o una expresión de efecto, que, de manera misteriosa, abre las puertas del espacio limítrofe. Debido a que la espacialidad es objeto de la política y no del interés individual, al constituirse en la pluralidad, lo realmente decisivo no es el hecho de ser guiados por certezas unívocas y absolutas para todos, sino la variedad de posiciones. Lo decisivo ya no es la búsqueda de certezas inequívocas guiadas por la acumulación de conocimientos, sino la experiencia de la propia realización que, por decirlo de alguna manera, pisa un límite de tiempo y espacio, uno que pasa de lo estandarizado y de lo individual a lo inesperado y lo general.

La acción, en su propia realización, manifiesta tanto una inquietud por lo “general” como una apertura al porvenir; su carencia de fin y su tendencia a la imparcialidad no la detiene en un fin individual ni en el interés de algún grupo en particular. Por eso, desde la mirada de Arendt, la libertad política no persigue la protección de la sociedad —ya sea una sociedad de propietarios como en Locke, de procesos adquisitivos como en Hobbes, de productores como en Marx, de trabajadores como en los países socialistas y comunistas, de empleados o de cualquier grupo minoritario como en nuestra época—, sino que se asegura a sí misma en su propio tiempo. El problema que ve Arendt (2021) de restringir la política a la protección de la sociedad no solo es el hecho de reducir la libertad a la esfera social —y que la violencia pase a ser monopolio del gobierno—, sino que el interés de un grupo no puede ser el fundamento de una comunidad política; se elimina la libertad de actuar de la pluralidad, que es condición de la vida pública y política (p. 43). Justamente, un problema político que se presenta muy a menudo es que no se alcanza a comprender del todo que la pluralidad no equivale a un grupo, precisamente porque se confunden los intereses de *un* grupo en particular con la pluralidad. En este sentido, la cualidad intensiva de la política, que es una especie de escudo del mundo (de la pluralidad) frente a los particularismos, se ha reemplazado por formas de política de extensión que proceden de intereses y fines particulares.

La experiencia que mueve a actuar es muy distinta del interés que persigue la razón extensiva en su pretensión de asegurar el espacio vital; al ir más allá de toda certeza

contundente, se parece más a la experiencia de pisar juntos una zona liminal, de lo dado a lo inesperado. Un sello distintivo de esta experiencia es el modo espacial de disponerse en el mundo, contrario al del filisteo y al del fanático, que no ven más allá de su propio espacio y de la utilidad. La razón calculadora se corresponde con la mentalidad del filisteo porque, desde la óptica de Arendt (2006), juzga todo en términos de utilidad, de modo que su objeto no es la espacialidad, sino los “valores materiales”; por tanto, está muy lejos de las ocupaciones “tan inútiles como las que implican la cultura y el arte” (p. 198). En opinión de Arendt, en la modernidad, debido a la posición socialmente inferior de las clases medias europeas, que se encontraban en una lucha cuesta arriba contra la aristocracia —y su desprecio por la vulgaridad del mero hecho de ganar dinero—, la sociedad comenzó a monopolizar la “cultura” con sus propios intereses, como la posición social y el estatus.

Arendt se percató de que la cultura comienza a desempeñar un papel instrumental determinante en el “espacio individual”, ya que el “filisteo educado” pretende educarse a sí mismo como un escape de la realidad a través del arte y la cultura (Arendt, 2006, pp. 198-199). Lo que al filisteo le agrada no es la distinción ni el mundo, sino la posibilidad que le ofrecen las cosas de la extensión para satisfacer sus propias necesidades: acumular, reemplazar y replicar.

La “razón del fanático”, por su parte, confunde con verdad absoluta lo que es de carácter opinable, o bien asume que su posición individual en el mundo es la única y válida para todos. No obstante, debido a la propia condición humana, no es común ni es fácil apartarse de la razón del fanático, porque la acción política, como la capacidad de tomar distancia, implica algún tipo de ruptura que no siempre es fácil de soportar. El precio que se paga conlleva un desprendimiento del espacio vital que la propia vida, en su fuerza de gravedad (en el lenguaje de Simone Weil), aconseja no abandonar. En términos de Arendt (2006), “esta distancia no puede surgir a menos que estemos en condiciones de olvidarnos de nosotros mismos” (p. 207).

No obstante, este distanciamiento no debe entenderse como una liberación radical de las necesidades de la vida, como por momentos se podría interpretar en Arendt,⁷⁸

⁷⁸ Como cuando menciona que esta actitud puede experimentarse solo después de que se hayan satisfecho las necesidades del organismo vivo, de modo que, liberadas de la necesidad de la vida, las personas puedan ser libres para el mundo (Arendt, 2006, p. 207).

sino como una relación conflictiva no antagónica. Esto se debe a que el sentido profundo de la política, como una sensibilidad delimitante, en última instancia, no es para separar radicalmente ámbitos, sino, especialmente, para comprender la productividad en su proximidad conflictiva.

Con todo, el poder de este movimiento debe ser tal que termina por rasgar y transgredir la inmediatez del espacio vital; permite flexionar la dureza del espacio de lo meramente individual, para introducirse en otro más complejo y enigmático. Por decirlo de alguna manera, ahora el espacio aparece con junturas y texturas que no pueden ser previsibles ni definitivas para todos. Como señala Arendt (2006), debido a la gran cantidad de factores involucrados, la predecibilidad del efecto no puede aplicarse al ámbito de los asuntos humanos; en este ámbito, los motivos humanos todavía están ocultos a todos los observadores, a la inspección de nuestros semejantes (p. 143). Solo en esta transgresión es posible pisar un tiempo no encapsulado en la automatización de los procesos. En cambio, cuando la razón extensiva se apodera del ámbito de la vida pública, los asuntos humanos comienzan a interpretarse, riesgosamente, como un producto predecible y controlable.

El cuidado del mundo requiere escenarios de intermediación que pasen de la mera subjetividad a la objetividad o a la realidad común. Estos escenarios no solo manifiestan que el mundo está constituido por una pluralidad de mundos según las inquietudes públicas, sino también que una pluralidad puede distinguirse y diferenciarse. Un escenario permite atenuar posibles distorsiones o fantasías de la subjetividad, porque una opinión puede focalizarse o adquirir mayor objetividad en la intermediación de las demás, un principio fundamental para ensanchar el juicio sobre la pertinencia de lo común (*koinōnia*, en términos aristotélicos). Como indica Arendt (2006), la calidad de un juicio depende del grado de su imparcialidad (p. 237). En palabras de Villoro (2020), no siempre los deseos y las motivaciones de unos son deseables para la pluralidad. Por esta razón, Arendt desconfía de que la benevolencia traspase los límites de lo privado a lo público, ya que en privado se pueden desear tantas cosas de buena fe que, al momento de llevarlas a lo público, se transforman en

indeseables.⁷⁹ De manera semejante, la inquietud de Maquiavelo de sugerir un “arte de no ser bueno” no era en un sentido antimoral, sino de delimitar un espacio de igualdad y de advertir sobre los riesgos cuando las propias motivaciones se confunden con una esfera propiamente plural.⁸⁰

La amplitud de la esfera pública se refiere a la capacidad humana de discernir mutuamente la realidad, lo cual sería imposible en el aislamiento. Por eso, Arendt insiste en que la pluralidad es la condición de la acción, así como las actividades dedicadas al sustento son para la labor (*Homo laborans*), y la razón calculadora del fabricante (*Homo faber*) para la mundanidad (*worldliness*, o la durabilidad de los objetos en el mundo). Asimismo, la pluralidad indica que el objeto de estudio de la política es la espacialidad, porque lo decisivo es la amplitud del mundo constituida por la variedad de puntos de vista. Sin capacidades de apertura, como habilidades comunicativas, afectivas o representativas, paulatinamente, la plasticidad y la potencialidad inherentes a la esfera pública se van densificando.

En síntesis, la política trata de la amplitud, no de la uniperspectiva: sus objetos se refieren siempre a un “escenario” común.⁸¹ Debido a que los objetos de la política no se reducen a la medida ni a lo particular, la acción trasciende el espacio de lo calculable y de lo fuertemente individual. Sin movimiento no hay posibilidad de apertura y, a su vez, no hay apertura sin algún grado de ruptura.

Espontaneidad y escenario

Debido a que la acción trasciende cualquier lógica inscrita en la circularidad de la utilidad (de medios y fines), la libertad que le es inherente se experimenta en la espontaneidad de la propia realización que, a su vez, aparece en un escenario particular.

⁷⁹ Como ejemplo, Arendt (1963) menciona la “benevolencia” del propio Robespierre, que lo llevó a liderar el llamado “Reino del Terror”, sumiendo al país en un periodo de persecuciones políticas y en cientos de miles de pérdidas humanas.

⁸⁰ Esta expresión de Maquiavelo (1993) se encuentra en el capítulo XV de *El príncipe*.

⁸¹ Para Arendt, la palabra *público* significa dos fenómenos estrechamente relacionados. Por un lado, todo lo que aparece en público puede verse y oírse por todos. Por otro lado, refiere el propio mundo, en cuanto es común a todos y, con ello, diferenciado del espacio privado. A diferencia de la Tierra o de la naturaleza, Arendt relaciona el mundo con los objetos fabricados por las manos humanas, así como con los asuntos de quienes habitan el mundo. Ver el apartado “The Public Realm: The Common” en *The Human Condition* (Arendt, 1998, pp. 20-58).

Este escenario no es un espacio como tal porque, aunque la acción (las palabras y los actos) requiere un grado elemental de tangibilidad, su potencialidad no se reduce a la extensión del espacio. En este sentido, Arendt (2021) escribe:

[...] el proceso de actuar y hablar puede no dejar tras sí resultados y productos finales. Sin embargo, a pesar de su intangibilidad, este en medio de no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. A esta realidad la llamamos la “trama” de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible. (p. 207)

Los escenarios donde aparecen los actos y las palabras expresan un espacio de posibilidad debido a que la acción, por sí misma, muestra la capacidad de cualquier mortal de iniciar, la cual tiene sus raíces en la tradición política. Arendt (2006) destaca que el significado múltiple de *αρχεῖν* (iniciar) indica que solamente aquellos que podían iniciar algo nuevo eran ya gobernantes (p. 164). En latín, continúa Arendt (2006), ser libre y comenzar también están interconectados, aunque de manera diferente: la libertad estaba ligada al comienzo que los antepasados habían establecido al fundar la ciudad, y cuyos descendientes tenían que “aumentar” (*augment*) o continuar a través de las generaciones (pp. 164-165). Pero este aumento no es cuantitativo, sino que refiere a una renovación de la propia acción.

El punto es que la espontaneidad de la acción que se inscribe en un escenario, al no sustraerse a una unidad de medida, constata, en su experiencia, un carácter inagotable en virtud de un tiempo cuya duración no depende de ninguna conclusión ni de funcionalidad. A diferencia de un espacio, que puede ser ocupado individualmente, el escenario delinea una atmósfera de luces y sombras, de actores y espectadores, cuya experiencia es posible únicamente en la momentaneidad del acto. El aprecio por la propia realización recuerda un puente fundamental entre el arte y la política, del cual los griegos eran muy conscientes. Desde su óptica, la nobleza de las artes performativas radica justamente en que, a diferencia de las artes creativas (*poiēsis*), el brillo de estas actividades consiste en el puro virtuosismo de la propia ejecución, es decir, en su carencia de fin. Por eso, Arendt (2006) observa que los griegos empleaban metáforas como tocar la flauta, bailar o navegar para distinguir la política de otras actividades —

extraían sus analogías de aquellas artes en las que el virtuosismo en la ejecución es decisivo— (p. 152).

Otro común denominador entre la política y las artes performativas es que la propia realización requiere de un público y, con ello, de un escenario. La potencialidad de un escenario recuerda no solo una atmósfera peculiar en la que participan actores y espectadores (o testimonios), sino que también está delimitada por luces y sombras que ponen de relieve ámbitos que han de ser publicables, frente a otros que han de ocultarse a la vista de todos. A diferencia de las actividades performativas, tan vibrantes como el breve tiempo en que aparecen, los objetos de las artes creativas no requieren de un público en el momento de su realización. Desde la óptica de Arendt (2006), la principal razón del desprecio de los griegos hacia las actividades que apuntan únicamente a la utilidad, así como el espíritu *banáusico* del filisteo, es que enturbian la vista para apreciar el virtuosismo de la propia realización (p. 212). El problema surge cuando la razón extensiva pretende encontrar utilidad en todos los ámbitos de la vida, como la cultura, el arte y la política, porque, en palabras de Arendt (2006), conduce a una devaluación de las cosas como cosas y, por tanto, pierden su valor intrínseco e independiente al degradarse en ser solo medios (pp. 212-213).

Pese a ello, según Arendt (2006), para tomar conciencia de las apariencias, primero es preciso ser libres de establecer cierta distancia respecto de los objetos (p. 207), no para liberarse de ellos, sino para distinguir entre las diferentes esferas y actividades de la vida. El distanciamiento muestra una actitud desinteresada hacia los asuntos comunes, que permiten habitar y mantener el mundo. En este sentido, Arendt (2006) destaca que la noción de cultura, de origen romano, deriva de *colere*, que se refiere a cultivar, habitar, cuidar, atender y conservar (p. 208). Ella subraya la *cultura animi* de Cicerón para remarcar que este cuidado del mundo se vincula con la apreciación del gusto como una sensibilidad hacia la belleza en general, al expresar un aprecio por el virtuosismo de la propia realización, y no por quienes fabrican cosas bellas (Arendt, 2006, p. 210).

Desde la reflexión de Arendt, en la época prefilosófica de los griegos, la política expresaba su importancia en la propia realización, en la grandeza de las palabras y de los actos. La gloria, por tanto, solo era posible en el escenario público, no en el espacio privado, que se refería al ámbito de la labor y de la necesidad. El punto es, una vez más,

comprender que un problema fundamental que ha arrastrado la tradición política de Occidente surge al generalizar el ámbito de la extensión a todas las esferas de la vida.

Afectividad y juicio como desprendimiento del espacio-tiempo

Como se mencionó, la espacialidad de la vida pública y política conlleva la capacidad de ensanchar mutuamente la perspectiva, al trascender el espacio vital y lo meramente subjetivo hacia la objetividad posible en la pluralidad de puntos de vista. Este giro es impotente sin la capacidad de imaginarse o representarse en una variedad de espacios y posturas distintos de los propios. Estas capacidades reflejan un poder humano para flexibilizar la densidad del espacio inmediato. En este sentido, como sellos distintivos de la esfera pública, la afectividad y el juicio son elementos políticos fundamentales.

Curiosamente, tanto la afectividad como el juicio tienen gran relevancia en la formación de la propia identidad. Si bien para *formar* la propia opinión es preciso integrar la variedad de puntos de vista, sin afecto ni juicio, la opinión es impotente. Como menciona Arendt (1998), cuando las personas solo están a favor o en contra de las demás, el discurso se convierte en una charla sin sentido (*mere talk*), simplemente en un medio más para alcanzar el fin (p. 180). Es necesario recordar que la acción en sí misma carece de fin, aunque no de potencialidad. La pluralidad es condición de la acción porque la propia opinión (y la propia identidad) se forma, como dice Arendt (2006), “haciendo presentes en mi mente los puntos de vista de los que están ausentes” (p. 237). Por tanto, no solo la opinión formada representa simultáneamente a la pluralidad, sino que también se encuentra en la base de cualquier forma de gobierno. Puede haber formas de gobierno con buenas administraciones en el ámbito de la extensión procurando condiciones materiales efectivas que, sin embargo, excluyen la libertad de la pluralidad.

En términos políticos, la afectividad y el juicio no son cuestiones de empatía. Como afirma Arendt (2006), no se trata de intentar ser o sentir como alguien más, sino de ser y pensar en mi propia identidad donde en realidad no estoy (p. 237). Es en el ámbito de la acción, continúa Arendt (2006), donde la cualidad personal “sale a la luz pública” (p. 220). A diferencia de una política de extensión, que antepone como fundamento alguna circunstancia dada o algún interés particular (como la nación, la sangre, el estatus,

etcétera), el juicio trasciende las idiosincrasias individuales (Arendt, 2006, p. 217).

Debido al carácter intensivo de los asuntos humanos, que son particulares y contingentes, la política no puede depender de circunstancias dadas o fijas. De hecho, la potencialidad del escenario que pisa la acción se comprende desde la experiencia límite de un tiempo que se ha agotado en el espacio de extensión hacia otro que está por venir. En este sentido, el juicio tiene su alcance en la capacidad de diferenciar entre ámbitos que dependen de circunstancias cambiantes.

La espacialidad de la esfera pública, entonces, expresa una “mentalidad ampliada” (*enlarged mentality*), término que Arendt recupera de la primera parte de *Critique of Judgment* de Kant, para destacar la facultad de juzgar sobre los asuntos comunes (p. 237). Desde esta óptica, Arendt intenta restituir la filosofía política de Kant, su *Critique of Practical Reason*, que apunta a una facultad legislativa de la razón (y su imperativo categórico). Este giro de lo imperativo al juicio muestra una nueva forma de pensar el espacio, una capacidad de “pensar en el lugar de los demás” (p. 216).⁸² Arendt se apoya en dos fuentes filosóficas en aparente tensión: la aristotélica, que tiende a lo particular, y la kantiana, que tiende a lo universal (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2006). El carácter particular, como se mencionó, se asocia con el reconocimiento de que cada acción es absolutamente singular y con el hecho de que cada individuo es libre y capaz de iniciar algo nuevo. Desde la perspectiva griega, el juicio estaba asociado con la palabra *φρόνησις* (*phronesis*), la prudencia de focalizar la singularidad de los asuntos humanos con perspectiva. Curiosamente, esta capacidad de distanciamiento para ver el mundo en perspectiva, que para ellos era la principal virtud o excelencia del estadista, se diferenciaba de la sabiduría del filósofo, cuyas preocupaciones contemplativas a menudo lo alejaban de la comunidad.

En esta línea, Arendt explica dos significados totalmente diferenciados de la palabra *juzgar*. Uno de ellos corresponde al ámbito de la extensión, es decir, a la causalidad y a lo replicable; el otro se refiere a lo particular o a aquellos asuntos sobre los que no se puede predecir ni calcular bajo algún criterio definitivo. Esta última forma de juzgar no puede apelar más que a la evidencia del propio evento, ni puede tener presupuestos más

⁸² El énfasis de Kant en el juicio radica en que es válido “para cada persona que juzga” (“for every single judging person”) (Arendt, 2006, p. 217).

allá de la capacidad humana de juzgar. Por esta razón, Arendt considera que, si bien los acontecimientos pueden compararse con casos similares en la historia, en último término, son totalmente contingentes (*novum* político). Concretamente, Arendt (2006) pone de relieve las armas nucleares y los regímenes totalitarios del siglo XX, que, por su carácter inaudito (*unprecedentedness*), no pueden comprenderse mediante las categorías habituales del pensamiento político, dado que estos eventos han roto la continuidad de la historia occidental (p. 26). Como menciona Campillo (2019), cada acontecimiento histórico en general y cada acción en particular son siempre fenómenos singulares y contingentes, “así que no podemos juzgarlos subsumiéndolos bajo leyes universales, sino que hemos de inscribirlos en una trama narrativa que les dé sentido” (p. 128).⁸³ No obstante, Arendt aclara que la “horrible originalidad” de los regímenes totalitarios no se debe a que haya surgido alguna idea nueva en el mundo, sino que sus acciones mismas constituyen una ruptura con todas nuestras tradiciones; ponen a prueba las categorías de pensamiento político y los estándares de juicio moral.⁸⁴ Como menciona Draenos, la conducta criminal del totalitarismo era indescriptible precisamente porque nuestra tradición no nos dio lenguaje ni conceptos con los cuales hablar de (Hill, 1979c, p. 210).

Por otra parte, el carácter universal (o general) del enfoque político arendtiano se manifiesta no en una pretensión de verdad única para todos, sino en la pluralidad misma. Que el juicio no disponga de criterios anticipados no significa que los actos y los acontecimientos no puedan ser comprendidos ni discutidos con objetividad, ni que no puedan ser juzgados, comprendidos y narrados en una historia (como dice Campillo, para Arendt, pensar es narrar).⁸⁵ A pesar de la pluralidad de puntos de vista y del

⁸³ Campillo (2019) pone de relieve que sus estudios históricos sobre los orígenes del totalitarismo y las primeras revoluciones modernas demuestran este carácter contingente, “pero también sus ensayos biográficos sobre la judía Rahel Varnhagen, sobre el nazi Adolf Eichmann y sobre los diez personajes de los que se ocupó en *Hombres en tiempos de oscuridad*” (p. 128).

⁸⁴ Este tema lo trata Hannah Arendt en “Understanding and Politics”, *Partisan Review*, Vol. XX, no. 4 (julio-agosto, 1953), p. 379. (Hill, 1979c, p. 209) Asimismo, en *The Origins of Totalitarianism*, publicado en 1951, Arendt (1976) menciona que comprender no significa negar lo escandaloso, deducir lo inaudito de precedentes ni explicar fenómenos con analogías y generalidades, sino examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo nos ha impuesto, sin negar su existencia ni someternos dócilmente a su peso (viii). Como indica Garcés (2013) tras mencionar que nuestro mundo es hoy un mundo en guerra, un sistema en crisis y un planeta al borde de la destrucción: “Ahí es donde hay que aprender a estar sin claudicar, ahí es donde hay que hundirse aprendiendo de nuevo a respirar” (p.146).

⁸⁵ Arendt retoma el juicio del gusto de Kant para trasladarlo a la esfera política: “Este juzgar sin criterios nos es bien conocidos por lo que respecta al juicio estético o de gusto [*Geschmacksurteil*], sobre el que, como dijo Kant, precisamente no se puede ‘disputar’, pero sí discutir y llegar a un acuerdo;

carácter contingente de las acciones, es posible llegar a un común acuerdo, a un nivel de objetividad y de imparcialidad. Como menciona Campillo (2019), “Arendt no hace sino renovar y radicalizar el universalismo político kantiano, al defender un concepto cosmopolita de la humanidad” (p. 106). El carácter universal no solo se manifiesta en que la identidad individual expresa a la humanidad al integrar sus puntos de vista, sino que el sentido de pluralidad mismo es un escudo frente a reduccionismos ideológicos, esencialistas o funcionalistas.

Arendt entiende que una comunidad política no puede atarse (política de extensión) a sus propias idiosincrasias, sino que debe trascender los límites esencialistas de la sangre, del territorio o de cualquier interés individual o colectivo. En este sentido, Arendt (2006) recupera la noción de *humanitas* de Cicerón, para quien la verdad humanista, las verdades del científico, la verdad del filósofo y la belleza del artista no pueden ser absolutas porque el “humanista” no es un especialista; ejerce una facultad de juicio de gusto que trasciende la coerción que cada especialidad nos impone (p. 222). Que el humanista no sea un especialista se asume en su forma de pensar, como una experiencia de libertad, porque no está atado a una razón coercitiva para formar su propia opinión.

En esta línea, en *The Origins of Totalitarianism*, tras mencionar la nueva situación histórico-política al finalizar la Segunda Guerra Mundial, Arendt (1976) escribe que el derecho a tener derechos, o el derecho de cada individuo a pertenecer a la Humanidad, debería ser garantizado por la misma Humanidad (p. 298). Esto se debe a que la única manera de mantener la libertad política es mediante la acción misma de la pluralidad; si el poder no se renueva con la acción ni se distribuye en la pluralidad, se autodestruye. Por eso, como se verá en el apartado de temporalidad, un espacio de poder permanece constantemente condicionado por otros. Si el poder es visto como una bola de nieve al caer en picada, se asume su carácter intensivo, irreductible a la posesión y a la acumulación; en cambio, se despliega constantemente por el propio movimiento de la acción plural.

y también lo vemos en la vida cotidiana cuando, ante una situación todavía no conocida, opinamos si esto o aquello la hubiera juzgado correcta o incorrectamente” (Kohn, 2016, p. 139).

El poder de la afectividad y del juicio es que permite transformar el espacio inmediato en un escenario de mayor amplitud. El giro de lo imperativo al juicio muestra la sensibilidad de la propia Arendt para delimitar y diferenciar espacios: entre un poder coercitivo o categórico y otro que se constituye en la pluralidad misma. El juicio se intensifica en la forma ampliada de pensar y se valida en el potencial de acuerdo entre los distintos puntos de vista.

Por último, el juicio ha sido analizado en una atmósfera de acción, no como sinónimo de acción. Como se verá en dicho apartado, “pensamiento-acción”, propiamente hablando, aunque la acción depende del juicio y de la voluntad, es libre, un puro durar. Dado que la acción es intensiva, no se define por una razón que prevé consecuencias ni por una lucha interna que decide actuar o no.

Inquietud enigmática

El movimiento de la esfera pública y el juicio del gusto

¿Qué mueve a las personas a actuar en la esfera pública? La capacidad de distanciamiento y de representación propias del ámbito público y político debe surgir de algún tipo de movimiento. No obstante, como se mencionó, este impulso difiere de aquellas motivaciones humanas asociadas únicamente al horizonte vital individual o al ámbito de la utilidad. Este movimiento ha de distinguirse por un modo de pensar y de sensibilidad distintos⁸⁶ más allá de las lógicas de extensión.

Este impulso, entonces, no refleja propiamente un interés, sino una inquietud, y ha de manifestarse plenamente no en el espacio individual ni en aislamiento, sino en compañía y en complicidad. Dado que se asocia íntimamente con la pluralidad de puntos de vista, la inquietud que mueve a actuar es enigmática por definición, no solo porque la

⁸⁶ Arendt insiste en que debemos dar espacio a otros modos del pensamiento, y no reducirlo solamente a cuestiones técnicas, intelectuales o abstractas. En este sentido, la inquietud enigmática manifiesta la amplitud del pensar en términos de pluralidad y de actuar. Arendt escribe: “Reason itself, the thinking ability which we have, has a need to actualize itself. The philosophers and the metaphysicians have monopolized this capability. This has led to very great things. It also has led to rather unpleasant things—we have forgotten that *every* human being has a need to think, no to think abstractly, not to answer the ultimate questions of God, immortality, and freedom, nothing but to think while he is living. And he does it constantly” (Arendt citada por Hill, 1979).

otra posición es distinta de la propia, sino también porque el protagonista no puede ver de sí mismo lo que los demás puntos de vista sí pueden ver en él.

A diferencia del interés, la inquietud no se complace al asegurar su propio espacio vital ni al alcanzar un resultado, sino que se impulsa en virtud de un mundo cambiante y contingente, abierto peregrinamente a lo posible. En términos de Kant, es una “actitud de alegría desinteresada” que puede experimentarse solo después de que se hayan satisfecho las necesidades del organismo vivo para, entonces, estar libres para el mundo.⁸⁷

Sin embargo, como se analizará en el próximo capítulo, que la inquietud difiera del interés de ninguna manera equivale a una intención de liberación o de separación entre una y otra, sino que pone de relieve que, si bien ambos ámbitos son opuestos, no lo son de manera absoluta. Aunque Arendt (2006) menciona que, para ser libre, se debe estar libre de motivos y de propósitos intencionados, ella misma reconoce que de ahí no se sigue que los motivos y los objetivos no sean factores importantes dentro de una atmósfera en la que se realizan los actos (p. 150). El punto es que la inquietud, propia de la vida pública, se distingue del interés y de las lógicas funcionalistas.

En esta línea, el impulso de la vida pública se asemeja al principio al que se refiere Montesquieu en su análisis de las formas de gobierno, en el que la acción surge de algo completamente diferente, que llama “principio” (Arendt, 2006, p. 150). Arendt (2006) explica que los principios no operan dentro del horizonte individual, como sí lo hacen los motivos; su elemento de inspiración se inscribe en un horizonte general, que no prescribe objetivos particulares (p. 151). Ella se refiere a que el principio no está ligado a ninguna persona ni a ningún grupo en particular, lo cual también reafirma que el poder —como el espacio público— es de todos y, a la vez, de nadie (en expresión de Galindo, 2022).

Llama la atención que, a diferencia de los intereses, la experiencia que acompaña a la inquietud sea inagotable —intensiva—: en términos de libertad, es de una importancia de primer orden. Quizás sea este campo intensivo de la política la razón por la que Arendt resalta el concepto de *virtù* de Maquiavelo, la excelencia o el arte de gobernar

⁸⁷ Expresión citada por Arendt (2006): “(to use the Kantian term, *uninteressiertes Wohlgefallen*) can be experienced only after the needs of the living organism have been provided for, so that, released life’s necessity, men may be free for the world” (p. 207).

con el cual es posible responder ante la *fortuna* o ante aquellas fuerzas ciegas e inevitables de la vida. La virtud (*virtuosity*, en términos de Arendt)⁸⁸ era comparada por Maquiavelo con las artes performativas porque, como se mencionó, eran muy ilustres para los griegos debido a su carencia de fin o utilidad (este punto los diferenciaba de los bárbaros). Esta virtud o excelencia era reflejo de una inquietud pública, del propio poder de aparecer ante los demás.

Desde la tradición romana, la inquietud pública se asemeja a la actitud desinteresada vinculada a la noción de cultura. Arendt (2006) describe el sentido de la cultura de raíz romana como la “actitud” y el modo de relación respecto a las cosas “menos útiles” y más mundanas: las obras de artistas, poetas, músicos, filósofos, etcétera (p. 210).

Aunque los griegos no tenían una noción de cultura como tal, como se mencionó, la suya se enmarcaba en su espíritu público y desinteresado, asociado al amor por la belleza.

Curiosamente, este amor que implicaba una sensibilidad libre de lo útil y lo funcional conduce al sentido —y juicio— del gusto tan importante en la filosofía política arendtiana. Como se mencionó, Arendt trata de reivindicar la política kantiana desde el juicio del gusto: del imperativo categórico al juicio.

El sentido político del gusto en Arendt (2006), entonces, no solo está inspirado en la primera parte de la crítica del juicio kantiana, sino también en el amor activo de los griegos por la belleza, que les permitía juzgar y discriminar los asuntos apreciados por su pura duración (p. 216). Como mencionan Birulés y Fuster (2014) tras resaltar que el gusto evalúa el mundo de acuerdo con su mundaneidad: “[El gusto] En vez de preocuparse por la vida sensual o el yo moral, se opone a ambas cosas y propone un interés puro y ‘desinteresado’ por el mundo” (p. 27). Esta forma de interés puro, propiamente dicho, refleja una inquietud pública. Lo importante es poner de relieve que, para el juicio del gusto, lo fundamental es el mundo, no la vida del individuo.

El fenómeno del gusto (*taste*) es el punto de partida del espectador que juzga, entendido como una relación activa con lo bello. La línea divisoria entre actor y espectador no siempre es tan clara, ya que no se actúa ni se es espectador en todo momento. El actor también se distancia del propio escenario para asimilar y juzgar y, viceversa, casi simultáneamente, al juzgar se actúa. El común denominador entre estos

⁸⁸ Arendt, 2006, p. 152.

dos papeles es el gusto por la propia realización, que difiere de una razón calculadora. El gusto, dice Arendt (2006), como cualquier otro juicio, apela al sentido común; es todo lo contrario de los “sentimientos privados” (p. 216; p. 219). Tanto el espectador como el actor se sitúan en una atmósfera pública: uno juzga a la distancia y otro se encuentra en el puro presente de la acción.

Un aspecto político sobresaliente en el descubrimiento de Arendt sobre el sentido del gusto es que, como todo juicio, este conlleva un sentido de humanidad. Debido a que el propio juicio se *forma* en la pluralidad de puntos de vista, el juicio es expresión de la humanidad. Contrariamente, uno de los prejuicios de la política más comunes y, a la vez, riesgosos es considerarla como un fenómeno individual y no en virtud de la pluralidad. Asimismo, el sentido de humanidad o de lo general queda reflejado en el juicio mediante una especie de solicitud de realidad o de objetividad, como cuando al elegir un atuendo nuevo se pregunta —se solicita— la opinión sobre cómo le luce, con el fin de evaluar cierta objetividad y discriminar la mera subjetividad. Es decir, la opinión de los demás reafirma la propia. Este ejemplo ordinario es interesante como imagen de la espacialidad de la esfera pública condicionada por la pluralidad: nadie tiene el poder de verse a sí mismo en su totalidad; depende de un escenario en el que la pluralidad de miradas reafirme o integre la propia (aquello que uno no puede ver por sí mismo). Por eso, cuando se prueba un atuendo, se pregunta: “¿Cómo se *me* ve?”, es decir, ¿cómo se me ve desde una perspectiva que no puedo alcanzar a ver? El límite de uno incita la propia acción y la de otro. Esta experiencia, por tanto, solicita la objetividad de un nosotros. En cambio, Arendt menciona que, en la radicalidad de la soledad (*loneliness*), la experiencia de ser abandonado por todo y todos, incluso por uno mismo, hace que el humano pierda la confianza elemental en el mundo y en sí mismo como interlocutor de sus pensamientos, necesaria para vivir experiencias (Hill, 1979c, p. 212).

En este sentido, la inquietud por sí misma —como experiencia pública— no solo revela un elemento político fundamental, sino también antropológico. Por eso, Arendt (2006) afirma que todos sabemos muy bien con qué rapidez se reconocen las personas y con qué seguridad se siente un sentido de pertenencia entre uno y otro cuando descubren una afinidad en cuestiones de placer y desagrado (p. 220). En efecto, el simple hecho de solicitar una opinión (“¿Cómo se me ve?”) manifiesta en cierto grado vulnerabilidad

humana, que se refleja en una inquietud o anhelo de realidad —una solicitud de objetividad—. Al ejercer un juicio, es como si las junturas del mundo se reacomodaran, porque el juicio, al formar un sentido común, al mismo tiempo discrimina y orienta lo que ha de aparecer y no en el mundo. En palabras de Arendt (2006), en el gusto está en juego una afinidad respecto de lo que les agrada y les desagrada, como si el gusto decidiera no solo cómo debe ser el mundo, sino también quiénes pertenecen a él (p. 220). Al discriminar, el juicio nos permite orientar nuestro mundo y juzgarlo en su apariencia y en su mundanidad. Justamente, Arendt (2006) recuerda que una de las enseñanzas de los romanos vinculadas con la noción de cultura es saber elegir *entre* quienes debemos estar rodeados, las cosas o los pensamientos, tanto en el presente como en el pasado (Arendt, 2006, p. 219).

La inquietud enigmática como sello distintivo de la vida pública difiere de una forma de asombro (el *thaumadzein* de los griegos) ante aquello que es tal y como es, como los fenómenos físicos y naturales. Arendt (1998) distingue el asombro de los filósofos por el ser mismo, que describe una vida contemplativa o teórica (*bíos theoretikós*), de la vida política (*bíos politikós*), definida por la acción (*práxis*). Si la primera conduce a la quietud (*skholia*); la segunda, a la inquietud (*askholia*) (pp. 14-15). Arendt (2021) señala que el aprecio de la contemplación se basa en la capacidad de igualar, en belleza y verdad, al *kosmos* físico, “que gira inmutable y eternamente sin ninguna interferencia” (p. 28). Esta eternidad “solo se revela a los ojos humanos cuando todos los movimientos y actividades del hombre se hallan en perfecto descanso” (p. 28). Sin embargo, ella cuestiona si este afán de igualación con el *kosmos* ha desplazado el aprecio por la propia acción.

En su discurso sobre Sócrates, Arendt menciona que Platón debió haber observado aquel *thaumadzein* en los estados de tremenda inmovilidad en los que con frecuencia caía, “como atrapado por un raptó, con la mirada perdida, sin ver ni oír nada” (Kohn, 2016, p. 70).⁸⁹ En efecto, a diferencia de esta forma de asombro que inmoviliza, la

⁸⁹ En *Between Past and Future*, Arendt (2006) menciona que este *thaumadzein* es una actitud que Platón expresó solo una vez, casi casualmente en un comentario al azar, y que Aristóteles citó posteriormente en una famosa frase de *Metafísica*: “que el comienzo de toda filosofía es θαυμάζειν, la sorpresa ante todo lo que es tal como es. Más que cualquier otra cosa, [...] la filosofía griega [es] la articulación y conceptualización de esta maravilla inicial. Ser capaz de ella es lo que separa a unos pocos de muchos, y permanecer dedicado a ella es lo que la aleja de los asuntos de los hombres” (p. 115).

inquietud manifiesta el impulso de las personas de acción. Por eso, mientras que Arendt (2021) atribuye un movimiento eterno a la subjetividad y a la vida contemplativa, el de la esfera pública está definido por la objetividad posible de la pluralidad: “Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, existe movimiento eterno, pero no objetividad” (p. 158). No obstante, una vez más, entre una y otra —filosofía y política— no hay que intentar encontrar antagonismos, sino diferencias, aunque no absolutas. Pese a ello, la inquietud de la vida pública difiere por naturaleza del asombro de las cosas que son tal y como son. Arendt escribe:

La filosofía, y la filosofía política como cualquiera de sus otras ramas, nunca podrá negar su origen en el *thaumadzein*, en el asombro ante lo que es tal y como es. Si los filósofos, a pesar de su necesario extrañamiento respecto de la vida diaria de los asuntos humanos, llegasen alguna vez a una verdadera filosofía política, tendrían que hacer de la pluralidad del hombre, de la cual surge todo el espacio de los asuntos humanos —en su grandeza y en su miseria— el objeto de su *thaumadzein*. (Kohn, 2016, p. 75)

Lo decisivo es que la inquietud es impulsada por el propio mundo y no por un fenómeno dado e individual, un mundo siempre peregrino e inesperado, por el poder humano de comenzar.⁹⁰ Si, como menciona Arendt, la mirada perdida es un reflejo del espíritu contemplativo, el brillo en la complicidad de miradas, entonces, es un reflejo de la inquietud pública.

Mortalidad y experiencia límite

Debido a que la acción equivale a un poder iniciar de los mortales, la inquietud, aquel impulso misterioso de la esfera pública y política, refleja un punto liminal entre un inicio y un nuevo inicio.

A diferencia de las actividades cíclicas —repetitivas— de la labor, que no tienen principio ni fin, o las del trabajo, que se terminan al finalizar el producto —medios y fines—; la acción manifiesta un tiempo intensivo —un puro durar— de absoluta

⁹⁰ En distintos pasajes de *La condición humana*, Arendt (2021) hace referencia a un tipo específico de actitud pública: “[...] debido a que aseguraba con razonable seguridad que su poseedor no tendría que dedicarse a buscar los medios de uso y consumo y quedaba libre para la *actitud pública*” (p. 72) [las cursivas son mías].

posibilidad. A diferencia del *griphos* (enigma) de Heráclito, quien asociaba el enigma con un oráculo delfico o una sentencia sibilina,⁹¹ el de la esfera pública no refiere a una declaración comunicada desde el exterior, sino que se manifiesta en el propio escenario en el que se realiza la acción. Una vez que el telón de fondo se cierra al separarse las personas, igualmente, el enigma desaparece. Asimismo, el enigma de la vida pública se asocia con el *quién* de los protagonistas, que a lo largo de su existencia permanece como en penumbra: aparece y, simultáneamente, desaparece. El *quién* puede aparecer a media luz o permanecer en completa oscuridad para uno mismo, y resultar más claro para quien lo mira y escucha desde otra posición. Como menciona Arendt (1998), el *quién* es como el *daimōn* griego que acompaña a toda persona a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima de su hombro y, por tanto, solo visible para quienes están de frente (p. 193). El hecho de que el *quién* no se pueda comprender en su totalidad revela un carácter enigmático de la acción que, a su vez, mantiene una potencialidad en la esfera pública.

Desde la óptica de Arendt (1998), las palabras y los actos se insertan en el mundo humano como un segundo nacimiento, es decir, una capacidad de *iniciar* (*initium*)⁹² que se continúa hasta la muerte (p. 177). A la luz de la potencialidad de la esfera pública, esta capacidad de comenzar resulta fundamental. Arendt (2006) menciona que, aunque todos han de morir, no se ha nacido para eso, sino para comenzar (p. 266). Por virtud del nacimiento, los recién llegados (*initium*) —en palabras de Arendt— toman la iniciativa y se aprestan a la acción: “[...] porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar” (p. 9). De modo que la experiencia política es una experiencia de límite, inaugural. Por eso, Arendt (2021) asocia el campo enigmático de la acción con un milagro:

⁹¹ Ver *Paideia: los ideales de la cultura griega*, de Werner Jaeger (2019, p. 177).

⁹² Arendt (2021) retoma la noción de *initium* de san Agustín: “[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (“para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”)), dice san Agustín en su filosofía política *De civitate Dei*, XII. 20 (p. 201). De acuerdo con Jaume, esta afirmación la retomó Arendt para tratar de destruir la mecánica del totalitarismo y refundar la visión de los hombres, “que crean un mundo porque lo aman y se aman entre ellos” (Jaume, 2019, p. 19).

Además, desde una raíz griega, Arendt recupera el término *archein*, que significa poner algo en movimiento, comenzar o tomar la iniciativa.

[...] también la acción, [...] semeja un milagro. [...] “infinita improbabilidad lo que se da regularmente”. De hecho, la acción es la única facultad humana de hacer milagros [...]. El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y “natural” es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. [...] Solo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza. (p. 266)

En este sentido, Arendt (1998) considera que la falta inherente de predicción conduce a la posibilidad de una novedad absoluta (*absolute novelty*) (p. 249). Debido a que las personas son capaces de generar acción, para bien o para mal, cabe esperar lo inesperado. Si los mortales pudieran controlar su destino como se controla la temperatura del fuego con una hornilla, el movimiento de la esfera pública no sería posible, porque no habría enigma ni libertad. Por tanto, la inquietud en cuestión es siempre peregrina; en ningún momento se finaliza, como sí sucede en las lógicas de extensión o en las calculables. El espacio límite que pisa la acción, entonces, es enigmático por definición.

Para ella, la *natividad*, más que la angustia ante la muerte (en referencia a Heidegger), supone esperanza y gratitud por la vida, es decir, el milagro de nacer y de poder iniciar continuamente hasta su muerte —quizás sea la misma gratitud por la vida la que incita enigmáticamente a las personas a actuar—. Arendt (2021) entiende que el intervalo entre el nacimiento y la muerte confiere significado al mundo: “Sin un mundo en el que los hombres nazcan y mueran, solo existiría la inmutable y eterna repetición, la inmortal eternidad de lo humano” (p. 110). De ahí proviene su crítica a los modelos funcionalistas de la psicología o de las ciencias sociales, que intentan reducir la libertad y la fragilidad de los asuntos humanos a modelos replicables y funcionalistas. Desde luego, no es la fragilidad biológica —extensiva— a la que ella se refiere (aunque tiene relación), sino la compleja e inesperada trama humana de palabras y acciones que, si bien condiciona el mundo, no lo determina. Esta red de relaciones humanas es, en la expresión de Fuss, desesperadamente frágil, frustrante y plagada de paradojas (Hill, 1979a, p. 162; p. 167). Cualquier cosa que entra en contacto con la vida humana, dice Arendt (2021), asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana:

“De ahí que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados” (p. 23). Desde el punto de vista de la continuidad, la fragilidad es un problema político fundamental.

En este sentido, la inquietud enigmática expresada en la acción, al ser inseparable de una experiencia inaugural, al mismo tiempo también es potencial de historias: “con o sin intención de manera tan natural como la fabricación produce cosas tangibles” (Arendt, 2021, p. 208; p. 211). El potencial de una historia es un reflejo de la continuidad del poder, la posibilidad de que una inquietud encuentre un hogar y permanezca. Indudablemente, las inquietudes pueden manifestarse de maneras absolutamente distintas. Lo mismo ocurre, por ejemplo, con la inquietud de distinguirse de las comunidades otomíes mediante algunos de sus saberes –como en el bordado artesanal–,⁹³ que no solo es un reflejo de orgullo de pertenencia, sino también de permanencia en el tiempo.

Que la acción se renueve en otras generaciones pone de relieve que la continuidad no se refiere a una especie de culto al pasado, sino a la solicitud de un nuevo inicio sin olvidar el pasado. En contraste, la carencia de inquietudes públicas supone un alejamiento del mundo, tanto del presente como del pasado, porque se da por sentado su perecibilidad, como, en opinión de Arendt, parece ocurrir actualmente. La no-mundanía o la alienación como fenómeno político, dice Arendt (2021), solo es posible bajo el supuesto de que el mundo no perdurará (p. 63).

En síntesis, la experiencia de la acción, que equivale a un tiempo de ruptura entre un inicio y un nuevo inicio, refleja un enigma de la esfera pública como manifestación de la propia finitud humana. Esto se debe a que su capacidad de iniciar una y otra vez a lo largo de su trayectoria por el mundo es específica de los mortales. La inquietud experimentada en la acción es un indicio de la libertad humana, y el destino

⁹³ Ciertamente, esta inquietud se transmite mediante algunos de sus saberes, como en el bordado artesanal, en el que un menor aprecia la propia ejecución de sus mayores. Esta inquietud, expresada en sus propias actividades, en efecto, va más allá de cualquier interés de recompensa o de lógica utilitaria; es, más bien, una experiencia profunda de continuidad. En sus maravillosas actividades artesanales, como en el caso de las famosas muñecas queretanas (“Lele” y “Donxú”), existe el ánimo de las generaciones más viejas de conservar sus riquezas inmateriales (saberes únicos). Para algunas familias, la transmisión de sus saberes convertidos en objetos artesanales es una cuestión de “orgullo”. Pero no es un orgullo atenuado por el ego meramente individual, sino de distinción y permanencia. En otras palabras, esta actividad-saber que los distingue, además de transmitirse en el acto mismo (algo muy difícil de comprender desde el punto de vista de la tradición occidental), pretende continuarse a través de las generaciones.

impredecible de sus acciones pone de relieve los límites de su propia condición: entre la mortalidad y la inmortalidad.

Inquietud y micromundos

La inquietud en cuestión, al no derivarse de intereses particulares, no pertenece a una comunidad específica —ni a los servidores públicos, ni a los científicos, ni a los filósofos—, sino que es propia de la pluralidad humana en su condición mortal. Pese a que la impredecibilidad de la acción constituye uno de los problemas políticos fundamentales, a su vez expresa su propia grandeza como experiencia inaugural, porque los escenarios en los que se despliega la acción tienen el poder de formar vínculos y orientar un porvenir. Estos escenarios, como las inquietudes, son tan variados como la enorme pluralidad humana. Dado que la acción muestra un poder de iniciar constantemente, las inquietudes, como los escenarios, son inagotables.

Aunque la política, en efecto, trata del mundo y no del individuo, estrictamente hablando, se constituye en la pluralidad de escenarios o pequeños mundos según las inquietudes humanas. El hecho de que se piense la política a partir de una pluralidad de mundos y no del mundo como totalidad permite dejar a un lado abstracciones innecesarias que, como el efecto búmeran, pueden terminar por paralizar la propia acción. ¿Acaso no se observa con cierta frecuencia un ánimo público de *querer* actuar *en* el mundo sin saber cómo? Justamente, si se mira de cerca este tipo de disposición, se parece más a la del yo contemplativo o a la voluntad del fabricante, que quiere “hacer” algo en el mundo, que a la de una persona que actúa en libertad. El punto es recordar que las inquietudes públicas van más allá de todo cálculo, pero, al entrelazarse con otras inquietudes semejantes, tienen el poder de sentar un escenario para que la acción tenga lugar. En este sentido, la variedad de inquietudes públicas, naturalmente, delimita o especifica escenarios. De hecho, según Arendt, las historias que cuentan los ciudadanos son la fuente y siguen siendo la piedra de toque del pensamiento político (Hill, 1979e, p. 277).

El quehacer científico conlleva sus propias inquietudes y preguntas como conciudadanos del mundo, que trascienden los meros intereses de su investigación y de sus propias comunidades científicas. De igual modo, habría que decir de la educación,

de la teología y de cualquier comunidad religiosa, en las que, aunque la transmisión de sus doctrinas y enseñanzas indica que sus esferas son apolíticas o prepolíticas (porque no se inscriben en el ámbito de lo opinable), ello no significa que no existan, en sus bordes limítrofes, inquietudes sumamente relevantes y vibrantes desde el punto de vista antropológico y político. Basta con mencionar que, dentro de las comunidades de profesores, hoy el tema de la crisis de la figura de la autoridad tiene una relevancia política de primer orden. De la misma forma, en la religión podría ser la pérdida de la confrontación de la humanidad con su propia finitud, no solo por la pérdida de esperanza en otra vida, sino también por la indiferencia ante el infierno. Ciertamente, de una esfera apolítica o prepolítica pueden surgir escenarios de inquietud pública o política. El reconocimiento, en sí mismo, de los cruces y las diferencias entre estas esferas refleja ya una sensibilidad política.

No obstante, el propósito de pensar la política a la luz de micromundos, y no del mundo en general, no elimina el conflicto productivo entre lo singular y lo general. Si bien un escenario expresa inquietudes de una pluralidad en particular, al mismo tiempo expresa a la humanidad misma en su pretensión de imparcialidad y objetividad, no por intereses particulares. En otras palabras, un escenario se encuentra siempre condicionado por la pluralidad misma; nunca es concluyente ni definitivo.

En cualquier caso, lo que está en juego, políticamente hablando, es la capacidad de distinguir y separar los ámbitos entre los intereses colectivos y las inquietudes públicas. Estas inquietudes no dejan de estar acompañadas por el flujo del pensamiento y de la imaginación. Sin duda, resulta interesante el poder de la imaginación como impulso de imágenes colectivas y de iniciación de escenarios. La imaginación puede ser reflejo tanto de la fantasía de la subjetividad —imaginación extensiva— como de la capacidad política de representarse desde otros puntos de vista —imaginación intensiva—. El punto es que ambas, expresadas en el entramado de acciones humanas, para bien o para mal, pueden tener desenlaces absolutamente inesperados. Basta mencionar el destino inadvertido de la imaginación de los científicos modernos. Como menciona Arendt (2006), la empresa científica moderna comenzó con pensamientos nunca antes pensados, como Copérnico, que imaginó que estaba de pie en el Sol mirando los planetas, y el telescopio de Galileo —la distancia entre la Tierra y el cielo—, que entregó los secretos

de las estrellas a la cognición humana (p. 267). Lo importante de estos ejemplos es la posibilidad de distinguir entre una imaginación extensiva, que apela a las motivaciones subjetivas del científico o de su comunidad en particular, y una imaginación intensiva, solicitada por inquietudes del mundo mismo y que se afirma en la objetividad de la pluralidad.

En este sentido, en el contexto de los descubrimientos del espacio exterior, Arendt (2006) destaca que hay preguntas sobre el sentido de los objetivos de su investigación que no solo desafían al humanista, sino también al propio científico en calidad de conciudadano. El problema radica en que la imaginación se desvincula de la reflexión sobre los asuntos humanos y sobre nuestro hogar terrenal. Arendt (2006) menciona que el simple hecho de que los físicos dividieran el átomo sin vacilación alguna, a pesar de ser conscientes del enorme potencial destructivo de su operación, demuestra que, en su condición de científicos, no les importa la supervivencia de la raza humana en la Tierra ni del planeta (p. 270).

Arendt (2006) pone de relieve que todas las advertencias de la propia comunidad científica de no usar la nueva fuerza nuclear imprudentemente (como las asociaciones de “Átomos para la Paz”), incluso los remordimientos de conciencia de muchos científicos cuando las primeras bombas cayeron sobre Hiroshima y Nagasaki, reflejan que detrás de todos sus intereses en la investigación, se encuentran potencialmente asuntos que implican a toda la humanidad y, con ello, una advertencia a la responsabilidad que implica comprender el impacto de sus propias actividades (p. 270). Arendt (2006) opina que el científico no solo ha abandonado una parte de sí mismo y de su propia capacidad de comprensión, que sigue siendo humana, cuando va a trabajar en el laboratorio y comienza a comunicarse en lenguaje matemático (p. 263).

El abanico de preguntas e inquietudes públicas implícitas en las investigaciones científicas no exime de la responsabilidad de ser comprendidas por el propio científico (y por la comunidad científica) en su calidad de conciudadano, porque sus actividades coimplican a toda la humanidad, a las generaciones presentes y a las que están por venir. No obstante, estas preguntas no pretenden respuestas concluyentes al modo del conocimiento científicamente válido. Este tipo de preguntas, dice Arendt (2006), nunca pueden ser demostrablemente verdaderas o falsas porque nociones como la vida, el

hombre, la ciencia o el conocimiento son precientíficas por definición (p. 262). El punto al que va Arendt es que la integridad de la ciencia exige no solo consideraciones utilitarias, sino también que la reflexión sobre estos temas se actualice constantemente.

En efecto, estas preguntas deben quedar en suspenso porque no corresponden al ámbito de lo que es tal y como es, que es determinante, sino a la inquietud de la propia mortalidad humana y a la experiencia misma de pensar y de decir, que son inagotables. Este suspenso vinculado a la inquietud pública juega una suerte de escudo ante reduccionismos antropológicos y epistemológicos que tratan de limitar la vida pública a intereses calculables o dentro de un marco funcionalista, como los productivismos de la época ligados espacialmente a la ganancia, la posesión o el bienestar personal. En contraste con ello, una noción de productividad que pretenda seriedad debe incluir escenarios en los que las inquietudes humanas pueden revelarse y confrontar su finitud. Esta confrontación es como el origen y el resorte de la vida pública: una especie de ajuste de cuentas por estar vivo.

Al mismo tiempo, este conjunto de inquietudes encarna y orienta *un* escenario de opinión pública. Es decir, si bien estas preguntas implican a la humanidad, de ahí no se sigue que todos los habitantes del mundo puedan o deban opinar sobre ciertos temas: el escenario o micromundo representa a toda la humanidad (al mundo). Las inquietudes, al no derivarse de la circularidad de los intereses, son persistentemente inacabadas, siempre a punto de comenzar una nueva historia.

Rupturas. Valentía y el giro de la acción

¿No es verdad que la trascendencia del espacio vital, en su inevitable ruptura con lo individual, requiere cierto grado de valentía? Toda apertura implica ruptura. La algarabía de la acción, presentada como experiencia inaugural e inagotable, ahora aparece deslucida por la incomodidad que suponen las roturas del horizonte vital. Esto se debe a que el desprendimiento del yo no siempre es fácil de soportar.

Si bien las acciones son tan variadas como la enorme pluralidad humana, según los contextos cambiantes y particulares, hay formas de acción, pequeñas y grandes, que, en su espontaneidad, solicitan, en algún grado, poner de cabeza la propia comodidad en virtud del mundo. Esta “vuelta existencial” (*awakening to the realities*, en el lenguaje de

Arendt [1979f]) puede cimbrar con intensidad, por lo que no es extraño que se dé un paso atrás antes de dar el salto. En cualquier caso, el giro de la acción manifiesta no solo coraje y valentía, sino también una alegría muy distinta de la que viene acompañada de deseo e interés. A propósito de la valentía, Arendt (2021) escribe sobre la experiencia de los griegos:

Dejar la casa, originalmente con el fin de embarcarse en alguna aventura y gloriosa empresa y posteriormente solo para dedicar la propia vida a los asuntos de la ciudad, requería valor, ya que solo allí predominaba el interés por la supervivencia personal. Quien entrara en la esfera política había de estar preparado para arriesgar su vida, y el excesivo afecto hacia la propia existencia impedía la libertad, era una clara señal de servidumbre. Por lo tanto, el valor se convirtió en la virtud política por excelencia. (p. 47)

Arendt (2021) encontraba esta virtud en su estimado Jaspers, en su capacidad de orientar su pensamiento a la vida pública:

Lo que distingue a Jaspers es que en esta región de la razón y de la libertad se siente en casa y se orienta en ella con mayor seguridad que otros que, aunque la conocen, no pueden soportar vivir constantemente en ella. (pp. 6-7)

Arendt se refiere a las inquietudes públicas de Jaspers, que implican una entrega más allá de sus propios intereses intelectuales. En ocasiones, la luz de lo público también quema; por eso, en la práctica, puede resultar más cómodo y seguro mantenerse resguardado (en aislamiento) tanto en vida intelectual como en la privada.

La valentía es una cualidad primordial que caracteriza a las personas de acción, que una vez describió Churchill y deslumbró a la propia Arendt (2006), al mencionar que el coraje que Churchill llamó “la primera de las cualidades humanas” es porque es la cualidad que garantiza todas las demás (pp. 154-155). De manera semejante, Fuss considera que la disposición a asumir riesgos y la fe son dos componentes esenciales de la valentía. Se necesita valentía para exponerse y revelarse en público; el riesgo está en que uno no sea dueño de lo que revela; y uno debe tener suficiente fe en la comunidad de sus semejantes para confiarle este preciado ser (Hill, 1979a, p.163).

Por su parte, Patôvska (2016) describe esta valentía como una vida en “tensión activa”, es decir, una vida de riesgo extremo, “un incesante alzarse por encima de sí

mismo” (Patôvska, 2016, p. 114). Para el filósofo checo, la valentía es una ruptura de la rutina del ciclo vital y de los estándares de utilidad, que implica una emoción pública y una vida al descubierto, “sin pausa y desahogo” y, por tanto, por completo distinta a la vida aceptada. Esta vida al descubierto revela una apertura de aquella posibilidad por la que se entrega y manifiesta un punto de contacto —una vida en la frontera⁹⁴— de algo que emerge por completo distinto de las cosas singulares, de los intereses y realidades: “es ahora cuando el mundo está en disposición de mostrarse sí mismo” (Patôvska, 2006, p. 14; pp. 116-117). Esta expectativa no es ajena al horror,⁹⁵ no solo porque el destino de la acción es impredecible e incontrolable, sino también porque, como expresa el propio Patôvska (2006): “Nada de lo que hasta el momento ha sido la vida aceptada permanece en calma. [...] se convierte en algo problemático, algo que es justamente tan enigmático como todo lo demás ” (p. 118). Ciertamente, en el momento en que la vida se renueva, “todo se pone bajo una *nueva* luz”. Pero esta novedad no es para Patôvska (2006) extensiva, sino intensiva; es decir, no significa que se vean nuevas cosas —realidad del ente—, sino que se ven de una manera nueva (p. 118).⁹⁶La nueva luz, como invita a pensarla Garcés, es aprender a ver el mundo bajo la luz de su riqueza inapropiable, lo que se hace pensable y vivible, “ir al encuentro de la textura inacabada de lo real [...] desde la potencia concreta de *cada* situación” (Garcés, 2013, pp.145-146).

Ciertamente, lo propio del coraje o de la valentía es que no ensordece ante las exigencias del mundo. Arendt (2006) señala que, dado que este mundo existió antes que nosotros y está destinado a perdurar después de cualquiera de nosotros, no puede permitirse priorizar las vidas individuales (pp. 154-155). Paradójicamente, la ruptura y el coraje de la acción conllevan su propia emoción, una alegría opuesta a la gravedad de la

⁹⁴ Patôvska (2006) expresa esta frontera en los siguientes términos: “Solo se muestra a quien se aventura hasta el límite entre la noche y el día, hasta la puerta cuya llave la tiene *dikē*” (p. 119).

⁹⁵ Como menciona Hill, la ficción de las ideologías del siglo XX (y la pérdida de fundamento político) y su afán de dominación total reafirman la posibilidad, por aterradora y amenazante que sea, de que se descarte como una posibilidad más común. En palabras de Arendt, la perplejidad ante los acontecimientos sin precedentes del siglo XX, como potencialidad y peligro siempre presentes, es muy probable que permanezca con nosotros de ahora en adelante (Hill, 1979e, p. 181). En otras palabras, la fragilidad en los asuntos humanos conlleva una emoción de una hondura indescriptible. Precisamente, frente a la fragilidad inevitable, la experiencia de la acción permite sostenerse y orientarse juntos.

⁹⁶ Sobre el tema de lo nuevo hoy, en un sentido extensivo —como ilusión de novedad—, ver el apartado “La pluralidad y la sociedad de números” pp. 93-97.

inmediatez y de los carruseles interminables de los deseos. Por eso, Arendt (2006) afirma que el coraje libera de la preocupación por la vida, en aras de la libertad del mundo, de modo que el coraje es indispensable porque en política no está en juego la vida, sino el mundo (p. 155).

Como ella expresa, una sociedad de consumo no puede saber cómo cuidar un mundo, porque su actitud central de consumo conduce a la ruina de todo lo que se toca (Arendt, 2006, p. 208). El problema hoy se agrava porque la sociedad de consumo ahora también es intermitente; es decir, aunque puede consumir intangibles valiosos, como conocimientos y contenidos, estos terminan por esfumarse o confundirse en los remolinos de la hiperproducción de la información y de la intermitencia de todo tipo de estímulos. El problema es que tanto el consumo como la intermitencia estimulan sociedades fragmentadas, repletas de todo tipo de valores personales, aunque sin coraje en el mundo. Como Arendt (2006) especifica tras referirse al tratado político de san Agustín en *La ciudad de Dios*, el coraje no es una disposición humana interior, sino un carácter de la existencia humana en el mundo (p. 165). En términos agustinianos, este carácter manifiesta la libertad humana porque cada persona es un principio y fue creada así, una vez que el universo ya había llegado a existir (Arendt, 2006, p. 166).

En síntesis, el giro de la acción representa la transgresión del espacio inmediato, que conlleva nuevos pliegues y texturas, a la apertura del espacio de todos. En esta flexión, de alguna manera, la acción ha fisurado la naturaleza del tiempo, un tiempo que se había extendido o densificado fuertemente en el espacio –reflejo de los prejuicios de cualquier civilización–.

Prejuicios del poder

De distintos modos, en la tradición política, el impulso que caracteriza la esfera pública se ha desplazado, atenuado u ocultado. Estas formas de ocultamiento de las inquietudes públicas son un reflejo de prejuicios distorsionados sobre el poder.

Arendt recuerda que la forma de vida política —*bíos; vita activa*—⁹⁷ de las ciudades-Estado griegas, que indicaba un modo peculiar y libre de organización, fue paulatinamente perdiendo su significado político específico. Consiguientemente, se consideró la acción entre las necesidades de la vida (*zōē*), mientras que las actividades teoréticas (*bíos theōrētikos*) permanecieron como el único modo de vida verdaderamente libre (Arendt, 1998, p. 14; p. 97). Desde la óptica del poder, esto significa una corrupción de la acción; como se mencionó, el giro de la acción indica precisamente una trascendencia de las necesidades de la vida. Lógicamente, el propósito de Arendt no es desestimar las actividades teoréticas, sino cuestionar que, al momento de elevarse sobre otros ámbitos, se ha perdido también la especificidad de la vida pública.

En su opinión, la superioridad de la contemplación (*theoria*) sobre la acción (*práxis*) se remonta a la filosofía política de Platón, para cuidar el superior discernimiento y forma de vida del filósofo (Arendt, 1998, p. 16). No obstante, ella pone de relieve que esta falta de distinción no ha cambiado en la época moderna, aun con los intentos de invertir el orden jerárquico de la tradición —en particular se refiere a Kierkegaard, Marx y Nietzsche— (Arendt, 1998, p. 17).

El punto es que Arendt es crítica tanto de la hipótesis liberal de una natural “armonía de intereses” como de la “ficción comunista”; al dar por hecho que existe un único interés en las distintas actividades humanas, terminan por abstraer el espacio público a un fenómeno de lo individual o de algún ámbito de la extensión. En cualquiera de estos casos, no solo se reemplazan las inquietudes humanas únicamente por intereses, sino que también se huye de la especificidad de la propia acción. De la misma forma ocurre en la armonía de intereses, en la que, en palabras de Arendt (2021), una supuesta fuerza misteriosa que equilibra todos los intereses (la “mano

⁹⁷ Aristóteles distinguió tres modos de vida (*bioi*) independientes de las necesidades de la vida y de la utilidad. Las tres tienen en común su preocupación por lo “bello”: la vida de disfrutar de los placeres corporales; la vida dedicada a los asuntos de la *polis*, en la que la excelencia produce hechos bellos, y la vida del filósofo, dedicada a la indagación y la contemplación de las cosas eternas (Arendt, 1998, pp. 12-13).

invisible”) representa una huida de la fragilidad de la acción —de su carácter impredecible— (p. 54).⁹⁸

La falacia del gran uno

Es corriente el prejuicio no solo de entender el poder como un fenómeno individual, sino también de confundirlo con un objeto más del ámbito de la extensión y, por tanto, acumulable, controlable y replicable. Es como si desde la cúspide de una pirámide se pudiera hacer una especie de libación del poder hacia la multitud. No obstante, su cualidad intensiva, que aparece en la propia acción de la pluralidad, pone en evidencia esta distorsión. La “falacia del gran uno” representa una serie de prejuicios sobre el poder que, de distintos modos, reemplazan el potencial de la pluralidad por la fuerza y la voluntad individuales.

Una clase de este prejuicio surge al pretender enmascarar la fragilidad —espontaneidad e impredecibilidad— de la acción. Justamente, Arendt considera que la fragilidad fue una razón de peso por la que Platón desestimaba los asuntos humanos. Para Platón —dice Arendt—, las acciones se asemejan a los gestos de las marionetas guiadas por una mano invisible tras la escena, de manera que los protagonistas son como una especie de juguete divino (Arendt, 1998, p. 185).⁹⁹ Por este motivo, Platón propone un autor que actúa a espaldas de los personajes, por lo que el verdadero responsable de la historia es quien tira de los hilos y dirige la obra, no quien actúa. Por tanto, trasladado a la escena política, la mano invisible del verdadero autor —el rey filósofo— es quien tiene el poder, y no los personajes —la pluralidad—.

Siguiendo a Arendt (2006), con el objetivo de huir de la fragilidad de la acción (y, con ello, de la esfera pública), tanto Platón como Aristóteles tuvieron que recurrir a

⁹⁸ Arendt menciona que la hipótesis liberal de una natural “armonía de intereses” es una ficción que inició la economía clásica, y no Karl Marx. En su opinión, los propios economistas liberales dieron por sentado que existe un interés común de la sociedad que armoniza los intereses de todos (Arendt, 1998, p. 43). En cualquiera de sus formas, el predominio de los intereses ha terminado por difuminar la inquietud enigmática que mueve a las personas a actuar en la esfera pública.

⁹⁹ Arendt retoma esta afirmación de *Las Leyes* de Platón. En su opinión, la política de Platón sustituye el hacer por el actuar, con el fin de otorgar a la esfera de los asuntos humanos la solidez inherente al trabajo y a la fabricación. Esta situación se hace patente desde su doctrina de las ideas: sustituye las ideas —presentadas en *El banquete*— como lo que “brilla más” (*ekphanestaton*) y, por consiguiente, como variaciones de lo hermoso —por una idea de bien en la vida pública— (Arendt, 1998, p. 143; p. 226).

ejemplos de relaciones humanas extraídos de la vida doméstica y familiar griega, donde el cabeza de familia gobernaba como un “déspota” —a diferencia del rey, estaba investido del poder de coaccionar— (p. 105).¹⁰⁰ El problema es que el ánimo impositivo del déspota es incompatible con la actitud política, que es persuasiva sin ser coercitiva (*peithein*).

Por su parte, Aristóteles logró enfundar la fragilidad de la esfera pública al proponer una figura de autoridad de los gobernantes hacia los gobernados, al igual que la relación desigual expresada en la autoridad de los padres o maestros (que transmiten conocimientos o lecciones de vida) hacia sus hijos o estudiantes. Por tanto, Aristóteles traslada una relación de mando y obediencia de una esfera prepolítica al ámbito político, que, en cambio, requiere una relación entre iguales (Arendt, 2006, p. 119). La astucia de Aristóteles, que Arendt misma reconoce, consistió en reubicar la relación de autoridad del ámbito prepolítico a la esfera política, pero sin el elemento coercitivo. Esto se debe a que, en la óptica aristotélica, la “amistad pública” tiene el poder de crear vínculos sin restricciones. Él era consciente de que las formas comunicativas en el ámbito político recaen en la persuasión y no en el mandato. Con todo, la imagen de unos que mandan y otros que obedecen fue la que permaneció.

Antes que Aristóteles, de manera distinta pero con la misma astucia, Arendt constata que Platón realiza un desplazamiento del mundo de las ideas al ámbito político. Es decir, el cortocircuito surge al intentar cuadrar lo que es tal como es, y no de otra manera, con el mundo de lo opinable. En *La República*, este giro pasa de la verdad al bien y es investido con la figura del rey filósofo, quien adquiere la encomienda de guiar y proyectar el rumbo de sus gobernados. Arendt piensa que este movimiento fue posible (en teoría, no en la práctica) porque detrás de la idea de bien existe una especie de coerción pública. Dado que en la base de estas nociones se encuentra un fundamento último, no se ponen en tela de juicio. Lo que ella destaca es que la idea de bien como mecanismo político terminó por reafirmarse cuando Platón, en *Las Leyes*, plantea el mito final de las recompensas y los castigos en el más allá, una especie de paraíso e infierno cuya función es la obediencia (Arendt, 2006, p. 130).

¹⁰⁰ Las imágenes platónicas (*La República*, *El estadista*, *Las leyes*) se extraen de relaciones humanas en las que alguien guía y otros obedecen; por ejemplo, en la que el gobernante es el pastor y las ovejas, el pueblo (Arendt, 2006, p. 108; pp. 273-274).

En este movimiento, aunque a costa de la pluralidad, Platón logró ocultar la carencia de autoridad en el ámbito político al proponer una figura de inspiración política (rey filósofo) sin ser coercitiva —porque el castigo ya está prescrito en el más allá—. ¹⁰¹

La política de extensión de Platón consiste en hacer del fundamento político un rasero o una vara para medir los asuntos humanos, porque el mundo de las ideas, convertido en la categoría de bien, puede utilizarse como medida del comportamiento humano (Arendt, 2006, p. 109). En la parábola de la caverna de *La República*, dice Arendt (2006), el cielo se desplaza hacia el exterior de la caverna de la existencia humana y, por tanto, puede convertirse en el estándar de la comunidad (p. 109). El punto que señala Arendt (2006) es que, para transformar las ideas en medidas, estas se convierten en estándares inquebrantables y absolutos para el comportamiento y el juicio político y moral (p. 110). Ella toma como ejemplo la idea de una cama en general, que funciona como un estándar para fabricar y juzgar la idoneidad de todas las camas (Arendt, 2006, p. 110).

Esta idea suprema, retratada en *El banquete*, es lo bello: el peldaño más alto de la escalera que lleva a la verdad. En este sentido, para que su teoría política funcionara, Platón convierte la belleza y la doctrina de las ideas en el bien (Arendt, 2006, pp. 112-113). Por eso, Arendt (2006) menciona que el fundamento del bien no es un dios teológico, ni el dios de los filósofos, ni una divinidad pagana, sino un “artificio político”, “la medida de las medidas” —expresión retomada por Arendt de Werner Jaeger al referirse al dios platónico en *La teología de los primeros filósofos griegos*— (p. 131). El artificio político es un mecanismo para orientar y establecer normas de conducta para la multitud; como dice Arendt (2006), persuadir a los ciudadanos de la existencia del infierno hará que se comporten como si conocieran la verdad (p. 131). Este artificio llevó a Arendt a reubicar a Platón como el padre del realismo político (y no a Maquiavelo, como comúnmente se cree).

En esta línea, Arendt (1998) considera que Platón y su solución del rey filósofo son el verdadero precursor de la Providencia, la “mano invisible”, la Naturaleza, el “espíritu del mundo”, el interés de clase, etcétera (p. 185). En cualquier caso, se apela

¹⁰¹ Arendt, 2006, p. 108; p.130.

a un fundamento más allá del mundo para justificar o enmudecer lo estrepitoso que supone la espontaneidad e impredecibilidad de la acción. En su opinión, la misma fragilidad ha llevado a la tradición política a buscar bases teóricas y certezas absolutas, al mismo tiempo que ha intensificado la separación entre un sector que tiene derecho a mandar y otro que se ve obligado a obedecer (Arendt, 1998, p. 221). Junto con este prejuicio, la cualidad intensiva del poder se ha reemplazado por algún ámbito de la extensión, al prevalecer elementos de fuerza o de posesión.

Otra configuración de este prejuicio, fuertemente relacionado con el anterior, es la que asocia la “fuerza” (ya sea física o de voluntad) con el poder. No obstante, como se mencionó, la diferencia entre el poder (intensivo) y la fuerza (extensiva) no es de grado, sino de naturaleza. La capacidad de iniciar y de contingencia de la acción indica que el poder es irreducible a la medida y, con ello, a la extensión o a la apropiación.

Arendt observa que este prejuicio ha surgido, al menos desde la Antigüedad, en la separación de dos sentidos del verbo *actuar*. Por un lado, la palabra *archein*, que en griego significa “comenzar”, “guiar” o “poner en movimiento” y, por otro, *prattein*, que significa “atravesar”, “realizar” y “acabar”.¹⁰² Paulatinamente, la segunda noción (*prattein*) pasó a ser la palabra aceptada para la acción en general, mientras que en el ámbito político predominó la primera (*archein*), como “gobernar” y “guiar”. Lo que Arendt cuestiona es que el término que prevaleció en la política se asocia con habilidades del estratega exclusivamente individuales de mandato. Desde entonces, la tradición política occidental ha intensificado el prejuicio de que el poder consiste en una relación entre los que mandan y los gobernados (que llevan a cabo ideas y estrategias del mandatario).¹⁰³

Como se mencionó, al menos en Platón y en Aristóteles, Arendt ve una raíz de la dicotomía entre gobernantes y gobernados (como en las monarquías, las oligarquías o en varias formas democráticas). Arendt (1998) no cuestiona las buenas o perversas

¹⁰² Sus equivalentes latinos son *agere* (“poner en movimiento”) y *gerere* (“llevar”) (Arendt, 1998, p. 189).

¹⁰³ Arendt explica que la versión más breve de ese escape de la acción para adentrarse en el gobierno se encuentra en el *Político* de Platón, donde se abre una brecha entre los dos modos de acción, *archein* y *prattein*, que, según el pensamiento griego, estaban relacionados. De este modo, lo que ella cuestiona es que comenzar (*archein*) y actuar (*prattein*) se han convertido en dos actividades por completo diferentes y, con ello, la acción se ha eliminado hasta convertirse simplemente en una “ejecución de órdenes” (Arendt, 1998, p. 177; p. 189; pp. 222-224).

intenciones del gobernante, sino que estas formas de gobierno en sí mismas anulan la potencialidad participativa de toda una comunidad (p. 221).¹⁰⁴ En términos administrativos y funcionales, una ciudad (y sus gobernantes) podría ser digna de elogios y, pese a ello, la comunidad que la habita podría ser impotente en lo que respecta a su experiencia política. En este sentido, Arendt recuerda que, desde la óptica de Montesquieu, la tiranía no era una forma de gobierno entre otras, sino que contrariaba la condición humana específica de la pluralidad, que es condición de la política. Así como el *Homo faber* fabrica objetos, las tiranías generan vacíos de poder; el problema es que, a diferencia del producto final del primero, que es tangible y predecible, los efectos de la frustración pública son totalmente inesperados. La separación de la esfera pública entre gobernantes y gobernados, en distintas formas, también ha suprimido la potencialidad de las inquietudes de las comunidades. Como menciona Arendt, si la acción se redujera únicamente a quien manda y a quien recibe el mandato, nadie sería libre.

En el panorama actual, el creciente deseo de generalizar y de extender los “derechos” humanos a todos los ámbitos de la vida —derivado de los valores modernos y sociales de la Revolución Industrial— ha atenuado las inquietudes públicas en favor de los intereses.¹⁰⁵ En el caso de los que gobiernan, han asumido el

¹⁰⁴ Arendt (2021) pone de ejemplo a Pisístrato, “cuyo gobierno fue comparado en la antigüedad a ‘la edad de oro de Cronos’” (Aristóteles, Constitución de Atenas, XVI. 2,7) (p. 242). Lo que Arendt pone de relieve es que incluso las artes pueden florecer bajo la guía de un gobernante benévolo, aunque a costa de las libertades políticas.

¹⁰⁵ Hannah Arendt argumentó, escribe Hill, que la política burguesa y su resultado, el imperialismo, prepararon el camino para el surgimiento del totalitarismo. Su punto de partida fue la ficción burguesa (su forma de disimular), en la cual disfrazaban sus intereses particulares materiales tras una apelación a la autoridad de los “valores tradicionales”, que invocaban para justificar lo que querían y lo que hacían: ser los guardianes de las tradiciones occidentales haciendo alarde de virtudes públicas que, en opinión de Arendt, no solo no poseían en la vida privada y empresarial, sino que en realidad despreciaban. Según Arendt, Hobbes fue el primero en darse cuenta de que en la sociedad burguesa la verdad solo puede sobrevivir mientras no contradiga el beneficio o el placer de alguien. A su juicio, lo problemático fue que la conformidad de los ciudadanos con la ficción burguesa había deteriorado su capacidad de juicio y, con ello, su incapacidad para actuar y comprometerse con el mundo. Esta ficción, al igual que el deseo utilitarista, puede convertirse en una “fuerza extensiva” al replicarse en otras formas de ficción, como actualmente sucede con la ubicuidad del entrenamiento, la esperanza en la ciencia y en el bienestar, y hasta en el ideal de la novedad por la novedad, aunque bajo lógicas únicamente extensivas. Como menciona Hill, la misión de quienes gobiernan en nombre de una ficción ideológica es destruir a cualquiera que parezca obstruir su voluntad de dominar bajo la máscara de que su objetivo es salvar a la humanidad. De hecho, continúa Hill, las ficciones ideológicas del totalitarismo proporcionaron un pretexto débil para afirmar por sí misma una voluntad de dominación total. (Hill, 1979e, pp. 278-279; p. 281)

papel populista de proyectar y administrar derechos a todo el pueblo a cambio de sus simpatías; y los gobernados, por su parte, el de “exigirlos” a toda costa desde sus propios intereses, ya sea a nivel individual o colectivo. Evidentemente, el cuestionamiento no es sobre la defensa de los derechos en sí mismos, sino sobre el hecho de trasladarlos a cualquier ámbito y circunstancia según los intereses de cada uno. El problema de una época que comprende los derechos de manera ubicua es el ocultamiento de los deberes y las responsabilidades hacia el mundo (asunto que Simone Weil comprendió muy bien).

En esta línea, el frenesí de los derechos humanos, que atraviesa el pensamiento político occidental, desde las distintas caras hobbesianas o schmittianas hasta la voluntad de poder de Nietzsche, refleja el prejuicio del poder como fenómeno individual. Por eso, como menciona Campillo (2019), Arendt se opone a la tradición política que identifica el poder con la “soberanía” y a las teorías economicistas que lo explican como un mero instrumento social, “ya sea en la versión liberal del ‘contrato social’ entre propietarios autónomos, sea en la versión marxista de la ‘superestructura’ política como un arma de la lucha de clases” (pp. 106-107). En cualquier caso, en el momento en que la esfera pública y política cede su potencialidad, de alguna manera, se traslada al ámbito de lo individual y de lo medible (posesión, éxito, estatus, etcétera).

La falacia del gran uno también puede adoptar el rostro de “una gran familia” o de “un gran Estado”. En este caso, la voluntad de muchos se materializa en una voz única que absorbe la potencialidad de una pluralidad. En términos de Garcés (2013), hablar de “vida común” no es sinónimo de la sumisión de la singularidad al uno ni a la homogeneidad del todo (p. 29). Y en los de Arendt: “mediante el gobierno ‘los muchos se convierten en uno en todo aspecto’ excepto en la aparición física” (Arendt, 2021, p. 244). En la transformación de la pluralidad a una unidad, Arendt (2021) ve el facsímil de la familia o del cabeza de la familia reproducido en la sociedad:

[...] no es de gran importancia que una nación esté formada por iguales o desiguales, ya que la sociedad siempre exige que sus miembros actúen como si lo fueran de una enorme familia con una sola opinión e interés. (p. 50)

La sustitución de la pluralidad por una gran unidad anula la inquietud pública y la distinción propias de la vida política. Por eso, Arendt ve como irrelevante el sentido de igualdad de las sociedades modernas si con ello se persiguen únicamente intereses sociales.¹⁰⁶ De la misma manera, se podría decir que el problema no es la esfera económica *per se*, si de ahí no se siguieran únicamente valores sociales y materiales, ya que en la periferia de la esfera económica orbitan una variedad de inquietudes políticas fundamentales irreductibles al lenguaje matemático. En este sentido, Arendt (2021) señala que la economía “solo pudo adquirir carácter científico cuando los hombres se convirtieron en seres sociales y unánimemente siguieron ciertos modelos de conducta” (Arendt, 2021, p. 53). En efecto, desde una perspectiva de política extensiva, la economía requiere multitudes con intereses particulares y no comunidades con inquietudes públicas.

El poder restringido a una gran familia o a un gran Estado tiende a hacer de las comunidades “células funcionales” (en términos de Campillo),¹⁰⁷ con la maleabilidad de hacer y deshacer como si se tratara de un producto de fabricación. Para lograr esta empresa, se requiere convertir la espacialidad de la vida pública en un espacio numérico, como si la espacialidad de la vida pública se transformara en parcelas diferenciadas únicamente por la variedad de intereses particulares y diferencias físicas; o en palabras de Arendt (2021): “donde la fuerza natural del interés común y de la unánime opinión está tremendamente vigorizada por el puro número” (p. 51). Al respecto, Arendt (2021) escribe:

Políticamente, quiere decir que cuanto mayor sea la población en un determinado cuerpo político, mayor posibilidad tendrá lo social sobre lo político de constituir la esfera pública [...]. Un gran número de personas, apiñadas, desarrolla una inclinación casi irresistible hacia el despotismo, sea el de una persona o de una mayoría; [...], los fenómenos modernos que hicieron posible tal tratamiento – grandes números, explicación del conformismo y automatismo en los asuntos

¹⁰⁶ En este sentido, el movimiento de la sociedad (de sus intereses) se asemeja al movimiento cíclico de la vida: “La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público” (Arendt, 2021, p. 57).

¹⁰⁷ Campillo, 2019, pp. 106-107.

humanos— fueron precisamente esos rasgos que, a juicio de los griegos, diferenciaban la civilización persa de la suya propia. (pp. 53-54)

Tras la desaparición de los poderes intermedios o la poliarquía medieval —cuyas unidades políticas se disputaban el ejercicio de los diferentes poderes—, en la aparición del Estado moderno europeo, las unidades de poder (conocidas como razón de Estado) comenzaron a centralizar todas las funciones políticas de un territorio. Incluso la fuerza de las unidades centralizadas permitió poner orden al “caótico estado de naturaleza”, ya fuera una naturaleza humana egoísta, como la que imaginaban Maquiavelo y Hobbes,¹⁰⁸ o una naturaleza institucional mezquina, como la que veía Rousseau. La cuestión es que estas unidades centralizadas, a lo largo de la tradición política, han adoptado distintos rostros y han intensificado el prejuicio de una soberanía que manda sobre un grupo que ejecuta su mandato. En cualquier caso, la línea divisoria entre el ámbito privado y el ámbito público ha sido borrada casi por completo.¹⁰⁹ En este sentido, Arendt (2021) ve un conjunto de comunidades políticas convertidas en la “imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional” (p. 42). En este sentido, piensa Arendt (2021), la política se ha convertido en una “economía nacional” o “economía social” (o *Volkswirtschaft*), una especie de “administración doméstica colectiva”; el conjunto de familias superhumanas es lo que llamamos “sociedad” (p. 42). En el entendimiento de que el Estado debe proveer sustento a su pueblo, se ha olvidado la importancia de suscitar escenarios donde las inquietudes públicas tengan lugar.

La moderna ciencia económica, que coincide con el auge de la sociedad y su relación con la estadística, ha atenuado los límites entre la esfera pública y la privada.¹¹⁰ En opinión de Arendt (1998; 2006), el nacimiento de las ciencias sociales

¹⁰⁸ Según Hobbes (2005), con el propósito de superar las luchas de intereses del proceso adquisitivo en el estado de naturaleza —ya que este proceso es consecuencia de la naturaleza humana egoísta y el instinto de conservación—, es preciso la formación de un estado mediante un contrato social. En este contrato, los individuos renuncian a su derecho absoluto de otorgarle el poder a un soberano, que impone el orden y garantiza la seguridad. El problema de esta visión no es la renuncia a los propios intereses, sino que, al ceder el poder a un soberano, también se anula el poder de la pluralidad.

¹⁰⁹ Se refiere a las esferas públicas y privada.

¹¹⁰ La estadística en sí ha funcionado como palanca de las políticas de extensión. Arendt (2021) escribe: “Las leyes de la estadística solo son válidas cuando se trata de grandes números o de largos periodos [...]. La justificación de la estadística radica en que proezas y acontecimientos son raros en la vida

—que coincide con la subida del *Homo faber* en la Revolución Industrial— se sitúa en el momento en que todas las cosas, tanto las ideas como los objetos materiales, se dotaron de valores (sociales y económicos). Tanto el creciente deseo de generalizar los derechos humanos en todos los ámbitos de la vida como el surgimiento de los valores impulsados por la técnica y la utilidad han ocultado los principios de la esfera pública, que no se agotan en una lógica de medios y fines. En la Revolución Industrial, los valores son validados por la sociedad en función de sus necesidades funcionales y están en constante cambio; por tanto, pueden ser intercambiables de forma invariable. Según Arendt (2006), la funcionalización ubicua de la sociedad moderna la ha privado de una de sus características más elementales: inculcar el asombro ante lo que es tal como es (pp. 39-40). Desde luego, no solo la ha privado del asombro, sino también de la inquietud de actuar. Ciertamente, en la medida en que la tecnificación de la época ha aumentado la distancia entre quien gobierna y los gobernados, al mismo tiempo ha concentrado la preocupación de estos últimos en prolongar decididamente su vida en la Tierra y en focalizar su energía especialmente en el horizonte vital.

El prejuicio de comprender el poder como un fenómeno individual también puede manifestarse en la “falacia del otro agente”, que no siempre es fácil de detectar. El error consiste en considerar premeditadamente que alguien más actuará en el lugar de uno mismo. No obstante, es como si el protagonista de una obra cediera su libertad de actuar al director. Esta absurda sustitución puede presentarse en distintos sistemas de gobierno, como si el rumbo de las comunidades políticas estuviera echado a la suerte. El problema es que esta especie de “gobierno de nadie”, como señala Arendt (2021) al referirse a los sistemas altamente burocratizados, no es necesariamente no-gobierno: “bajo ciertas circunstancias, incluso puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas” (p. 51). Esta crueldad —continúa Arendt— no tiene que manifestarse en actos extraordinarios ni espeluznantes, sino que es más corriente de lo que parece. Por ejemplo, puede mostrarse en lo que Galindo (2022) identifica como “rabia social”, que no es otra cosa que un vacío de poder. La frustración que produce este vacío convierte a los ciudadanos en “ciudadanos rabiosos” que, al concebirse como víctimas de la

cotidiana y en la historia [...]. La aplicación de la ley de grandes números y largos periodos a la política o a la historia significa nada menos que la voluntariosa destrucción de su propia materia” (Arendt, 2021, p. 53).

clase política opresora, destruyen todo tipo de leyes y hasta el espacio público. No obstante, pese a su radicalidad, no asumen ningún tipo de responsabilidad como ciudadanos (Galindo, 2022, p. 97). A propósito del ciudadano rabioso, Arendt (2021) escribe: “[...] la sociedad de masas no solo destruye la esfera pública sino también la privada, quita al hombre no solo su lugar en el mundo sino también su hogar privado” (p. 68).

En efecto, la frustración pública —la falta de responsabilidad participativa— no solo podría verse reflejada en acciones violentas en el espacio público, sino también en la vida privada. El problema de los prejuicios del poder no es los prejuicios en sí mismos, sino la imposibilidad de reflexionarlos a la distancia. En este sentido, Arendt (2006) puntualiza que la verdadera crisis consiste en la incapacidad de reflexionar sobre los prejuicios, pues las categorías desgastadas por el tiempo pueden convertirse en tiranías (Arendt, 2006, pp. 25-26). Debido a que el uso de las palabras paulatinamente va desgastando sus sentidos según las circunstancias, resulta decisivo pensarlas desde su apertura —a la luz de los nuevos contextos— y no únicamente desde su carácter comunicativo. En otras palabras, el error consiste en confundir los prejuicios con formas de verdad, como si las creencias de por sí fueran definitivas o absolutas.

La pluralidad y la sociedad de números

Cuando las comunidades políticas ceden su poder participativo a una unidad centralizada, entonces, la pluralidad se convierte en una sociedad indiferenciada.

Visto desde la perspectiva de la escena política, el pluralismo es un reflejo de la fragmentación de la comunidad. Arendt (2006) entiende que en esta circunstancia el individuo vive en “soledad” —*loneliness*; distinta a la *solitude*, que es parte de la vida reflexiva—,¹¹¹ aislado del mundo (p. 196).¹¹² No obstante, un problema político

¹¹¹ En esta cita, Arendt se refiere al texto *The Lonely Crowd* de David Riesman (1950).

¹¹² Según Arendt (2006), el verdadero precursor del “hombre masa” moderno es el individuo, descubierto por Rousseau en el siglo XVIII o por John Stuart Mill en el siglo XIX, quien se encontró en abierta rebelión contra la sociedad (p. 196). Paradójicamente, esta fragmentación, hoy a su vez, es la imagen de un mundo peligrosamente unificado. Ciertamente, se trata de una unificación en términos extensivos, no de una vida en común, sino de divisiones y proximidades. Como dice Garcés, la humanidad, como unidad, ha dejado de ser una abstracción ideal para ser una interdependencia real y peligrosa de los aspectos fundamentales de la vida: su reproducción, su comunicación y su supervivencia (p. 21). No obstante,

fundamental de la fragmentación es la posible pérdida de objetividad en los espacios de intermediación de una comunidad. Arendt (2021) identifica este problema con un fenómeno de masas: “Bajo las circunstancias modernas, esta carencia de relación ‘objetiva’ con los otros y de realidad garantizada mediante ellos se ha convertido en el fenómeno de masas de la soledad, donde ha adquirido su forma más extrema y antihumana” (p.68).

Ciertamente, la privación de comunicar y de revelar inquietudes públicas, de distintos modos, termina por indiferenciar la identidad de las personas y por intensificar la frustración de las comunidades. Lo riesgoso es que el alejamiento del mundo, a la vez, aumenta la incapacidad para juzgar la pertinencia de lo común.

Siguiendo a Arendt, varios de los rasgos de la sociedad de masas tienen su origen en la “buena sociedad” (*good society*) de los siglos XVIII y XIX, particularmente en las cortes europeas de la época del absolutismo y la sociedad cortesana de Luis XIV (p. 196).¹¹³ Curiosamente, Arendt ve que el “hombre masa” en los inicios de la época moderna surge precisamente en su ruptura con la sociedad. Por tanto, se buscaba todo tipo de escenarios para decir y revelarse en contra de la “buena sociedad”. En otras palabras, la rebeldía consistía en no claudicar ante un estilo de vida burgués y de espíritu banáusico que convertía todos los ámbitos de la vida en alguna función o interés individual.

El problema de la sociedad de masas actual (y también de la cultura de masas)¹¹⁴ se deriva de la frustración de no encontrar intersticios —micromundos— en los cuales puedan expresarse inquietudes. Según Arendt (2006), la sociedad de masas hoy se ha generalizado a todos los estratos de la población, de modo que estas vías de escape están

continúa Garcés, esta interdependencia a gran escala, “no ha traído consigo una nueva idea del *nosotros* [...] Dependemos unos de otros, más que nunca, y sin embargo no sabemos decir *nosotros*” (Garcés, 2013, p. 21). Desde la óptica de Garcés, un mundo común tendría que ir más allá del universalismo moderno occidental, que tiende a generar una subjetividad abstracta o individualista y a reducir las relaciones interpersonales a relaciones económicas. En su opinión, en el mundo global, no solo el yo sino también el nosotros han sido privatizados, “encerrado en las lógicas del valor, la competencia y la identidad” (Garcés, 2013, p. 28). Desde luego, se refiere a una identidad extensiva, dada o prescriptiva (replicable, imitable).

¹¹³ La sociedad cortesana es un buen ejemplo de que el poder no surge del mero hecho de reunirse como tal, como señala Arendt (2006), quien supo tan bien cómo reducir a la nobleza francesa a la insignificancia política con el simple hecho de reunirla en Versalles (p. 196).

¹¹⁴ Como se mencionó, la cultura de masas se entiende por la corrupción de sus objetos: por transformarlos en un elemento más del ámbito de la utilidad. Como menciona Arendt (2006), esta corrupción lo hace desaparecer del mundo fenoménico al ser usado y consumido (p. 204).

ahora prácticamente cerradas (p. 197). Dentro de una fórmula productivista, el consumo, el éxito, la maximización y el entretenimiento ahora son guías de vida para todos. El productivismo actual difícilmente permite escenarios en los que es posible desviar el curso del tiempo mimetizado. Por eso, Arendt (2006) menciona que el tiempo estandarizado —extensivo— no precisa cultura, sino entretenimiento, que solo sirve al proceso vital para “pasar el tiempo” (*to while away time*) o para el tiempo muerto (*the vacant time*) (p. 202). Este tiempo es un reflejo de la impotencia de la ciudadanía y del estancamiento político y cultural. Además, intensifica el prejuicio mencionado sobre la “falacia del otro agente”, en la que la comunidad cede su responsabilidad a cambio de esperar a que alguien más actúe en su lugar. Con el discurso de abogar por todo tipo de derechos y valores sociales y materiales, el resultado de las políticas de extensión que reemplazan las inquietudes por los intereses ha terminado por ensanchar el horizonte vital al mismo tiempo que el espacio de la vida pública ha disminuido. Arendt (2021) escribe:

El tema se hace diferente por completo si el principal interés ya no es la propiedad, sino el crecimiento de la riqueza y el proceso de acumulación como tal. Dicho proceso puede ser tan infinito como el de la vida de la especie, y su infinidad se ve constantemente desafiada e interrumpida por el molesto hecho de que los individuos privados no viven siempre ni tienen ante sí un tiempo infinito. (p. 125)

Actualmente, se ha sumado, con preponderancia, casi como obsesión, el interés del cuidado de la salud y del propio cuerpo, manifestado en prejuicios tan ordinarios como: “Mientras haya salud, todo está bien”.

El problema de hoy, que todavía no alcanzaba a ver Arendt, es que si bien las innovaciones digitales de alguna manera han abierto canales para aparecer y vincular inquietudes públicas (no solo intereses) —que en el siglo XX no existían—, al mismo tiempo la “experiencia intermitente” derivada de una época de lo hiper —información, consumo, globalización, entretenimiento, comodidad, etcétera—, termina por disolverlas en los tumultos de información y de estímulos de extensión. En el contexto político, al margen de pretender reivindicar la esfera pública, lo que ha sucedido es que los gobiernos se han preocupado por atender las necesidades vitales de la sociedad

de masas. Basta con mencionar el interés en contratar especialistas para que la comunicación política sea entretenida y sus mensajes puedan ser consumidos instantáneamente, como cualquier producto.

Un problema fundamental en las políticas de extensión es que, de distintas formas, la pluralidad humana, al transformarse en una unidad de medida, individualmente, pierde también su propia identidad y conduce su esperanza a un ámbito siempre agotable por su propia naturaleza.¹¹⁵ La potencialidad de distinguirse al decir y al actuar es condición de la pluralidad, no de la multitud. En esta línea, en la narración de la creación, Arendt (2021) nos recuerda la diferencia entre pluralidad y multitud:

[...] la condición humana de la acción está implícita incluso en el Génesis (“y los creó macho y hembra”), si entendemos que esta historia de la creación del hombre se distingue en principio de la que nos dice que Dios creó originalmente el Hombre (*adam*), a “él” y no a “ellos”, con lo que la multitud de seres humanos se convierte en resultado de la multiplicación. La acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales de la conducta, si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo, cuya naturaleza o esencia fuera la misma para todos y tan predecible como la naturaleza o esencia de cualquier otra cosa. (p. 22)

Cuando Arendt se refiere a la pluralidad, como señala Campillo (2019), a menudo recurre a la diferencia sexual como primera forma de pluralidad. En este sentido, atiende a la versión bíblica que apela a la humanidad y que, desde el principio, ya fue creada plural, sexuada e igualitaria: “Dios los creó varón y mujer”¹¹⁶ (Arendt, 2021, p.

¹¹⁵ El problema es que la esperanza del mundo contemporáneo, de una u otra manera, está puesta en la circularidad de las motivaciones, ya sea en el consumo (incluido el entretenimiento) o en el progreso científico.

¹¹⁶ Campillo (2019) compara dos versiones bíblicas, una patriarcal, que elimina la pluralidad humana, y otra que la incluye desde la diferencia sexual: “La primera es la versión patriarcal: Dios creó al Hombre (*adam*), a ‘él’ en singular y no a ‘ellos’ en plural, de modo que inicialmente habría sido creada una especie masculina indiferenciada, incapaz de reproducirse a sí misma y engendrar la pluralidad de los seres singulares; y solo después, de la costilla de ese primer hombre genérico habría surgido la mujer, la primera madre (*eva*), como un apéndice y una sierva del varón [...]”. La segunda versión “es la que cita Jesús de Nazaret (Mateo, XIX, 4), mientras que Pablo de Tarso cita la primera para justificar que la mujer se creó ‘del hombre’ y ‘para el hombre’ (I Corintios, XI, 8-12)” (Campillo, 2019, p. 20). Por otro lado, Campillo aclara que Arendt, en sus referencias al *Génesis*, no utiliza la Biblia cristiana, sino la traducción de la Biblia hebrea realizada por Martin Buber y Franz Rosenzweig, titulada *Die Schrift (Las Escrituras)*.

22). Lo que resulta riesgoso de la otra versión —en la que Dios creó al hombre y a partir de ahí se multiplicaron— es el hecho evidente de anular la pluralidad. Mientras que la multiplicación se sostiene por un principio dado y permite la réplica infinita de sus elementos, la pluralidad manifiesta lo absolutamente particular e inagotable en virtud de que la identidad se despliega al poder comenzar constantemente. Por eso, al referirse a la acción, Arendt insiste en que no se trata de fabricar cosas como si se tratara de “hacer” instituciones o leyes [...], de la misma forma que hacemos mesas y sillas para hacer hombres ‘mejores’ o ‘peores’ [...], sino de actuar” (Arendt, 2021, p. 212). Cuando los objetos materiales del espacio de extensión se intentan calzar al campo de la política, no solo esta resulta infecunda, sino que, de formas insospechadas, se van intensificando frustraciones públicas.

El poder, en efecto, no se reduce al espacio de extensión porque no se trata de “contar narices y sumar a una mayoría”,¹¹⁷ ni “la prolongación o multiplicación de la posición de uno con sus acompañantes aspectos y perspectivas”, sino de la capacidad de revelar la propia identidad desde la pluralidad del punto de vista (Arendt, 2021, p. 66). La espacialidad de la esfera pública no se caracteriza por la réplica ni por la multiplicación, sino por la amplitud, que siempre permanece abierta a la originalidad de la acción. La apertura y la distinción de la pluralidad transforman el espacio en espacialidad. En todo caso, como se analizará en el apartado de temporalidad, lo decisivo en términos de continuidad no es la réplica, sino la *reiteración* de escenarios.

El valor, la política de extensión y el alejamiento del mundo

Dado que la esfera pública y política ha cedido su potencial al poner sobre la escena a la multitud en lugar de la pluralidad, los valores sociales han funcionado como una de las principales palancas para elevar la política de extensión como fin y fundamento; y, al mismo tiempo, se ha intensificado el alejamiento del mundo.

Mientras que el consumo y la violencia han escalado a un nivel de fines —como Arendt señala—, muchas regiones de Occidente han restringido la productividad de la enorme pluralidad humana en un modelo prescrito a lógicas abiertamente extensivas. En la medida en que este modelo ha permitido la propagación y la aceptación de todo tipo

¹¹⁷ Arendt, 2006, p. 237.

de valores orientados a la maximización del horizonte vital, los ámbitos que no se ajustan a su principio teleológico se consideran improductivos. El prejuicio consiste en asumir que toda actividad que no produzca utilidad de inmediato resulta improductiva. Incluso esferas como la política, la cultura y la educación han tenido que responder a las necesidades de estos valores. Mientras que una impulsa todo tipo de bienes sociales a cambio de las simpatías de los conciudadanos y otra introduce la cualidad invaluable de sus objetos al mercado de consumo, la otra ofrece preponderantemente carreras técnicas al mismo tiempo que “devalúa” sus propios espacios de pensamiento y reflexión. Más aún, el pensamiento se ha transformado en “habilidades de pensamiento” —crítico, creativo, estratégico— con la función única de responder a las lógicas extensivas (que en un buen currículo deben aparecer).

Curiosamente, hoy la ilusión de algunos valores de la sociedad es casi imperceptible de distinguir, como es el caso del “valor de la salud”. Cuando la salud se eleva a un valor, ahora significa no solo que la salud es el fin más alto en la escala de valores guiada por un modelo productivista, sino que es un valor incuestionable (supuestamente, no es motivo de reflexión). Al igual que la astucia platónica de recompensas y castigos en el más allá —que no pone en tela de juicio el “bien” de la comunidad impulsado por el rey filósofo—, el valor de la salud es incuestionable porque nadie quiere imaginarse acostado en un ataúd. Desde luego, se puede objetar (o justificar) que este valor es instrumental para alcanzar otra clase de fines o, viceversa, que es un valor en sí mismo y, por tanto, hay que darse a la tarea de encontrar cualquier medio para alcanzarlo; pero el punto es comprender el artificio político que hay detrás de ello. Una vez que un bien como la salud se ha incorporado como valor en las lógicas extensivas de la sociedad, también se ha transformado en un objeto de mercado. Basta con mencionar, como ejemplo, que en algunas regiones de México las farmacias se han convertido en parte de los atractivos comerciales de las comunidades: se localizan casi seductoramente tan cerca de los consumidores como cualquier tienda de conveniencia. Lógicamente, esto no implica cuestionar el progreso de la ciencia ni la motivación individual de mantenerse saludable.

El punto es que, si se mira de cerca, no es que en la época actual se haya perdido el sentido común, como piensa Arendt, sino que se ha adherido a la circularidad de las

lógicas de extensión. La confrontación con la mortalidad humana se ha canalizado, sin reflexión, en una esperanza de prolongar la propia vida. En todo caso, el problema del sentido común actual es que es un sentido no vinculante ni prescindible de la objetividad. Es decir, paradójicamente, el sentido común (como el sentido de éxito) no solicita la intermediación de la pluralidad porque se afirma anticipadamente en la individualidad. Si bien el sentido común ligado a la extensión ha contribuido a mantener despiertos los intereses sociales y a activar la economía, se ha pagado con el alejamiento del mundo y con el establecimiento de un tiempo cuyas manecillas también se han mimetizado con las lógicas extensivas. El problema es que, si el fin está puesto en el ámbito de la extensión, no solo todo comienza a “valer”, sino que sus propias lógicas extensivas se convierten en los medios para alcanzarlo (como en el efecto búmeran). Basta mencionar los eventos sumamente violentos derivados del vacío acumulado de poder, como en el caso de las organizaciones criminales en América Latina o el ímpetu extensivo en las nuevas formas imperialistas de algunos países que se autodenominan “potencias”.

Que las lógicas de extensión predominen como el sentido común de la época lo reflejan también los prejuicios en torno a la confusión entre cerebro y mente. Arendt (2006) explica que el hecho de que suplanten y amplíen la capacidad cerebral humana en lugar de la fuerza de trabajo no causa perplejidad a quienes saben distinguir entre el “intelecto” y la “mente” humana porque la comprensión es, en realidad, una función de la mente y nunca el resultado automático de la capacidad cerebral (p. 264). En efecto, Arendt ve en la mente —la comprensión y el aprendizaje— una cualidad intensiva en el sentido de que es irreductible a la automatización.¹¹⁸

El predominio de estas lógicas ha llegado al espacio exterior. Como se mencionó, la imaginación se ha abstraído de la realidad, o bien es una realidad construida desde la imaginación de poder “conquistar el espacio”. A esto se refiere Arendt (2006) cuando menciona que el contacto perdido entre el mundo de los sentidos y las apariencias y la visión física del mundo ha sido restablecido no por el científico puro, sino por el “plomero”, es decir, por técnicos del espacio (p. 268). Los científicos no solo se han

¹¹⁸ Arendt (2006) opina que los cerebros electrónicos comparten con todas las demás máquinas la capacidad de realizar el trabajo humano mejor y más rápido que el ser humano (p. 264).

inspirado en un ideal, sino que su propia imaginación ha proyectado nuevas imágenes en la sociedad. En su deseo de conquistar el espacio, ha conducido “a perder la confianza en las apariencias, en los fenómenos tal como se revelan espontáneamente al sentido y la razón humanos” (p. 267).¹¹⁹ No obstante, como menciona Schrödinger, el nuevo universo que intentamos conquistar no solo es prácticamente inaccesible, sino incluso inimaginable, pues, como quiera que lo pensemos, es erróneo; quizás no tan insignificante como un “círculo triangular”, pero mucho más que un “león alado” (Arendt, 2006, p. 263).

Como analogía, el “observador suspendido en el espacio libre” que una vez imaginara Einstein, que sugiere a un observador como un mero producto de la imaginación, retrata los fines ilimitados y la imaginación sin objetividad de la política de extensión (Arendt, 2006, p. 269). Arendt pone de relieve que el hogar terrenal de los mortales se ha abstraído para contemplarse desde cualquier punto del espacio exterior. Ella puntualiza que se ha apelado a un poder de la imaginación fuera del campo gravitatorio de la Tierra para que ahora sea contemplada desde algún punto del universo, que representa no solo los logros más gloriosos de la ciencia moderna, sino también los más engañosos (p. 266).

El cuestionamiento no es por sí solo hacia el ámbito de la extensión, sino la irreflexión de las actividades en cuestión. Arendt (2006) misma reconoce la importancia de destinar presupuesto a la investigación científica para conocer de mejor manera el universo.¹²⁰ Lo sórdido de este asunto no es el poder de la imaginación *per se*, que puede ser productiva o destructiva —ya lo decía Pascal—, sino que, al proyectarla sin objetividad posible desde la pluralidad, es como dejar a la suerte (sin orientación) el rumbo de las acciones. En este caso, acciones que desafían los procesos físicos y naturales.

¹¹⁹ Arendt se refiere al ideal de armonía (de una verdadera realidad), según el cual los entornos físicos se creía que estaban interconectados como una totalidad. No obstante, en su opinión, estos ideales se perdieron cuando los científicos descubrieron que no existe nada indivisible en la materia, incluido el átomo (Arendt, 2006, p. 267).

¹²⁰ Para Arendt, la magnitud de la empresa espacial está fuera de toda discusión. Incluso le parecen absurdas algunas objeciones que se han hecho desde el punto de vista puramente utilitario, como las que sostienen que ese dinero se gastaría mejor en educación y en la mejora de los ciudadanos (Arendt, 2006, p. 269).

El problema de la elevación de la política de extensión apalancada con sus propios valores —y derechos— es que, al agotarse en la inmediatez de la utilidad y del propio beneficio, agota también el músculo espiritual de cualquier pueblo y comunidad política.

Imágenes en las formas de gobierno

Las políticas de extensión que, de distintas maneras, han desplazado el potencial de la pluralidad pueden analizarse a partir de las analogías que propone Arendt sobre algunas formas de gobierno.

En primer lugar, ella propone la forma de la pirámide como imagen del gobierno autoritario, en la cual la fuente de la autoridad surge del “exterior” y, desde el vértice, se va esparciendo gradualmente hasta las últimas capas. El fundamento es principio de “verdad” indisputable, precisamente porque viene del exterior, como la idea platónica de recompensas y castigos en el más allá. Lógicamente, el fundamento permite una orientación común en las comunidades. Esta imagen corresponde a las clásicas figuras autoritarias de reyes y papados, pero no son ni serán las únicas. Por ejemplo, si la creencia en Dios se ha perdido, nociones como el desarrollo, el progreso y el bienestar pueden ocupar ese lugar. En este caso, en la cúpula se encontrarían los países desarrollados y en las capas inferiores, los que están —perenne— en vías de desarrollo. Curiosamente, si, efectivamente, en algún momento estos últimos pudieran escalar peldaños hasta toparse con las naciones más poderosas, la pirámide como tal se autodestruiría. Por tanto, para asegurar la estructura, es fundamental crear constantemente políticas de extensión con arreglo a un orden global apalancados con todo tipo de valores sociales. En efecto, la bondad de la palabra *desarrollo* es que, de suyo, no se pone en tela de juicio, como sí se hace en canto llano con la palabra *Dios*. En cualquier caso, como menciona Arendt (2006), la forma autoritaria de gobierno, por su estructura jerárquica, es una de las menos igualitarias que existen; en ella se incorporan desigualdad y distinción (estatus, familia, características étnicas, territorio) como sus principios omnipresentes (p. 98).

A diferencia de la forma autoritaria de gobierno, en la imagen tiránica propuesta por Arendt (2006), es como si los andamiajes de la estructura jerárquica se destruyeran hasta convertirse en una multitud o pluralidad indiferenciada en función de una

voluntad (p. 99). En la forma tiránica no se pretende disponer de un fundamento extrínseco al mundo, aunque de ninguna manera esto significa que prescinda de él, sino que lo desplaza al interior de su propia voluntad. De esta manera, el tirano gobierna ante una unidad desintegrada e impotente, sin espacios abiertos de intermediación. En esta forma de gobierno, una fuerza coercitiva pretende una estructura inamovible, posible gracias a sus “bayonetas proverbiales”, en palabras de Arendt. Desde el punto de vista de los griegos, dice Arendt (2006), esta forma de gobierno significa que se ha destruido el ámbito público porque priva a los ciudadanos de la facultad política que consideraban la esencia misma de la libertad (p. 105).¹²¹ Por tanto, mientras que en la forma autoritaria se acude a un fundamento fuera de la estructura que gobierna, lo que implica un espacio desigual y vinculante con distintas leyes, en la forma tiránica se gobierna en un espacio indiferenciado en virtud de la propia voluntad.

Finalmente, la forma que imagina Arendt del gobierno totalitario es la de una cebolla, en cuyo centro, una especie de espacio vacío, se ubica el líder; haga lo que haga, lo hace desde dentro, y no desde fuera ni desde arriba (Arendt, 2006, p. 99). Desde lo más oculto, en esta forma de gobierno, la voluntad de unos va carcomiendo paulatinamente tanto la esfera pública como la privada hasta destruirlas en su totalidad. Resulta conveniente poner esta imagen a contraluz para comprender la ubicuidad de las políticas de extensión que hoy operan desde el vacío del poder. De la misma forma ocurre con las organizaciones criminales, que van traspasando las distintas capas y niveles de la sociedad, o con los valores proyectados desde el interior de un modelo productivista, que igualmente van permeando los intereses de toda la sociedad.

Estas formas de gobierno tienen en común el abandono de la libertad que se manifiesta en la experiencia de actuar de la pluralidad.

¹²¹ En esta misma referencia, Arendt cita un pasaje de *Antígona* de Sófocles, en el que señala que la *polis* de un hombre no es una *polis*.

Conclusiones. Micromundos y la espacialidad del poder

Poética del espacio. Delimitaciones

El objeto de la política no es el espacio como tal, sino la espacialidad. Esto se debe a que, al tratar sobre la amplitud del mundo y no sobre un fenómeno individual, no solo expresa la capacidad de formar la propia identidad a través de la variedad de puntos de vista, sino también una sensibilidad de reconocer zonas limítrofes —diferencias y aproximaciones— entre distintas esferas y ámbitos de la vida. Esta delimitación es de una importancia política de primer orden. Al reconocer un espacio propiamente político, a la vez, se puede revelar una contigüidad productiva con espacios prepolíticos o apolíticos, como sucede entre la esfera pública y la esfera privada, o entre la política y el arte.

Como fenómeno público, las palabras y las acciones requieren un escenario concreto para aparecer, en la expresión de Arendt, como un “reino de esplendor” (p. 164). La experiencia de la acción impulsada por la variedad de inquietudes públicas pasa del espacio vital individual al mundo; no obstante, la ruptura implícita en este giro —el desprendimiento del yo inmediato— no siempre es fácil de soportar.

Metafóricamente, el espacio como tal se transforma en un pequeño mundo, donde la acción, en su propia realización, es capaz de agrietar el tiempo automatizado por las lógicas de extensión. En esta especie de “teatro”, como expresa Arendt (2006), puede aparecer la libertad; fuera de él, el espacio puede ser impresionante y notable, pero no es político en sentido estricto (pp. 152-153). Si la política intensiva se reemplaza por una política de extensión, como dice Arendt (2006), algo “físico” está presente, pero nunca “aparece” (p. 261). Pese a ello, hay que recordar que en la base de la política existe una tensión fundamental entre el ámbito intensivo y el de la extensión. Al respecto, Arendt (2021) escribe:

Antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizaran todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la *polis* y su estructura la ley [...]. Pero estas entidades tangibles no eran el contenido de la política (ni Atenas era la *polis*, sino los atenienses). (pp. 217-218)

Si bien la condición de la acción es la pluralidad misma, eso no significa que pueda liberarse de una forma elemental de tangibilidad: desde un espacio físico, documentos y monumentos hasta instituciones, leyes y acuerdos. Precisamente, una sensibilidad política debe comprender esta tensión como una diferencia de naturaleza, pero no absoluta, sino productiva.

La poética del espacio indica también que los eventos y los actos no se inscriben en el tiempo como una cadena acumulativa de hechos arrojados al azar, sino en una articulación narrativa de sentido, memoria y significatividad. Esto se debe a que, en la grandeza de los actos, de algún modo, se ha comprometido un sentido de belleza y de amor al mundo, así como una inquietud de la humanidad por confrontar su finitud. En este sentido, Arendt (2006) menciona que la realidad es distinta de la totalidad de los hechos y acontecimientos, que, de todos modos, es indeterminable (*unascertainable*) (p. 257).

Vista la política como una metáfora del espacio, representa la anchura del mundo porque visibiliza las grietas, las junturas y las texturas entre la multiplicidad de posiciones, como si se tratara de delinear la amplitud y la profundidad del mundo. En palabras de Arendt (2021), “solo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, [...] solo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana” (p. 66). La sola inquietud de alcanzar un acuerdo mutuo, a pesar de la pluralidad de puntos de vista, expresa una forma de amor al mundo. Curiosamente, en un principio, Arendt pensaba titular su obra *La condición humana* como “Amor Mundi”. Arendt le escribe a Jaspers:

Esta vez querría traerle la anchura del mundo. He empezado muy tarde, propiamente en los últimos años, a amar el mundo en su realidad, y, dada mi tardanza, espero que sea capaz de hacerlo de verdad. Por gratitud quiero titular “Amor Mundi” mi libro sobre teorías políticas. (Ludz y Nordmann, 2018, p. 1027)¹²²

La experiencia política, entonces, se expresa en movimiento. Arendt (2006) lo expresa bellamente, como corriendo de lugar en lugar, de una parte del mundo a otra, a través de todo tipo de puntos de vista conflictivos, hasta que finalmente asciende desde

¹²² *Diario filosófico*, cuaderno XXI [26], nota del 6 de agosto de 1955.

estas particularidades hacia algún nivel de imparcialidad y generalidad (p. 238).¹²³ El espacio gana en amplitud por razón de que el poder humano ha abierto mutuamente los horizontes, y el tiempo en profundidad, en virtud de que, de algún modo, el poder se ha continuado. Así como la pregunta y el afecto de escuchar a alguien más abren y amplían el espacio entre dos posiciones, el poder de la promesa y del perdón abre un espacio hacia el porvenir y otro que se había cerrado para comenzar de nuevo.

Escenarios. Orientación y complicidad

Las personas no solo llegan a este mundo en compañía, sino que también aparecen y se orientan en escenarios concretos, tanto físicos como simbólicos. Los escenarios son tan variados como la enorme pluralidad humana y las circunstancias cambiantes e impredecibles. Al transformar un espacio en un escenario, las inquietudes públicas orientan un sentido común al comunicarlas y pretender cierta objetividad. El escenario, entonces, es un espacio que refleja la complicidad incondicional de una acción y un refugio para salvaguardar las inquietudes. Por el contrario, la ausencia de escenarios y su reemplazo por el espacio vital individual evidencian la fragmentación de la vida pública.

Cada escenario configura su propia atmósfera y potencialidad según las inquietudes públicas y la espontaneidad de los actos. En el lenguaje de Arendt: “Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos *un mundo* y es en este ‘espacio entre’ [*Zwischen-Raum*] donde tienen lugar todos los asuntos humanos” (Kohn, 2016, p. 143) [las cursivas son mías]. El matiz de un mundo en particular y no de un mundo en general tiene una importancia política de primer orden porque, en vista de que la acción está condicionada por la pluralidad, el mundo, por tanto, se configura también por la pluralidad de mundos o escenarios (de inquietudes). Desde su cualidad intensiva, el mundo no es ni una unidad fija y absoluta ni piezas concatenadas al azar, sino historias constituidas por su propia espontaneidad e impredecibilidad.

¹²³ El fragmento original es: “No opinion is self-evident. In matter of opinion, but not in matters of truth, our thinking is truly discursive, running, as it were, from place to place, from one part of the world to another, through all kinds of conflicting views, until it finally ascends from these particularities to some impartial generality” (Arendt, 2006, p. 238).

Como se mencionó, esto no significa que un pequeño mundo no exprese al mundo mismo ni que carezca de sentido.

Si bien el espacio físico como tal condiciona un escenario, lo que lo define es la acción misma. En efecto, un intercambio de puntos de vista puede suscitarse dentro de una majestuosa estancia palaciega, en los altos de una montaña, en un espacio digital o en la espontaneidad de una banqueta de cualquier comunidad. Lo decisivo es que un escenario sitúa un dónde y un cuándo, de modo que las inquietudes puedan expresarse y ser escuchadas. Mientras que el poder del afecto de sentirse mutuamente escuchados abre un espacio de complicidad e intensifica una inquietud, la indiferencia pública, en cualquiera de sus formas, lo petrifica.

Si bien hay escenarios que surgen en la espontaneidad de los acontecimientos, hay otros que, por la naturaleza de la acción, el poder de su simbolismo concede reiteración a sus encuentros. Aquellas grandes palabras, acuerdos y promesas, para bien o para mal, han requerido formas de complicidad entre sus protagonistas y un escenario concreto y simbólico para llevarlas a cabo: foros y asambleas, salones, cafés, el espacio simbólico de los consejos populares, etcétera.¹²⁴ De alguna forma, estos puntos de encuentro encarnan un micromundo que orienta y salvaguarda la variedad de inquietudes públicas. Una comunidad de vecinos puede agrupar inquietudes muy distintas a las de un círculo de académicos que discuten sobre la incidencia del arte en

¹²⁴ De la misma forma, para Arendt (2021), sucedía en los consejos populares (como los sóviets en la Revolución Rusa o los que surgieron en la Revolución Americana, aunque no en las últimas etapas de la Revolución Francesa): “las revoluciones del pueblo han adelantado durante más de cien años, aunque nunca con éxito, otra nueva forma de gobierno: el sistema de los consejos populares” (p. 238). Además de los consejos, Arendt menciona a los municipios, las legislaturas coloniales y las convenciones en las que la gente común descubrió una forma de felicidad pública. Lo que Arendt resalta en estos consejos es la complicidad entre los actores al realizar sus promesas, que no sería posible sin una especie de afinidad o amistad públicas. No obstante, para algunos versados en la historia de los soviets y de la Revolución Americana, el último libro de Arendt, *On Revolution* (1963), presenta ciertas deficiencias. Basta mencionar el artículo de James Miller “The Pathos of Novelty: Hannah Arendt’s Image of Freedom in the Modern Age”, en el cual afirma que su tratamiento de la tradición conciliar es un tanto inexacto. Miller cuestiona que la manera en que Arendt interpreta las tradiciones del consejo minimice importantes diferencias en las estructuras institucionales y los programas políticos entre, por ejemplo, las sociedades populares parisinas de 1793 y el sóviet de Petrogrado de 1905: las primeras de democracia directa en sus procedimientos y con fines terroristas, y el segundo, organizado jerárquicamente, pero que exigía una asamblea constituyente nacional. No obstante, el autor cuestiona que Arendt descuide el hecho de que los órganos revolucionarios de autogobierno –consejos populares– casi siempre son establecidos y defendidos por una población armada, y no fueron simplemente una “sorprendente formación de una nueva estructura de poder” que debía su existencia únicamente a los impulsos organizativos del propio pueblo. (Miller, 1979b, p. 181)

el espacio público, o de otro que reflexiona en torno a una forma más amplia de comprender la productividad humana. Tampoco es la misma inquietud la de la comunidad lingüística pame que, ante la amenaza de extinción de su propia lengua, comparte su propia forma de ver el mundo que la de los astrofísicos preocupados por los efectos de la actividad humana sobre la Tierra. Al menos por ahora, el punto es comprender que cada escenario revela la complicidad de una acción según las inquietudes públicas. La complicidad, por sí misma, refleja la promesa de un encuentro. Sobre este tema, Arendt (2021) escribe:

Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que solo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple. (p. 257)

Detrás de toda promesa hay un escenario que atestigua públicamente la responsabilidad de los protagonistas en el cuidado del mundo. Enigmáticamente, esta forma de complicidad evidencia una forma de amistad pública sumamente relevante en términos de poder. Esto se debe a que esta forma de amor no se agota en los intereses privados o en un sentido de pertenencia —sangre, territorio, nacionalidad, profesión, características étnicas— ni tampoco cae en formalismos mecanizados de la política. Como lo expresa Arendt (2005) en su entrevista con Günter Gaus:

Por nacimiento, se pertenece siempre a un grupo, siempre. Pero pertenecer a un grupo [...], estar integrado en un colectivo organizado, eso es algo completamente distinto. Tal modo de organización implica siempre una referencia al mundo. [...] Esta es la razón por la que personas de diferentes organizaciones todavía pueden mantener una amistad cercana. (p. 34)

Ciertamente, poder revelar inquietudes entre amistades es monumental. No obstante, muy a menudo, las inquietudes resultan impotentes a falta de una figura que las estimule.

Inquietud y estímulo. Figura del tábano

Muy a menudo, el acompañamiento de una inquietud puede resultar fundamental. Al igual que el “tábano socrático”, la “figura del tábano” asume la responsabilidad de estimular y acompañar la variedad de inquietudes públicas. Más aún, sin este acompañamiento, el potencial de una inquietud podría jamás aparecer.¹²⁵

La figura del tábano no es propiamente la de una autoridad educativa o familiar (aunque igualmente podría desempeñar este papel), sino la de un provocador de inquietudes. Por lo tanto, su inquietud es la de incitar a alguien más a un espacio liminal, a una especie de conversión del interés en un campo inagotable por su propia inutilidad. Asimismo, esta figura incita al distanciamiento para reflexionar sobre una variedad de prejuicios que terminan por ensanchar los intereses y atenuar las inquietudes. De la misma forma sucede con los que no distinguen bordes limítrofes entre el ámbito intensivo y el ámbito de extensión, entre la vida pública y la vida privada, o entre las clases de verdad —como la factual— y la opinión. Ante todo, la inquietud de la figura del tábano muestra un impulso frente a la indiferencia pública.

Ciertamente, la figura del tábano suele ser menos clamorosa y visible de lo que podría suponerse. Se asemeja al tábano socrático, que precisa discreción y pocos sobrevuelos, para luego incitar de formas muy variadas: desde una pregunta o un silencio hasta el afecto de escuchar y mirar atentamente. Desde luego, el destino de estas actitudes siempre es incierto. Curiosamente, la figura del tábano representa no solo una especie de umbral entre una inquietud —manifiesta en la propia realización— y una clase de interés —al pretender incitar— y entre un papel de autoridad —espacio desigual— y una actitud entre pares —espacio entre iguales—, sino también un puente entre la filosofía y la política. Arendt escribe:

El papel del filósofo, entonces, no es el de gobernar la ciudad, sino el de ser su “tábano”, no es el de decir verdades filosóficas, sino el de hacer a los ciudadanos más veraces. La diferencia con Platón es decisiva: Sócrates no deseaba tanto educar a los ciudadanos como mejorar sus *doxai*, que componían la vida política de la cual también él formaba parte. (Kohn, 2016, p. 53)

¹²⁵ Vista desde un principio “intergeneracional”, esta orientación es semejante al término “formación” que Gadamer (1999) explora en *Verdad y método*. Ver el apartado “Conceptos básicos del humanismo” (p. 38). La tradición alemana hace referencia al término *bildung* como cultivo de uno mismo; en este caso, significaría “el cultivo del amor al mundo”.

Esta declaración refleja el arte de la política, que, en opinión de Arendt (2021), “enseña a los hombres cómo sacar a la luz lo que es grande y radiante, *ta megala kai lampra*, [...] en palabras de Demócrito; [...] para inspirar a los hombres que se atreven a lo extraordinario” (p. 228). Lo extraordinario requiere de un pequeño mundo para ser asegurado; como afirma Demócrito, “todas las cosas están seguras; si la *polis* perece, todo está perdido” (Demócrito citado por Arendt, 2021, p. 228).

Efectivamente, la figura del tábano no la define un espíritu coercitivo ni calculador, sino uno que tiene su referencia en el mundo mismo. Aunque su espacio no es idéntico al del educador, comparte con este una forma de amor al mundo. Siguiendo a Arendt (2006), la educación es el punto en el que decidimos si amamos al mundo lo suficiente como para asumir la responsabilidad por él y, por tanto, salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, es decir, por la llegada de las nuevas generaciones, sería inevitable (p. 193). Particularmente sobre la niñez, la opinión de Arendt (2006) es clara al afirmar que la escuela no es en absoluto el mundo ni debe pretender serlo; es más bien la institución que interponemos entre el ámbito privado del hogar y el mundo para posibilitar la transición de la familia al mundo (p. 185). Por eso, en palabras de Polibio, significaba que somos dignos de nuestros antepasados, y en este cometido, el educador, como la figura del tábano, podría ser “compañero de contienda” (Arendt, 2006, p. 191).

CAPÍTULO II. Espacios limítrofes como problema político

Tensiones

Introducción. Entre mortales y dioses

Debido a que la política trata de la espacialidad y no del espacio como tal, uno de sus principios fundamentales es el reconocimiento de los límites entre distintas esferas y ámbitos de la vida. Desde el punto de vista político, los bordes limítrofes representan tensiones, pero no necesariamente diferencias absolutas o de opuestos antagónicos. El espacio “entrelímites” significa una contigüidad productiva de un ámbito propiamente político con otro prepolítico o apolítico —entre lo público y lo privado, entre la política y el arte, entre la política y la educación, etcétera—. ¹²⁶ Sin estas delimitaciones, habría espacio, aunque no amplitud ni movimiento.

En la base de estas tensiones se encuentra una confrontación humana con su propia finitud y, a la vez, un anhelo de permanencia. Por un lado, la fugacidad de las acciones y, por otro, el desvío del curso del tiempo que se ha adherido al espacio; una especie de paradoja de la inmortalidad de lo momentáneo. Los griegos expresaban esta tensión original con el término *sofrosyne*, que alude a la conciencia de los límites entre los mortales y los dioses. Este límite no solo muestra que el fundamento del poder es responsabilidad única de los mortales al actuar —y no de alguna fuerza oculta más allá del mundo—, sino también que el destino de las acciones es impredecible. En palabras de Arendt (2021), “la escena está montada por los mortales, incluso cuando la decisión se toma en la asamblea de los dioses en el Olimpo” (p. 83). ¹²⁷ Desde un punto de vista antropológico, estos límites expresan la libertad y la capacidad humanas de iniciar. Como menciona Arendt (2006), Dios creó a los mortales para introducir en el mundo la

¹²⁶ En *El origen de la política*, Esposito (1999) expresa estas tensiones como “disonancias concordantes” o “concordancias disonantes”. De modo semejante, en el lenguaje de Merleau-Ponty (2010), en esta tensión entre lo visible y lo invisible, o entre el cuerpo y el espíritu, hay una coincidencia de opuestos —un *sentido común*—. En sus palabras, este movimiento circular no es una simple suma de movimientos opuestos ni un tercer movimiento agregado a ellos, sino su sentido común, “*manifestación de Sí*, develamiento que se está haciendo” (p. 88).

¹²⁷ Sobre este tema ver la nota al pie 55.

facultad de comenzar (p. 166). Si se mira a contraluz, este punto liminal revela distintos opuestos muy relevantes en la vida pública: por ejemplo, entre lo visible y lo invisible,¹²⁸ entre el horizonte vital e inmediato y lo que ha de permanecer en el tiempo, o entre la unidad y la división. En cuanto a esta última tensión, Patočka (2016) dice que el espíritu de la *polis* es el espíritu de la unidad en la discordia, en la lucha: “no es posible ser ciudadano (*politês*) de otro modo que en la comunidad de unos contra otros” (p. 121). Según el autor, esta misma discordia es la que crea la tensión, el tono de la vida de la comunidad, en la cual se crea un poder por encima de las partes en disputa: “de él dependen el significado y la gloria de la comunidad: la fama duradera de los mortales” (Patočka, 2016, p. 122). Este poder, que es para Patočka (2016) el *Pólemos* de Heráclito, es el que reúne las partes rivales: no solo se encuentra por encima de ellas sino que éstas son reunidas en él (p. 122).¹²⁹

El límite entre los mortales y los dioses permite reconocer una contigüidad ineludible entre una experiencia estrictamente política –con referencia al mundo– y otra religiosa o apolítica –más allá de este mundo–. Aunque un ámbito es político y el otro apolítico, no significa que no se encuentren en tensión permanente. Arendt (2006) misma reconoce que en el dominio público-secular hay espacio para la esfera público-religiosa, como cuando un creyente puede ser miembro de una comunidad religiosa y, al mismo tiempo, actuar como ciudadano. En este sentido, Arendt (2006) señala que, mientras que Hobbes expresó esta perplejidad al morir con miedo al fuego del infierno,

¹²⁸ En su ensayo “What is authority”, Arendt (2006) asocia lo invisible con la filosofía, ya que la preocupación del filósofo reside en lo oculto que puede ser percibido por el alma, que en sí misma es algo invisible (*αειδής*). Por tanto, una vez que la muerte haya liberado al alma de su cuerpo (de su extensión), se dirige al Hades, el lugar de la invisibilidad. Según Arendt (2006), esta es la razón por la que los filósofos siempre parecen perseguir la muerte y el hecho de morir (p. 129). A propósito de la vida interior, Arendt escribe su última obra, que quedaría inconclusa, *La vida del espíritu* (McCarthy, 2011).

¹²⁹ Es interesante el sentido en que Patočka recupera el *Pólemos* de Heráclito. Se trata de un *Pólemos* que, a la vez, engendra la ciudad y la mirada originaria, lo que hace posible la filosofía. Como indica Ricœur, Patočka ve el *Pólemos* como el padre de todas las cosas, incluso, y sobre todo, de lo que es *común*. La vida, entonces, es comprendida no desde el punto de vista del día, esto es, de la vida aceptada, que es la perspectiva del mero vivir, sino desde el de la noche, es decir, desde la perspectiva de la lucha –del *Pólemos*– (Patočka, 2016, p. 127). Por lo tanto, el sentido de *Pólemos* encierra una contrariedad productiva entre lo visible y lo invisible, sin anular sus diferencias (no es una simple reconciliación). En palabras de Patočka, es productiva porque el poder que se configura a través de la lucha no es una fuerza ciega, sino “un poder que sabe, que ve” —esta interpretación está asociada con la *phrónesis*, la comprensión— (p. 124). Entonces, la unidad fundada por *Pólemos* es más profunda que toda simpatía efímera y toda coalición de intereses (Patočka, 2016, pp. 124-126). En el contexto de la política y para efectos de este estudio, esto implica una tensión fundamental, porque de ahí se despliega una serie de opuestos enormemente sugerentes, algunos de los cuales se exponen a lo largo de este capítulo.

Descartes rezó a la Santísima Virgen (p. 70). Esta tensión se mostraba en los teóricos políticos del siglo XVII en su insistencia en que las reglas de la ley natural proporcionaban una base para el cuerpo político, incluso si Dios no existía (Arendt, 2006, p. 70). De hecho, aun cuando Maquiavelo sugería que los ciudadanos deberían aprender cómo no ser buenos,¹³⁰ al mismo tiempo reconocía que la experiencia religiosa permitía resortes importantes en el sentido común de la vida pública (Arendt, 2006, pp. 136-137).

Ciertamente, él no se refería a lecciones sobre cómo ser malos, sino a una inquietud por delimitar el ámbito público del privado —los inicios de la secularización—. Esto se debe a que el concepto cristiano de una bondad absoluta —que, al parecer, Maquiavelo mismo suscribía— no corresponde a este mundo, ya que el ámbito público se define por los asuntos que son opinables, no por los que son concluyentes y absolutos para cualquiera. Antes que Maquiavelo, Aristóteles había advertido a los filósofos distanciar su voz sobre los asuntos políticos debido a que, políticamente, él veía importante la diferenciación entre el ámbito contemplativo y lo contingente y lo particular (Arendt, 2006, p. 241). De manera semejante, Arendt asegura que, al “querer” ser bueno, uno se preocupa por sí mismo; en cambio, al actuar políticamente, la preocupación es por el mundo (Hill, 1979f, p. 311). El punto es que el reconocimiento de esta tensión permite delimitar no solo lo que es propiamente político respecto de otras esferas, sino también la posibilidad de reconciliarse productivamente con sus diferencias.

Como analogía, el límite entre los mortales y los dioses recuerda un conflicto político fundamental entre lo visible y lo invisible, entre la luz y la sombra, o entre la política y la filosofía. La propia vida y la obra de Arendt constatan la importancia de estos opuestos. En particular, su metáfora de la luz —que retoma de Jaspers para esclarecer la esfera pública—¹³¹ pone de relieve una tensión entre lo que aparece y lo

¹³⁰ Esta referencia se encuentra en el capítulo 15 de *El Príncipe*.

¹³¹ Al respecto, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Arendt (2001) expresa: “Si en las obras de un gran escritor hay casi siempre alguna metáfora recurrente y peculiar suya —en la que todo su trabajo parece enfocarse—, una de tales metáforas en la obra de Jaspers es la palabra ‘claridad’ [...]” (p. 83). Arendt realiza las referencias a Jaspers en su carta “*Laudatio* a Karl Jaspers”, en la entrega del Premio de la Paz.

A propósito de la metáfora de la luz, Heidegger le comenta a Arendt en una de sus correspondencias: “‘La claridad es bella’. Esta frase de Jaspers, que me dijiste ayer por la noche, no dejó de agitarme mientras [...]” (Ludz, 2000, p. 69).

que se esconde. Al respecto, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Arendt (2001) escribe sobre Jaspers: “Él pudo ser luz en la oscuridad, que alumbraba desde alguna fuente oculta de luminosidad, porque la pasión por la luz gobernaba su existencia” (p. 84). En uno de sus poemas expresa: “No hay hondura donde no resplandezca una claridad, ni silencio donde no resuene un sonido. [...] Alumbrad la oscuridad que nos creó”.¹³² Y en su ensayo “The Crisis In Education”, afirma que todo lo que vive, no solo la vida vegetativa, surge de la oscuridad y, por más fuerte que sea su tendencia natural a lanzarse hacia la luz, necesita, sin embargo, la seguridad de la oscuridad para crecer.¹³³

Queda claro en Arendt el poder de las fuerzas contrapuestas entre la luz y la oscuridad, o entre lo visible de la vida pública y lo invisible de la vida privada. Si bien la visibilidad define la esfera pública, esta no sería posible sin la contigüidad de un espacio prepolítico o apolítico. Pese a ello, los políticos suelen enloquecerse únicamente con el esplendor del poder, pero olvidan la potencialidad de su propia clandestinidad. Por eso, Ulrich Beck, tras afirmar que la obiedad, el olvido y la grandeza del poder se correlacionan positivamente, menciona: “[...] ahí donde nadie habla de poder, está incuestionablemente ahí, con seguridad y [...] con grandeza en su incuestionabilidad. Cuando el poder se convierte en tema, es cuando comienza su desintegración” (Ulrich Beck, citado por Han, 2021, p. 12). En efecto, en ocasiones, el silencio de uno puede cimbrar los oídos de otro con mayor intensidad que la propia palabra. Para decirlo en términos semejantes a los de Heráclito, al igual que el *logos*, el poder también gusta de ocultarse, pese a que todo acontece de acuerdo con él (Jaspers, 1998, pp. 28-30).

En esta línea, las experiencias políticas romanas que Arendt suele recuperar muestran la relevancia de esta tensión, así como la expresión de Pericles sobre si amamos la belleza dentro de los límites del juicio político y filosofamos sin el vicio bárbaro del afeminamiento (Arendt, 2006, p. 210). En esta frase, Pericles no solo evoca que estos conflictos son inherentes a la política y que, por tanto, es crucial

¹³² Ciria, 2017, [55] [el poema no tiene título].

¹³³ El párrafo original es: “Everything that lives, not vegetative life alone, emerges from darkness and, however strong its natural tendency to thrust itself into the light, it nevertheless needs the security of darkness to grow at all” (Arendt, 2006, p. 183).

establecer límites, sino también que resulta infértil intentar resolverlos. En este sentido, Arendt (2006) se pregunta si podría ser que este correcto amor a la belleza, que capacita al hombre para cuidar las cosas del mundo y que Cicerón, a diferencia de los griegos, atribuyó a la filosofía, tenga algo que ver con la política o si, más bien, el gusto pertenezca a las facultades políticas (p. 211). Si bien la belleza y la política corresponden a órdenes diferentes, cuando amamos el mundo amamos también la belleza; asimismo, no podemos amar la belleza sin la complicidad de la política, es decir, sin un juicio común (pp. 210-211). Esto muestra la intención de Arendt de reconocer una productividad en los opuestos sin anular sus diferencias. En definitiva, situar únicamente el poder como esplendor no solo cancela la complejidad, sino que también podría resultar estéril. El peligro es que el vacío de poder, eventualmente, podría concretarse en frustración y violencia pública.

Por tanto, los bordes limítrofes, como una cuestión política, manifiestan la espacialidad del mundo y permiten cuidar de él. Esto se debe a que, al situarse en los márgenes entre los distintos ámbitos, no solo se reconoce la potencialidad en las esfera públicas y política, sino también más allá de ellas. Por eso, Arendt (2006) afirma que, a pesar de la grandeza de la política, esta es limitada; no abarca la totalidad de la existencia del individuo ni del mundo (p. 259). Más aún, sin el reconocimiento de estos límites, las lógicas extensivas tienden a expandirse en el mundo hasta totalizar los espacios y anular sus diferencias.

La letra muerta del espíritu

En términos de continuidad, el hecho de que los humanos no sean dueños del destino de sus actos conlleva un problema político fundamental: ¿en qué medida es posible la continuidad del poder si el curso impredecible de las acciones pareciera desplegarse como en las delgadas capas de una esfera de jabón, siempre a punto de estallar al dispersarse las personas? Al considerar que la acción no puede aparecer sin algún grado elemental de tangibilidad, esta pregunta plantea una tensión elemental entre lo visible y lo invisible, o entre la cualidad intensiva —el propio acto— y el ámbito de extensión —como objetivación o concreción—.

El punto crítico consiste en que, en el momento en que el poder aparece, a la vez, pareciera también extinguirse.¹³⁴ En este sentido, el esplendor del poder equivale a un estar a punto de ocultarse, apagarse o debilitarse. Así como sucede con el “quién” de las personas. Como menciona Arendt, en el momento en que queremos decir quién es alguien, nuestro propio vocabulario nos lleva a decir “qué” es, es decir, la descripción intensiva de cualidades o la singularidad específica se escapa (Arendt, 1998, p. 161). En efecto, esta frustración del quién demuestra su carácter intensivo, ya que no poseemos ni controlamos al quién que revelamos. Al respecto, Fuss apunta que, la notoria intangibilidad del quién —la frustrante falta de fiabilidad de su revelación—, es quizás la principal razón por la que el mundo de los asuntos humanos en general, y el ámbito público y político en particular, está tan plagado de incertidumbre.¹³⁵ Pese a ello, al igual que el arte,¹³⁶ tanto la política como la revelación de las identidades requieren de un discreto punto de intersección entre lo intensivo y la extensión. Al respecto, Arendt (2021) escribe:

El grado de tangibilidad característico de la política es semejante a la de las artes: La poesía, cuyo material es el lenguaje, quizás es la más humana y menos mundana de las artes, en la que el producto final queda muy próximo al pensamiento que lo inspiró. (p. 187)

En la casi imperceptible línea entre lo que se abre —el poder— y lo que se cierra —tangibilidad o materialización— se juega el devenir de la política, al igual que si el poder apareciera en una suerte de chispazo entre lo invisible y lo visible. En otras

¹³⁴ En este sentido, podría resultar de ayuda recuperar el problema de lo *ápeiron* (lo indeterminado y la multiplicidad de mundos) de Anaximandro. Si bien el filósofo considera que el *ápeiron* es intuible, una vez que se despliega en la extensión de las cosas (los *onta*), desaparece. Si el *ápeiron* representa aquello que permanece; los *onta*, lo perecedero (Jaspers, 1998).

¹³⁵ Nuestra incapacidad para nombrar lo distintivo de la persona, dice Fuss, parece estar estrechamente relacionada con el hecho de que no podemos manejar el ámbito de los asuntos humanos como lo hacemos con cosas cuya naturaleza está tan a nuestra disposición —dimensión extensiva—, simplemente porque somos capaces de nombrarlas (especificarlas, clasificarlas y, en definitiva, prescindir de ellas). (Hill, 1979a, pp. 161-162)

¹³⁶ En el caso de las obras de arte, Arendt explica que, más que una simple transformación, la reificación es transfiguración: “[...] verdadera metamorfosis en la que ocurre como si el curso de la naturaleza que desea que todo el fuego se reduzca a cenizas quede invertido e incluso el polvo se convierta en llamas” (Arendt citada por Birulés y Fuster, 2014, p. 34). En este sentido, Arendt (2021) resalta que las obras de arte son *cosas* o expresiones materiales del pensamiento, pero que por sí mismas no producen ni fabrican cosas tangibles: “[...] como libros, pinturas, esculturas o composiciones, como tampoco el uso por sí mismo —del pensamiento— produce o fabrica casas y muebles” (p. 18).

palabras, aunque el carácter intensivo caracteriza al poder, pende de la extensión como un cuadro de un clavo. Por eso, al trasladar la tangibilidad de la poesía a la *polis* griega, Arendt (2021) dice: “Solo con la concreta tangibilidad de ese mundo común, [...] con el nacimiento de la ciudad-estado, pudo esta especie de propiedad privada adquirir eminente significado político [...]” (Arendt, 2021, p. 72).¹³⁷

Pese a ello, debido al estímulo que produce la tangibilidad en el órgano de la percepción sensorial, muy a menudo pareciera dejarse a un lado la cualidad intensiva. En este sentido, Arendt (2021) menciona que, para los socráticos, la legislación y la ejecución de las decisiones por medio del voto eran las actividades políticas más legítimas, ya que su resultado era un producto tangible, como el de cualquier artesano (p. 218). No obstante, ella subraya que esta actividad aún no es acción (*prâxis*), sino fabricación (*poiêsis*). Esto se debe a que, a diferencia de los asuntos públicos, los objetos de fabricación resultan preferibles por su alta confiabilidad.

Lo políticamente decisivo en este casi imperceptible cruce entre lo invisible y lo visible es distinguir entre sus distintas naturalezas: una en la que el poder se manifiesta en el puro durar de la realización, y otra que en el interés de la utilidad o de la tangibilidad misma se justifica su fuerza.¹³⁸ Este esfuerzo llevó a Negri (2015) a diferenciar entre el “poder constituyente”, que es incommensurable, y el “poder constitutivo”, que requiere algún grado de tangibilidad como las leyes y las instituciones.¹³⁹ De modo semejante, Villoro (2020) cuestiona si acaso existe una filosofía política que prescindiera de esta tensión entre un ideal y una lógica de medios para su realización. En su repaso por las teorías de la filosofía política (incluso las más utilitaristas), de algún modo se observa este doble movimiento: un ideal y una ejecución. Lo que, en todo caso, cuestiona Villoro (2020) es que estos ideales habrían de ser

¹³⁷ Arendt (2021) ve en el recuerdo una especie de *continuum* entre lo intangible y lo tangible: “Tanto aquí como en los demás casos, el recuerdo prepara lo intangible y lo fútil para su final materialización [...]” (p. 105). En efecto, en el contexto de la acción, el recuerdo abraza la tensión enigmática entre el carácter intensivo y su necesaria materialización.

¹³⁸ En *On Violence*, Arendt (1970) afirma que tanto la fuerza como la violencia, al no estar condicionadas por la pluralidad y al limitarse a la extensión del espacio, se encuentran en el extremo opuesto del poder. Este mismo tema lo aborda en *The Human Condition* (1998, p. 201). Han (2021) refuerza esta tesis en *Sobre el poder*, aunque no alcanza a ver con profundidad que el poder realmente es intensivo, ya que, cuando habla de la continuación del poder, lo hace, en última instancia, sobre una base extensiva, no desde su cualidad incommensurable.

¹³⁹ Esta misma tensión la plantea Benjamin (2013) en *Crítica de la violencia*.

realizables y deseables para cualquiera, y no únicamente una cuestión de ilusión y deseo individual.

Claro está que podría haber ideales realizables (y también deseables para cualquiera, como la salud o el bienestar) y, aun así, agotarse en la utilidad. De modo que no basta con que los ideales sean realizables; lo políticamente importante es la base en la que se apoya el fenotipo de este ideal: si responde a algún principio (inquietud) o si se adhiere exclusivamente a una lógica extensiva. Por eso, Arendt (2021) dice: “Donde el poder carece de realidad, se aleja, y la historia está llena de ejemplos que muestran que esta pérdida no pueden compensarla las mayores riquezas materiales” (p. 222). En efecto, para que el poder no carezca de realidad, es fundamental la acción reiterativa de la comunidad, ya que en ella es posible despejar prejuicios o creencias —en términos de Villoro (2020) — que no se corresponden con la realidad. En otro pasaje, Arendt (2006) afirma que la falta de sentido que surge en las filosofías utilitaristas radica en que, al concebir todo en términos de medios y fines, cada fin alcanzado inmediatamente se transforma en un medio para un nuevo fin (p. 80). No obstante, Arendt (2006) advierte que, si ponemos nuestra comprensión del poder en términos hobbesianos de medios y fines, en algún punto también se puede llegar a la conclusión de que la mentira puede *servir* para establecer o salvaguardar la verdad (p. 224).

A propósito del ideal utilitarista, Arendt (2006) apela a la pregunta que alguna vez hiciera Lessing y que ningún pensamiento utilitarista podría jamás responder —en vistas de que toda respuesta apunta a un uso en particular: “¿Y cuál es el uso del uso?” (p. 80)—. En una analogía semejante, en una parábola del Evangelio, tras las grandes cosechas y bienes que un hombre rico había acumulado para muchos años, y de jactarse de que al fin iba a poder dedicar su vida a los placeres y a la buena vida, Dios le dijo: “¡Insensato! Esta misma noche vas a morir. ¿Para quién serán todos tus bienes?”.¹⁴⁰

Políticamente hablando, el problema surge cuando las lógicas extensivas reemplazan o anulan la cualidad intensiva, que es a lo que Arendt se refiere con la huida de la fragilidad de la acción —espontaneidad e impredecibilidad—. En la medida en que se ha desdeñado el ámbito intensivo de la política —el poder—, se ha elevado también la violencia. Esto se debe a que el poder y la violencia representan los

¹⁴⁰ Esta parábola corresponde a *Reina Valera*, 1960, San Lucas 12.

extremos de una misma tensión. Sin embargo, estos extremos también constituyen una proximidad; de ahí que, en ciertas ocasiones, la acción concertada pueda resultar efectiva. Como observa Fuss, la capacidad de actuar en conjunto es a veces indispensable para la autodefensa (Hill, 1979a, p. 159). El punto es que, paulatinamente, la violencia densifica la movilidad que caracteriza a la esfera pública, lo que muy a menudo se refleja en miedos y desconfianzas en la vida de cualquier comunidad. De ser un espacio abierto a la novedad, la potencialidad de una comunidad pasa a ser un terreno yermo. El problema es que el músculo espiritual de cualquier pueblo y comunidad comienza a atrofiarse, pues, al disminuir las inquietudes públicas, se elevan también los intereses particulares, invariablemente insaciables y acompañados de sus propias frustraciones.

El punto es que la acción política ha de trascender (no liberarse) de toda función e interés particulares. En este sentido, Arendt (1998) destaca el enorme potencial de algunos movimientos laborales en la medida en que sus preocupaciones políticas transcendían sus intereses económicos y sociales, “una batalla política completa” (pp. 218-219). Algo semejante sucede con la Revolución húngara de 1956, un movimiento político que expresaba una demanda de todo el pueblo y no el monopolio de la clase trabajadora en particular (Arendt, 1998, p. 215). Como menciona Campillo (2019), la propia Arendt mostraba esa trascendencia al dejar a un lado cualquier interés ideológico, al criticar tanto al imperialismo de Estados Unidos –al defender formas de resistencia política y la desobediencia civil en la guerra de Vietnam– como a los regímenes comunistas –al señalar su radicalización en la desposesión y la explotación emprendidas por el capitalismo– (p. 68).¹⁴¹

De distintas formas, entonces, la tensión entre lo visible y lo invisible plantea un problema político original e irresoluble. Una vez que el espíritu aparece, también ha de marchitarse. Al respecto, Arendt (2021) escribe:

La materialización que ha de sufrir el poder para permanecer en el mundo la pagan en cuanto que la “letra muerta” siempre reemplaza a algo que surgió como “espíritu vivo”. Han de pagar ese precio porque su naturaleza es por completo no

¹⁴¹ Esta crítica puede verse en su ensayo “La mentira política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono y Desobediencia civil”, en *Crisis de la República* (2015, pp. 11-41; pp. 43-79).

mundana [...]; para su realidad y materialización dependen de la misma mano de obra que construye las demás cosas. (p. 109)

A diferencia de las acciones, la silla del carpintero o la pintura del artista, una vez creados, su propia materialidad les permite durar en el tiempo. En cambio, en el momento en que las palabras y los actos aparecen, se desvanecen al mismo tiempo. Es decir, una vez concluida la acción, el poder también desaparece y, si se carece de algún principio reiterativo, al igual que cualquier fuego que no se mantiene, se extingue: he ahí la grandeza y la desgracia de la política. Si la comunidad política deja de participar activamente, su potencial se convierte en un vacío de poder y, con ello, los vínculos humanos e institucionales que la sostienen se autodestruyen.

De hecho, la separación radical de estas naturalezas –intensiva y extensiva– convierte la política en alguna forma de política de extensión, que, si bien puede aumentar la fuerza vital y material en cualquier comunidad, de esa misma manera, podría intensificarse el vacío de poder. Estos vacíos, como formas de frustración o de represión pública, pueden manifestarse desde vacíos existenciales —sustituidos por todo tipo de consumo y entretenimiento— hasta formas muy variadas de criminalidad. Debido a que la “fuerza” del crimen se encuentra en el extremo opuesto al poder, aunque es capaz de destruirlo, por sí mismo es impotente. En este sentido, el crimen es un retrato del vacío de poder de una comunidad y, por tanto, del apocamiento de su espíritu. Si esta cuestión se traslada al ámbito institucional, podría manifestarse en los intrincados sistemas burocráticos y en todo tipo de procesos fuertemente mecanizados o encapsulados.

En otros términos, los vacíos de poder, en sus múltiples manifestaciones, son reflejo de estancamientos (*processes of stagnation*) de las civilizaciones en general y de los entornos públicos y culturales en particular. Si bien el atizador del fuego (el arte de la política) requiere de la técnica y de los medios para avivarlo, no son precisamente ellos quienes definen su arte, sino el reino del espíritu. Por eso, Arendt (2021) sostiene que el arte de la política enseña a los humanos a sacar a la luz lo que es grande y radiante (p. 228).

Una de las consignas de la política, entonces, no solo consiste en la posibilidad de que las inquietudes públicas puedan aparecer, sino que, una vez que aparezcan, no muera el espíritu.

Un cortejo en escena. Verdad y opinión

Se ha mencionado que, propiamente hablando, la verdad no pertenece al ámbito de la política. Mientras que la verdad, al pretender mostrar lo que es tal y como es, conlleva un elemento absoluto para cualquiera, la opinión, por su parte, se constituye en la integración de la pluralidad de puntos de vista. En contraste con el ánimo coercitivo de la verdad, la opinión es discursiva y representativa. No obstante, el simple hecho de afirmar que la verdad y la opinión son antagónicas equivale a decir una verdad a medias. Esto se debe a que el conflicto entre ambas formas no anula sus diferencias, sino que las abre a una relación tan paradójica como productiva.

Arendt (2006) nota que el conflicto entre la verdad y la política surgió de dos formas de vida diametralmente opuestas: la vida del filósofo, que busca la verdad, interpretada primero por Parménides y luego por Platón, y la vida de los ciudadanos, que pretenden un sentido común para orientarse en el mundo (p. 228). Desde la óptica de Platón, lo opuesto a la verdad era la opinión, una mera ilusión de la subjetividad. Por tanto, para evadir todo tipo de fantasía, es preciso reemplazar la opinión por la verdad, que no se acomoda a la pluralidad de puntos de vista. En este movimiento hay un giro de una forma retórica, con la cual es posible persuadir públicamente, a una forma de diálogo —dialéctica—, que es el discurso para la verdad filosófica. Fue esta degradación de la opinión lo que, según Arendt (2006), no solo dio lugar al conflicto entre verdad y opinión, sino que al mismo tiempo alejó de uno de los prerequisites indispensables de todo poder (p. 229).

La disputa entre la verdad y la opinión se pone en escena en el *Gorgias* y el *Timeo* de Platón. Arendt (2006) menciona que, si bien en la verdad el órgano de percepción (*voûs*) se despierta a través de la instrucción o la coerción, en la opinión el público siempre puede ser persuadido a cambiar de opinión (pp. 235-236). En este sentido, Arendt sugiere distinguir entre dos formas de opinión, que, al menos, el propio Platón reconoce a través de Sócrates. Mientras que *eikasía* es fruto de la mera fantasía, *pistos*,

por su parte, se constituye en la integración de puntos de vista. Evidentemente, esta última es la forma en que Arendt trata de recuperar. Resulta importante recordar que el pensamiento espacial que caracteriza a la política no solo manifiesta desplazamientos hacia otras posiciones o puntos de vista, sino que también es persuasivo –en su ánimo de objetividad– sin ser coercitivo (el término griego es *peithein*, que al menos en Aristóteles contrasta con la noción de dialéctica).

Kant lo imaginó como un “cortejar” el consentimiento de los demás hasta llegar, eventualmente, a un acuerdo (Arendt, 2006, p. 219). Quizás sea esta imagen kantiana de la persuasión la que condujo a Arendt a expresar el poder como una “acción concertada” (además de la influencia de Burke),¹⁴² ya que no se reduce a un acto en conjunto como tal, sino que se refiere a un ir y venir hasta ganar en objetividad. Por eso, el fruto de la actividad política de Sócrates no pretendía una visión única y concluyente del mundo (como podría ser la suya), sino la integración y la discriminación de puntos de vista (Kohn, 2016, p. 53).

Por tanto, mientras que el conocimiento determinante es el fundamento de la verdad, la opinión pública es la esencia misma de la política. Por ejemplo, si lo que pretende una maestra es la excelencia educativa, en su ánimo de transmitir a sus estudiantes el conocimiento de “ $2 + 2 = 4$ ” no se inquietará por integrar los puntos de vista de cada uno, sino que explicará los procesos para que cada uno constate el mismo resultado. Lo mismo sucede con otras formas de verdad, como la factual. La investigación de un crimen, por ejemplo, no está en manos de la opinión pública, sino de la verdad por sí misma. Su fuerza radica en la consideración de que las cosas son tal como son y no de otra manera. En cambio, el poder de la opinión se deriva de la multiplicidad de miradas en el mundo. La diferencia entre ambas naturalezas responde a que una se basa en el interés de transmitir “una verdad”, que se cierra en la conclusión, y la otra, en una inquietud referente al mundo mismo y que, por tanto, permanece abierta o inacabable.

Arendt (2006) se pregunta entonces si es propio de la esencia misma de la verdad ser impotente en el ámbito público y político (pp. 236-237). Si bien existe una oposición

¹⁴² “To act in concert” es una expresión que Arendt retoma de Edmund Burke (*Thoughts on the Cause of the Present Discontents*, 1770) (Abella y López de Lizaga, 2010, p. 69).

entre ambas naturalezas, en términos políticos hay un común denominador. Por decirlo de alguna manera, si la opinión se define propiamente en el escenario político, la verdad factual circula dentro de sus límites. Precisamente, debido a que el poder no aparece por el simple hecho de estar juntos ni por la mera opinión de la subjetividad (*eikasía*), precisa de la verdad factual para la formación de la propia opinión (*pistos*) y para incentivar un intercambio de opiniones mediado por la objetividad. En este punto, resulta crucial la labor de los medios de comunicación y de la periodística. El entramado de hechos y eventos en el que se despliega la verdad factual (*factual texture*, en el lenguaje de Arendt) pone a prueba la capacidad de juicio e imparcialidad de los informadores y de los narradores. De hecho, según Arendt (2006), Homero, Heródoto y Tucídides fueron los primeros en pensar la historia bajo el principio de imparcialidad.

A propósito de la relación productiva entre ambas naturalezas, a diferencia de la verdad lógica o conceptual, la factual es contingente, lo que establece un primer puente con el ámbito de la política. En opinión de Arendt (2006), la contingencia de esta forma de verdad consiste en que los hechos siempre podrían haber sido de otra manera (p. 238). Los hechos y los acontecimientos son infinitamente más frágiles que los axiomas, los descubrimientos y las teorías producidos por la mente humana (Arendt, 2006, p. 227). Justamente, según Arendt, es debido a esta casualidad de los hechos (lo que Kant expresaba como “melancolía azarosa”) que la filosofía premoderna se negó a tomar en serio el ámbito de los asuntos humanos.

Curiosamente, otro aspecto que comparte esta forma de verdad con el ámbito político es la negación de la verdad, es decir, la mentira. Arendt (2006) constata que el conflicto entre verdad y política, en buena medida, tiene que ver con la falsedad deliberada o con la mentira organizada descaradamente (p. 228). En otras palabras, la verdad se traslada al ámbito político en el momento en que es instrumentalizada para fines particulares. No se miente para uno mismo, sino para alguien más, y se miente a alguien más para un beneficio particular. En esta organización, se delimita un escenario para que la mentira pueda propagarse públicamente. Sin un público concreto, la negación de la verdad organizada no alcanza su fin. Sin embargo, a diferencia de la acción política, que conlleva un poder vinculante al reafirmarse en la objetividad de la pluralidad, la mentira, al diluir la realidad objetiva, crea vínculos fantasiosos y

movedizos. Como afirma Arendt (2006), mentir constantemente nos quita el suelo bajo los pies y no nos proporciona otro punto de apoyo (p. 253).

Arendt (2006) señala que la difuminación de la línea divisoria entre la verdad factual y la opinión es una de las formas que puede adoptar la mentira (p. 245). En efecto, puede resultar sumamente peligroso tanto hacer de la verdad una opinión como hacer de la opinión una verdad. De la misma forma sucede con someter a la opinión pública si los efectos climáticos afectan o no a la salud, o con poner en tela de juicio si lo que sucede en Gaza hoy es o no un genocidio. En ambos casos, simplemente se esconde una cruenta verdad —algo tal como es—. En este sentido, que la búsqueda de la seguridad, por ejemplo, no sea un tema estrictamente político se explica porque la seguridad no es una cuestión de opinión, sino una evidencia. Es decir, no habría de ponerse en tela de juicio el hecho de que una comunidad deba o no contar con condiciones de seguridad adecuadas. El problema es que, entre esta confusión, la astucia de la razón calculadora se adelanta para generar valores en torno a temas de derecho. Evidentemente, el problema no radica en considerar si una comunidad política deba o no tener ciertos niveles de seguridad o bienestar, sino en dar por hecho que la política solamente es un medio para alcanzarlos o, peor aún, que es un impedimento.

De manera semejante, al anular los límites entre la política y la educación, muy a menudo se pretende que los recién llegados opinen sobre situaciones de las que todavía no están preparados para formar su propia opinión. Como menciona Arendt (2006), se borran las responsabilidades de una generación que tiene como cometido introducir el mundo a las nuevas generaciones, cuando en realidad estas precisan de una guía y de la crianza. En esta línea, en una de sus reflexiones sobre la banalidad del mal, Arendt (2015) afirma que el mal también se extiende allí donde se adquiere el hábito de tratar los hechos como meras opiniones. Este alejamiento de la realidad tiene un costo, en palabras de Arendt (2015): “[...] tal irreflexión puede causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana” (p. 136).

Esta corrupción puede suceder de manera inversa, al pretender que un tema que de suyo es opinable pase por un principio de verdad, al igual que que un enfoque sobre la productividad humana sea la única mirada para todos. Que la productividad corresponda al ámbito de la opinión y no de la verdad lo responde no solo el hecho de que los

contextos humanos y sociales son cambiantes, sino también el ser humano por sí mismo, que es enigmático y, por tanto, irreductible a modelos prescritos de conocimiento. En todo caso, lo que estaría en juego en la formación de una opinión sobre la productividad humana es si se reduce a lógicas meramente extensivas o si, más bien, se apoya en algún principio irreductible a la utilidad. En este sentido, tras ser interrogado por la situación política en Cataluña, Ignatieff comenta: “[...] el error que podría cometer España es pensar que hay una solución definitiva a este asunto. [...] Estos problemas no se resuelven, se gestionan”.¹⁴³ Efectivamente, que ciertos temas sean de opinión pública no le resta seriedad al asunto, sino que, debido a las particularidades, lo que se precisa es la reiteración activa de las comunidades. El punto es que, como dice Arendt, si no se aceptan las simples afirmaciones factuales, surge la sospecha de que el ámbito político niegue o pervierta la verdad a favor de sus propios intereses.

Paradójicamente, hoy, en la digitalización, así como la verdad factual podría potenciarse por la gran cantidad de medios y canales de comunicación, también podría ser manipulada. Por eso, Montaigne decía que el reverso de la verdad tiene mil formas y un campo ilimitado, precisamente porque es susceptible de manipulación (Arendt, 2006, p. 253). Este reveso de la verdad es semejante a la representación de las aldeas de Potemkin, que, según Arendt (2006), nunca conduce al establecimiento de la cosa real, sino solo a la proliferación y la perfección de la ficción (p. 254).

La vinculación de la mentira con la política de extensión radica en que, una vez confundida la verdad con el ámbito de la utilidad y lo funcional, la unidad de medida le permite, por sí misma, multiplicarse y replicarse con mil rostros. Según Arendt (2006), Platón y Hobbes han sido algunos de los grandes maestros de la mentira, ya que los unía su perverso amor por el engaño y la falsedad (p. 225).

La verdad y la opinión, metafóricamente hablando, son dos fuerzas contrarias. Una caracteriza lo inmóvil en las cosas tal como son; y la otra, el movimiento de la vida pública, que no es definitiva, sino dinámica y reiterativa. Como afirma Arendt (2006), la verdad posee una fuerza propia; aunque la persuasión y la violencia pueden destruirla, jamás pueden reemplazarla (pp. 254-255). No obstante, si bien son fuerzas opuestas, en

¹⁴³ Ignatieff, 15 de mayo de 2024.

términos de poder no han de interpretarse en oposición antagónica, sino simbiótica. En términos de Arendt (2006), los hechos informan las opiniones, y las opiniones pueden diferir ampliamente y, aun así, ser legítimas siempre que respeten la verdad factual (Arendt, 2006, p. 234).

Por tanto, lo que está en juego en el conflicto entre verdad y opinión no es un intento de liberación de una a otra, sino su relación productiva. La verdad, ya sea racional o factual, ilumina e informa las opiniones y, viceversa, la acción, en su espontaneidad, configura la verdad. Se trata de encontrar una especie de intersección o de micromundo entre ambas naturalezas. Sin este punto intermedio, es decir, la opinión, sin ser informada por la verdad, se transformaría en pura ilusión subjetiva.

Bajo la luz. Entre lo público y lo privado

Una tensión política fundamental consiste en el reconocimiento de los asuntos que han de permanecer ocultos a la vista y a los oídos de todos y los que, en efecto, han de publicarse. El lado oculto del poder, o su silencio, es esencial para soportar y mantener la luz de lo público. Al igual que la sombra de un árbol permite resguardarse de los rayos del sol, así también la esfera privada proporciona un refugio ante los deslumbres de la esfera pública. Y, viceversa, la esfera pública permite ampliar los horizontes que, naturalmente, tienden a encerrarse en el orden vital.

El espacio privado puede tener un sentido positivo y otro negativo. Este último indica la privación de la vida pública y, con ello, de la libertad expresada en la acción y de la realidad que otorga el sentido común. Al respecto, Arendt (2021) escribe:

Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una “objetiva” relación con los otros que provienen de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás; [...] es como si no existiera. Cualquier cosa que realiza

carece de significado y consecuencia para los otros, y lo que le importa a él no interesa a los demás. (p. 67)¹⁴⁴

En efecto, las palabras de Arendt describen con claridad la vida del fanático, incapaz de trascender su yo inmediato y de diluir, en la intermediación con los demás, todo tipo de fantasías que desfilan en su mente. Resulta inquietante que, como advierte Fuss, cuando se experimenta el solipsismo, nada es real, incluido el yo. En términos políticos, uno de los problemas del solipsismo surge de su propia fuerza extensiva, o sea, cuando se replica en las células de las comunidades. Por eso, Fuss dice que esta experiencia se presenta con la misma facilidad con que los humanos se masifican, es decir, cuando se comportan como si fueran prácticamente indistinguibles numéricamente, cuando cada uno simplemente multiplica y prolonga la perspectiva de su vecino (Hill, 1979a, p.166). En términos de Hannah Arendt (1998), todos están aprisionados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de serlo si la misma experiencia se multiplica innumerables veces (p. 58). Este aprisionamiento significa el fin de un mundo común, es decir, cuando se ve solo desde un solo aspecto o desde una sola perspectiva.

Además, esta privación, al atrofiar la capacidad de actuar, metafóricamente hablando, puede causar “muertes por acidia de la ciudadanía” –en expresión de Galindo (2022)–, que son formas de frustración pública. Ciertamente, esta apatía se manifiesta de distintos modos según la variedad de prejuicios estacionados y de los contextos de las comunidades, que a menudo giran en torno a distorsiones del poder, como el prejuicio al que hace referencia Galindo (2022): “Curiosamente, la creencia de que todo ejercicio del poder corrompe, mueve al anti-político a preferir la concentración del poder en pocas personas” (p. 104). En efecto, al confundir el carácter intensivo del poder con un objeto del ámbito de la extensión –acumulativo–, la resonancia de este prejuicio incita a permanecer en el espacio privado –física o simbólicamente–, atendiendo únicamente los propios intereses. Desde luego, hay otras

¹⁴⁴Arendt (2021) asocia el sentido negativo con hallarse desprovisto de la libertad de actuar, “de las más elevadas y humanas capacidades” (p. 49). No obstante, ella menciona que el sentido negativo se ha olvidado debido al individualismo moderno: “Hemos dejado de pensar primordialmente en privación cuando usamos la palabra ‘privado’, y esto se debe parcialmente al enorme enriquecimiento de la esfera privada a través del individualismo moderno” (Arendt, 2021, p. 49).

causas profundamente complejas que igualmente privan de la libertad de actuar, como las carencias afectivas y la ausencia de una figura a imitar con referencia al mundo.

Por otra parte, como se mencionó, el sentido positivo de la esfera privada representa un espacio sagrado u oculto de aquellos asuntos que no habrían de aparecer a la vista de todos. No obstante, si bien el espacio privado es un resguardo ante el mundo, al mismo tiempo también lo mantiene. La delimitación entre los espacios públicos y privados es relevante desde un punto de vista físico elemental. Arendt (2006) menciona que las cuatro paredes de cualquier propiedad ofrecen un lugar seguro y oculto del mundo, no solo de los acontecimientos, sino también de su publicidad, de ser visto y oído (p. 77).¹⁴⁵ Esta delimitación permite que las comunidades se mantengan debidamente vinculadas y cercanas, así como lo suficientemente distantes. Arendt (2021) lo expresa con claridad:

La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro [...]. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas. (p. 62)

Ciertamente, la sensibilidad política en torno a estos límites es de una importancia de primer orden.¹⁴⁶ Las comunidades hacinadas en un espacio físico reducido, con un mínimo de movilidad y separación, tienden a aumentar sus niveles de violencia. Esto se debe a que, en un espacio tan densificado, los hervores sociales suelen concentrarse de forma peligrosa. En este sentido, tanto física como simbólicamente, la violencia implica la atenuación del movimiento y de la apertura. La densificación, opuesta a la espacialidad que caracteriza a la esfera pública, se expresa en comunidades reducidas a la extensión del espacio, pero sin un principio vinculante ni de intermediación, así como en una multiplicación de células concatenadas que ocupan un espacio, aunque

¹⁴⁵ Arendt (2021) subraya la importancia de la delimitación física en las *polis* griegas para resguardar la vida privada: “No solo es importante el interior de esta esfera, que permanece oculta y con significación no pública, sino que también lo es para la ciudad su apariencia externa, manifestada en la esfera ciudadana mediante las fronteras entre una casa y otra” (p. 71).

¹⁴⁶ La metáfora de la mesa de Arendt (2021) pone de relieve aquel espacio entre lo que une y, a la vez, separa: “Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo” (p. 62).

sin habitarlo. El problema es que la reducción de las condiciones materiales conduce a una especie de esclerosis pública y cultural, ya que, al diluirse la potencialidad de la esfera pública, también se elevan los niveles de frustración. El punto es que el reconocimiento del espacio privado, incluida la delimitación y la separación entre un hogar y otro, y entre una comunidad y otra, a su vez, mantiene la vida pública.

Desde un sentido intensivo, curiosamente, el silencio por sí mismo es una forma sagrada de mantener la vida pública, ya que si se expresaran o publicaran todos los pensamientos ocultos que pasan por la mente, posiblemente habría más disputas que beneplácitos. Sobre esto, Arendt (2021) escribe:

[...] hay muchas cosas que no pueden soportar la implacable, brillante luz de la constante presencia de otros en la escena pública; allí, únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado. (pp. 60-61)

En un sentido semejante, Arendt advierte de la importancia de delimitar el espacio prepolítico educativo respecto de la vida pública o del mundo. Ella opina que la línea trazada entre niños y adultos debe significar que no se puede tratar a los primeros igual que a los segundos, y viceversa. De la misma forma, tampoco se debe permitir que esta línea crezca hasta convertirse en un muro que separe a los niños de la comunidad adulta, como si no vivieran en el mismo mundo (Arendt, 2006, p. 192). Claro está que los límites fronterizos entre la infancia y la edad adulta no pueden establecerse mediante una regla general; es importante considerar las edades y todo tipo de contextos. En opinión de Arendt (2006), los espacios educativos, como formas de transmisión e introducción al mundo constituyen un escudo ante él, incluidos los problemas y las cegueras que podría producir un exceso de exposición a la luz pública –al igual que podría suceder con la fama– (pp. 182-184). La distinción que propone Arendt entre las esferas educativa y política reafirma la importancia de comprender el conflicto entre dos ámbitos distintos sin anular sus diferencias.

En este sentido, la época actual plantea un problema mayor, ya que la vida pública se traslada a través de los dispositivos electrónicos a ámbitos que no le corresponden. Por eso, Arendt (2006) subraya que sin el carácter oculto de los espacios prepolíticos o apolíticos, ningún ser vivo podría prosperar (p. 183).

Otro ejemplo de relación simbiótica entre la educación y la vida pública se basa en un principio de reciprocidad. En una de sus notas personales, Arendt escribe:

[...] en la familia los hijos necesitan a los padres, que son responsables sin ninguna contraprestación. El deber de que los hijos cuiden a los padres en la vejez es ya una ley política y moral, que nada tiene que ver con la familia como tal. La comunidad política ha confiado a la familia algunos de sus deberes. En la comunidad política todo es recíproco, “mutuo”. Yo estoy referido y soy responsable en la medida en que otros están referidos a mí y son responsables de mí. (Ludz y Nordmann, 2018, p. 37)

En efecto, el principio de reciprocidad expresa una inquietud pública, ya que trasciende la lógica de los intereses y del intercambio calculador. Este puente entre lo privado y lo público surge de un apoyo mutuo (y misterioso) entre una generación y otra. Lo decisivo es comprender que la política es espacial no solo porque las capacidades representativas permiten trasladarse a otros puntos de vista, sino también porque manifiestan una imagen de un cuidadoso sobrevuelo en los bordes de otras esferas y ámbitos de la vida.

Entre estas fronteras, por tanto, es posible imaginar mundos en miniatura, una suerte de intersticios que revelan, de alguna manera, la naturaleza de un tiempo contrario al que se ha adherido la utilidad. Como se verá en el apartado “Amistad y política”, la propia vida de Arendt (consciente o no) revela la importancia de estos pequeños espacios a medio camino entre lo público y lo privado.

Sin embargo, el problema surge cuando los límites entre los espacios público y privado comienzan a difuminarse. En nuestra época, la digitalización, junto con una economía global, ha intensificado este problema. Los torrentes de información que se liberan a cada instante para ser consumidos —muy a menudo desde el anonimato y preñados de estrategias de comunicación para alcanzar objetivos privados— invariablemente traspasan los límites entre lo que ha de ser publicado y consumido y lo que no. Por eso, Garcés (2025) señala que la división entre lo íntimo y lo público está hoy en crisis, hasta el punto de que la intimidad se ha convertido en la realidad más pública de la que disponemos (p. 102). Buena parte del problema surge cuando las actividades de unos en el espacio digital se propagan y se replican de forma ubicua a

cualquier público, no con la intermediación del juicio humano, sino por un “ojo invisible” o algorítmico. Basta con mencionar la publicidad —o cualquier tipo de contenido— diseñada para una sensibilidad particular que, a pesar de ello, por la propagación inmediata alcanza la vista de cualquiera; y ni qué decir de los contenidos pornográficos y de violencia que circulan persistentemente ante los ojos de las niñas y los niños. Incluso, como observa Garcés (2025) de la mano de Eva Illouz, en una época en la que se borran los límites entre lo público y lo privado, la intimidad y las emociones se convierten en microesferas públicas rentabilizables —el efecto de la intimidad simulada— (p. 112). Cuando desaparece la frontera entre lo visible y lo invisible, en palabras de Garcés (2025), lo secreto, lo inconfesable, pierde ya su condición de encuentro y pasa a ser algo con lo que traficar (p. 113).

Desde el análisis de Arendt (2021), el efecto de que las esferas social y política se encuentren mucho menos diferenciadas ha hecho de la política una función de la sociedad que permite intensificar todo tipo de intereses, ya sea consumistas (incluido el entretenimiento) o nacionalistas.¹⁴⁷ Arendt observa que en la tradición política occidental, desde Platón y Aristóteles, pasando por Hobbes, Locke, Montesquieu y Rousseau, hasta Schmitt y Rawls, se había establecido una clara diferencia entre la esfera privada y la pública.¹⁴⁸ En sus orígenes, la propiedad significaba tener un sitio concreto en el mundo que permitía pertenecer al cuerpo político (Arendt, 1998, p. 61). Pero para consolidar los fines de la economía mundial, en la modernidad, surge la “sociedad”, no solo en detrimento de la esfera pública, sino también de la privada. El

¹⁴⁷ Arendt (2006) observa que la desaparición de los límites entre las esferas privada y política es esencialmente un fenómeno moderno, ya que, aunque había perdido su significado, esta separación aún existía en la Edad Media. En este sentido, ella afirma que la emergencia de la sociedad borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político y, a su vez, cambió el significado de la vida del individuo y del ciudadano (Arendt, 1998, pp. 36-37).

Según Arendt (2021), una de las formas más eficientes de la invasión de lo privado comienza con la expropiación, ya sea por el liberalismo capitalista o por el socialismo: “La invasión de lo privado por la sociedad, la ‘socialización’ del hombre (Marx), se realiza de manera más eficiente por medio de la expropiación, si bien no es la única forma” (p. 77). En efecto, Arendt piensa que las medidas revolucionarias del socialismo o del comunismo han debilitado la esfera privada en general y la propiedad privada en particular.

¹⁴⁸ Por ejemplo, Arendt (2021) menciona que, en Locke, este carácter privado, aunque esencialmente es lo privado de la apropiación, era para él “un ‘aislamiento de lo común’, es decir, fundamentalmente un lugar en el mundo donde lo que es privado puede ocultarse y protegerse de la esfera pública” (pp. 124-125).

problema es que, al difuminar ambos espacios, al mismo tiempo, se pierden otras formas de relación productiva.

Resulta importante, entonces, la capacidad de tomar distancia de estos límites para asimilar con amplitud aquellas situaciones que potencian o, en su caso, imposibilitan actuar en la esfera pública. Si un rasgo central de la política consiste en el reconocimiento de estos límites, la difuminación de estos, por tanto, evidencia vacíos de poder.

Necesidad y libertad

De la tensión entre la vida privada y la vida pública se deriva otro conflicto fundamental: la necesidad y la libertad. La cuestión surge al plantear si la libertad ha de liberarse de la necesidad o si, más bien, ambos ámbitos han de coexistir, aun con sus diferencias.

Por momentos parecería que Arendt se inclinara a considerar la primera opción.¹⁴⁹ Al menos esta es una concepción antigua, según la cual solo aquel que podía liberarse de la necesidad poseía un lugar en el mundo y podía comenzar una vida más noble (la “buena vida”).¹⁵⁰ Esta liberación equivalía a saber ejercer medidas coercitivas en la vida privada o familiar, para después participar libremente en la *polis*, es decir, en los asuntos comunes (Arendt, 2006, p. 117). Mientras que para los griegos la esfera pública significaba una actividad específicamente humana, al decir y actuar libremente, la necesidad se asocia con actividades fisiológicas y de supervivencia, que la especie humana comparte con otras especies. Desde luego, el espacio de libertad, condición de la pluralidad, estaba, contradictoriamente, reducido a un grupo selecto de habitantes. En buena medida, esta exclusión de la pluralidad consiste en oponer antagónicamente la

¹⁴⁹ Arendt (2021) menciona que, dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, “ya que al cabeza de familia solo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales” (p. 45). Por tanto, la tensión entre la libertad y la necesidad era antagónica, no simbiótica.

¹⁵⁰ Mientras que la liberación era un acto prepolítico al asociarse con la violencia, la libertad era una condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, *eudaimonia*, un estado objetivo que dependía sobre todo de la riqueza y la salud (Arendt, 2021, p. 44). En este sentido, en la noción aristotélica, la buena vida solo era posible al liberarse por completo de las necesidades: “Era ‘buena’ en el grado en que, habiendo dominado las necesidades de la pura vida, liberándose de trabajo y labor, y vencido el innato apremio de todas las criaturas vivas por su propia supervivencia, ya no estaba ligada al proceso biológico vital” (p. 47).

libertad y la necesidad. Si se mira de cerca, al pensar la libertad como un efecto de liberación, se cae en la trampa de adherirla a una lógica extensiva de causas y efectos, al igual que un objeto más de la extensión, al mismo tiempo que se anula su cualidad intensiva.

Esto no significa que, en determinadas ocasiones, las comunidades no requieran liberarse de las condiciones materiales, como cuando terminan por asfixiar no solo su vida material, sino también la espiritual. Pero, en todo caso, habría una lucha por la liberación de condiciones injustas, mas no de la necesidad como tal. La propia Arendt (2021) reconoce la importancia de mantener esta tensión; más aún, advierte de los peligros de intentar liberarse por completo de la necesidad:

Necesidad y vida están tan íntimamente relacionadas, que la propia vida se halla amenazada donde se elimina por completo a la necesidad. Porque la eliminación de la necesidad, lejos de proporcionar de manera automática el establecimiento de la libertad, solo borra la [...] línea existente entre libertad y necesidad. (p. 76)

No hay felicidad duradera al margen del prescrito ciclo de penoso agotamiento y placentera regeneración [...] las grandes riquezas y una vida sin esfuerzo [...] destruye la elemental felicidad de estar vivo. (p. 119)

Para los mortales, la “vida fácil de los dioses” sería una vida sin vida. [...] Se ha observado con frecuencia que la vida del rico pierde en vitalidad, [...] lo que gana en refinamiento, en sensibilidad con respecto a las cosas hermosas del mundo. [...]. (p. 129)

En otros pasajes de la misma obra, escribe:

El peligro radica en que tal sociedad, deslumbrada por la abundancia de su creciente fertilidad y atrapada en el suave funcionamiento de un proceso interminable, no sea capaz de reconocer su propia futilidad [...] Cuanto más fácil se haga la vida en una sociedad de consumidores o laborantes, más difícil será seguir conociendo las urgencias de la necesidad, e incluso cuando existe dolor y esfuerzo, las manifestaciones exteriores de la necesidad apenas son observables. (p. 142)

La necesidad que, desde el punto de vista de la esfera pública, solo muestra su aspecto negativo como una carencia de libertad, posee una fuerza impulsora [...]. (p. 76)

Ciertamente, si el ámbito político se encandila únicamente con su propio espacio idílico de libertad, corre el riesgo de dejar a sus espaldas el lado de la necesidad que lo sostiene. Arendt (2006) ve el mismo riesgo en la utopía y en la predicción de Marx de que, en condiciones de una humanidad socializada y de la desaparición del Estado, el trabajo podrá algún día anularse a sí mismo, para luego entonces liberar ilimitadamente el tiempo de la sociedad (p. 18). Curiosamente, a la luz de una época posterior a la de Marx, Arendt (2006) observa que lo que había sido una predicción en torno a la intensificación del ocio y entretenimiento para las masas se ha convertido hoy en un hecho (p. 20).¹⁵¹ En la medida en que ambas esferas se separan radicalmente, también se reduce la potencialidad de la pluralidad.

En esta tensión entre la necesidad y la libertad pueden surgir igualmente micromundos o intersticios semejantes al de la educación y la política, al igual que cuando los padres introducen a sus hijos en la vida pública –en el cuidado de los asuntos comunes– desde las actividades domésticas. En esta intersección puede coexistir una relación entre el horizonte vital –actividades domésticas– y una inquietud sobre el cuidado del mundo (*koinōnia*).¹⁵²

Arendt (2021) alcanza a reconocer en Platón y en Aristóteles este *continuum* o puente casi imperceptible entre lo doméstico (*oikos*) y la *polis*:

El verdadero carácter de la *polis* se manifiesta por entero en la filosofía política de Platón y Aristóteles, aunque la línea fronteriza entre familia y *polis* queda a veces

¹⁵¹ Arendt (2006) considera que Marx percibió claramente ciertas tendencias inherentes a la era iniciada por la Revolución Industrial y que se equivocó al suponer que estas solo se manifestarían en condiciones de socialización de los medios de producción (p. 20).

¹⁵² Hay discrepancias al interpretar a Arendt sobre este tema. Por ejemplo, en *El Secreto de Andrómaca*, Galindo y Hurtado (2020) consideran que la óptica de Arendt carece de una relación simbiótica entre la esfera pública y la privada. Por otro lado, en *El origen de la política*, Esposito (1999) asegura que, si bien Arendt reconoce oposiciones entre estas esferas, no necesariamente las entiende como una diferencia absoluta. Ciertamente, la postura de Arendt se acerca más al reconocimiento de una tensión entre estos opuestos, aunque no particularmente antagónica. Arendt (2021) reconoce la importancia de comprender esta oposición con mayor complejidad: “Aunque la distinción entre lo público y lo privado coincide con la oposición de necesidad y libertad, de futilidad y permanencia, y, finalmente, de vergüenza y honor, en modo alguno es cierto que solo lo necesario, lo fútil y lo vergonzoso tengan su lugar adecuado en la esfera privada” (p. 78).

borrada, en especial en Platón, quien, probablemente siguiendo a Sócrates, comenzó a sacar su ejemplo e ilustraciones de la polis mediante las experiencias cotidianas de la vida privada, y también en Aristóteles cuando, tras Platón, da por sentado inicialmente que al menos el origen histórico de la *polis* ha de estar relacionado con las necesidades de la vida y que solo su contenido o inherente objetivo (*telos*) hace que ésta trascienda a “buena vida”. [...] incluso la más libre de todas las formas de vida seguía relacionada y sujeta a la necesidad. (p. 48)

Sin embargo, enseguida aparece nuevamente la tensión entre estas esferas, al punto de que Arendt (2021) es tentada a separarlas con radicalidad:

Pero el fondo de la verdadera experiencia política, al menos en Platón y Aristóteles, permaneció tan sólido que nunca se puso en duda la distinción entre la esfera doméstica y la vida política. Sin la “buena vida”, aunque la política nunca se realiza por amor a la vida. En cuanto miembros de la *polis*, la vida doméstica existe en beneficio de la “gran vida” de la *polis*. (p. 48)¹⁵³

Por tanto, lo decisivo en términos políticos es la capacidad de reconocer límites entre las diferentes esferas según los contextos cambiantes de la vida. Por decirlo de otra manera, aunque las fuerzas de la necesidad y de la libertad son contrapuestas, parecerían surgir del mismo movimiento.¹⁵⁴ De lo que hay que liberarse, en efecto, es de las condiciones materiales extremas, mas no de la “carga” de la necesidad en sí misma, pues, de ésta, “no nos queda elección, si queremos vivir” (en expresión de

¹⁵³ Arendt (2021) reconoce un punto de sinergia entre lo público y lo privado: “No coincidimos con los griegos en que la vida pasada en retraimiento con ‘uno mismo’ (*idion*), al margen del mundo, es ‘necia’ por definición, ni con los romanos, para quienes dicho retraimiento solo era un refugio temporal de su actividad en la res publica; en la actualidad llamamos privada a una esfera de intimidad cuyo comienzo puede rastrearse en los últimos romanos [...]” (p. 49). Desde la óptica de Arendt, la esfera privada es sagrada porque permite ocultar lo que no ha de publicarse en la esfera pública y, desde su ocultamiento, mantiene también la esfera pública.

¹⁵⁴ Un ejemplo de tensión simbiótica entre la necesidad y la libertad se puede ver de manera majestuosa en la película *Días perfectos*, de Wim Wenders. Esta historia muestra la grandeza de la vida cotidiana de un limpiador de sanitarios públicos en Tokio (interpretado por el actor Kōji Yakusho), en la que su propia actitud revela una forma de coexistencia con la necesidad; es decir, trasciende (sin liberarse) el horizonte vital hacia un ámbito de libertad. Asimismo, se crea un micromundo a medio camino entre lo privado (labores domésticas) y el ámbito público (al mantener sus actividades en el espacio público y al ser su actitud un ejemplo para la vida pública).

Patočka [2016]).¹⁵⁵ Por eso, en opinión de Miller, cuando la supervivencia está en juego, la exigencia de libertad debe posponerse.¹⁵⁶

Libertad interior y libertad política

El hecho de que en algunos momentos de la tradición política se haya asumido no solo que la libertad deba liberarse de la necesidad, sino también de la propia política ha significado el debilitamiento de una experiencia que por sí sola es inagotable. Esto ocurre porque esta experiencia no se agota en la circularidad de un “más” ni de un “para qué”, como sucede con la utilidad.

Según Arendt, uno de los prejuicios que han desvinculado la libertad de la política ha sido asumir de antemano que la libertad es solo un asunto interior. Desde su análisis, el libre albedrío y la libertad, al menos desde Epicteto, se convirtieron en nociones sinónimas, y la presencia de la libertad se experimentaba en completa soledad (Arendt, 2006, p. 156).¹⁵⁷ Esta soledad fue reafirmada por Agustín en sus *Confesiones*, al resaltar que la “morada interior” es el sitio de libertad, ahí donde nadie podía impedir “la acalorada contienda con uno mismo” (Arendt, 2006, p. 156). Posteriormente, en la época moderna, Arendt (2006) constata que en el credo liberal hay una confesión para eliminar la política: “cuanto menos política, más libertad” (p. 148). No cabe duda de que detrás de esta confesión predomina un prejuicio sobre el poder con tintes extensivos (“menos” y “más”). La distancia entre la libertad y la política fue reafirmada en los principios del liberalismo, como el de Stuart Mill, quien consideraba que la libertad perfecta es incompatible con la existencia de la comunidad (Arendt, 2006, p. 154).

La suspicacia de Arendt (2006) se deriva de la vinculación de la libertad con la voluntad, que con frecuencia era asociada por los pensadores políticos de los siglos

¹⁵⁵ Si bien no se trata de liberarse de la carga del mantenimiento de la vida, Patočka (2016) añade que la carga que acompaña al ser humano durante toda su vida es ella misma aceptada por una atmósfera de alivio, que puede presentarse desde la mera pausa y el olvido hasta momentos extáticos (p. 102).

¹⁵⁶ De ahí que, según Miller, la experiencia de libertad al inicio de cada revolución genuina se reprima sistemáticamente; esto es, que el objetivo de la revolución pasa a ser visto como la mera supervivencia en lugar de la libertad —dimensión extensiva—. (Miller, 1979b, p. 180).

¹⁵⁷ En este sentido, en su interesante artículo “The Abyss of Freedom and Hannah Arendt”, J. Glenn Gray escribe que, al rastrear la historia de la voluntad en el pensamiento occidental, Hannah Arendt concluyó que los filósofos griegos tenían poca concepción de la voluntad como un poder independiente de la mente, aunque Aristóteles tenía alguna insinuación de ella en su noción de previsión o el poder de elección entre cursos alternativos de conducta (Hill, 1979d, p. 227).

XVII y XVIII al bienestar y a la seguridad. En este contexto, “el fin del gobierno” era la garantía de la seguridad (p. 148). En su opinión, en Maquiavelo, Hobbes y Spinoza, hay una pretensión de equiparar la libertad política con la seguridad —aunque, para Arendt, el caso de Maquiavelo es distinto, ya que, según ella, él tenía una opinión mucho más elevada de la esencia de la política—.

En esta brecha entre la libertad y la política, Arendt (2006) nota que la libertad dejó de ser aquel “virtuosismo” o la excelencia de los grandes actos y palabras que trasciende el orden de los medios y los fines, y se convirtió en soberanía, es decir, en el ideal de una voluntad independiente de los demás (p. 162). Una de las teorías más representativas de la unidad libertad-soberanía es la filosofía política de Rousseau, quien asumía el poder político en función de la voluntad individual (Arendt, 2006, p. 162). A diferencia de la división de poderes de Montesquieu, esta unidad llevó a Rousseau a concebir el poder como un fenómeno indivisible, ya que, desde su óptica, una voluntad dividida sería inconcebible (Arendt, 2006, p. 162). Evidentemente, este individualismo disparatado que propone Rousseau no representa para Arendt una propuesta política, sino una antipolítica. Esto se debe a que, al sostener que, en un estado ideal, los ciudadanos han de permanecer como una especie de células fragmentadas para pensar solo en sus propios pensamientos, ello es, por definición, una tiranía (Arendt, 2006, p. 162). Por eso, Arendt (2006) no tiene reparo en advertir que, si se quiere ser libre, es precisamente a la soberanía a la que se debe renunciar (p. 163). Lo que se manifiesta aquí, en efecto, es lo que Fuss interpreta como una “desconcertante paradoja”: la ciudadanía es más libre cuando es menos soberana (Hill, 1979a, p. 164). En este sentido, desde la mirada de Arendt, es importante delimitar la libertad de la voluntad, sin anular sus diferencias. Si la libertad se manifiesta en la experiencia (y espontaneidad) de la acción, la facultad de la voluntad en sí misma no es autónoma ni espontánea, ya que obedece a una lucha de fuerzas internas para decidir si se ejecuta o no; lo guía la razón.

No obstante, si bien la libertad es de distinta naturaleza que las facultades de la voluntad y del juicio, depende de ellas para aparecer (Arendt, 2006, p. 150).¹⁵⁸ Esto se

¹⁵⁸ Gray aclara que, a diferencia de Kant, Arendt estaba convencida de que pensar y querer son actividades mentales fundamentalmente diferentes, derivadas de poderes mentales distintos (“órganos” o “facultades”, como ella los denominaba). En contraste con la libertad kantiana, continúa Gray, la de Arendt no es una cuestión de fe racional, sino que está vinculada al mundo de las apariencias. (Hill, 1979d, p. 226)

debe a que, en la medida en que la voluntad se encuentra permanentemente en aquella lucha interna, por sí misma es impotente (Arendt, 2006, p. 161). Justamente, este vacío de poder de la voluntad conduce a Arendt a afirmar que, eventualmente, la “voluntad de poder” se convirtió en “voluntad de opresión” (Arendt, 2006, p. 161). En efecto, el problema es que el dictado de la voluntad como tal no es poder, sino fuerza —de voluntad—. En otras palabras, mientras que la voluntad corresponde a una lógica coercitiva para alcanzar ciertos fines, la libertad, que es de suyo intensiva, se manifiesta en un puro durar.

El punto es comprender que, en la tradición occidental, tanto la libertad como la voluntad se han apartado de la política. Incluso, Arendt considera que el auge de las ciencias políticas y sociales en los siglos XIX y XX ha ampliado esta brecha, lo cual no deja de llamar la atención si se considera que la libertad es la razón por la cual los seres humanos conviven en una comunidad política, y que la voluntad es nuestra facultad para el futuro (Arendt, 2006, p. 145).¹⁵⁹ Lo que resulta problemático es que esta brecha ha restringido la política a un ámbito de mera extensión o a una cierta función. Por eso, actualmente, la persuasión en el ámbito político se ha reducido a estrategias de comunicación y de *marketing* político; no para enriquecer mutuamente la mirada, sino para reafirmar preponderantemente los propios intereses.

De ser morada interior, paulatinamente, la libertad se ha convertido en un utensilio para conseguir todo tipo de derechos y valores (muy a menudo no exigibles) que, de alguna manera, han intensificado el plano vital individual. Está claro que el problema no son los derechos *per se*, sino que el punto de apoyo de la política no se deriva de un

¹⁵⁹ Según Arendt, el sello distintivo de la voluntad es nuestro poder para iniciar algo completamente nuevo, ya que origina acciones que no pueden explicarse por causas previas. En este sentido, como apunta Gray, a diferencia de la razón, la voluntad, como la entiende Arendt, es una facultad para el futuro; posee el poder de hacer presente en la mente la dimensión aún no existente de la realidad. De hecho —continúa Gray—, la famosa ironía de Arendt hacia los “pensadores profesionales” se relaciona con la incapacidad del pensamiento filosófico para hacer del futuro un tiempo genuino. Curiosamente, Arendt cita a Bergson para afirmar que los pensadores son simplemente incapaces de concebir la novedad radical y la imprevisibilidad. (Hill, 1979d, pp.228-229) Con todo, no deja de ser interesante la tensión que el tema de la voluntad producía en el ánimo de la propia Arendt. En este sentido, Gray comparte que el tema de la voluntad había sido, para Arendt (a propósito de su última obra, *La vida del espíritu*), especialmente tormentoso y laborioso de formular. Incluso en una de las llamadas telefónicas que mantuvo con Arendt, Gary describe que no era difícil percibir en su voz el tormento que le causaba este trabajo. (Hill, 1979d, p. 225)

campo intensivo o de un principio que mantenga vinculante a una comunidad más allá de sus propios intereses.

Si bien la libertad se manifiesta en la espontaneidad de la acción, su relación simbiótica con las facultades de la voluntad y del juicio es fundamental. Por un lado, el juicio trata de focalizar objetivos y orientar actos; por otro, la voluntad se encuentra en una lucha constante para ejecutarlos o no hacerlo.

Igualdad y distinción

La libertad manifestada en la experiencia de la acción y como razón de ser de la política muestra una tensión notable entre la igualdad y la distinción. Si bien la acción permite distinguirse en la pluralidad, esta se encuentra condicionada por un espacio de igualdad. Se trata, pues, de una igualdad en la diversidad.

Es importante recordar que la distinción no se refiere a un carácter extensivo, ya que no solo trasciende las condiciones dadas y tan diferentes en las que se nace (lugar de nacimiento, habilidades, talentos, temperamentos, condiciones físicas, etcétera), sino también las propias motivaciones. En el campo de la política, entonces, la distinción se refiere a la obra misma de los protagonistas en su paso por el mundo, cuyo sello distintivo son la libertad y la capacidad de iniciar. En otras palabras, la distinción no surge de *qué* somos, sino de *quiénes* somos.¹⁶⁰ Lógicamente, esto no significa de ninguna manera que no exista proximidad entre la distinción extensiva (dada y motivada) y la distinción intensiva (reiterativa y espontánea).¹⁶¹

La cuestión es que, desde una perspectiva política, si una comunidad se basa preponderantemente en su tierra, nacionalidad, religión, características étnicas, etcétera, invariablemente la pluralidad es anulada de antemano en nombre de un

¹⁶⁰ Como explica Fuss, además de nuestra identidad física, poseemos ciertas cualidades, rasgos de carácter, talentos, dones, virtudes y defectos que, junto con nuestros atributos físicos, constituyen lo que somos. Pero quiénes somos, es decir, nuestra identidad única como personas, se revela solo al actuar y al hablar. (Hill, 1979a, p. 160)

¹⁶¹ Como analogía, la pintura *Chicas en el campo* (1928) de Kazimir Malévich, pintor suprematista ruso de principios del siglo XX, expresa esta tensión entre igualdad y distinción. Si bien a primera vista las tres mujeres parecen idénticas, al distanciar la mirada, el espectador puede percatarse de que son completamente distintas. De modo semejante, en la vida pública, a primera vista, se parte de un principio de igualdad, pero, en la medida en que se intercambian puntos de vista, la pluralidad comienza a distinguirse. El punto es que, como dice Fuss, la pluralidad en el ámbito público y político se refiere a una distinción cualitativa, “pluralidad paradójica de seres únicos” (Hill, 1979a, p. 158).

fundamento que no existe. El problema de creer en un fundamento de cartón es que, a la postre, el yo puede autoproclamarse amo y señor de una nación. Al igual que en el contexto de la invasión francesa a México en el siglo XIX, le sucedió a Ferdinand Latrille, conde de Lorencez, quien al dirigir al ejército invasor le escribe al ministro de Guerra en París:

Tenemos sobre los mexicanos tal superioridad de raza, de organización, de moralidad y de elevación de sentimientos que, por lo tanto, ruego a usted se digne decir al emperador que, desde luego, a la cabeza de mis 600 soldados, soy el amo de México. (Taibo, 2019)

Por eso, resulta riesgoso que los fundamentos de una comunidad política surjan de un ámbito meramente extensivo.

En este sentido, Arendt (1998) recuerda que la fundación de la *polis* como espacio de libertad fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, como la *phratría* y la *phylē* (p. 24).¹⁶² En una reseña titulada “Acerca de la emancipación de la mujer”,¹⁶³ Arendt (2005) insiste en que son problemáticos los movimientos políticos basados solo en el sexo, en la edad o en la familia (pp. 87-89). Al respecto, en una de las notas de su *Diario filosófico*, Arendt escribe:

Dondequiera que [...] se considera la familia como la forma originaria de la comunidad humana *política*, [...] de ahí brota entonces todo el ruido infernal, es decir, la perversión simultánea de las relaciones políticas y de las relaciones “amorosas” y familiares. (Ludz y Nordmann, 2018, p. 37)

Como menciona Jaume (2019), al ser atacada como judía y al percatarse de que esta situación constituía un problema político, Arendt sabía de los riesgos de fundamentar una comunidad política a partir de ese tipo de pertenencia (p. 19).¹⁶⁴ En este sentido, en una de sus correspondencias con Gershom Scholem, ante el descrédito que él le expresa por no “amar a los judíos”, Arendt (2005) le objeta que, en virtud de

¹⁶² Es interesante la tesis de Burckhardt (2022), en *History of Greek Culture*, de que, en realidad, la *polis*, como ciudad-Estado, no nace con los griegos, sino con los fenicios.

¹⁶³ Sobre el libro *El problema de la mujer en la actualidad* de Alice Rühle-Gerstel.

¹⁶⁴ Jaume se refiere a los estudios de Arendt sobre el caso de Rahel Varnhagen y la asimilación de los judíos alemanes.

ser judía, este tipo de amor le parece sospechoso y que nunca ha amado a ningún pueblo o colectivo, sino solamente a sus amistades (p. 33). Sobre esto, en su última entrevista televisiva, ante una de las preguntas que le dirige Günter Gaus sobre si ella teme que su posición pueda ser políticamente estéril, al dejar en entredicho su falta de amor a su pueblo, Arendt responde:

No. Yo diría que es precisamente la otra posición la que resulta políticamente estéril. En primer lugar, pertenecer a un grupo representa una condición natural. Por nacimiento, se pertenece siempre a un grupo, siempre. Pero pertenecer a un grupo en el segundo sentido [...] es decir, estar integrado en un colectivo organizado, eso es algo completamente distinto [...] Pero la confusión de ambas cosas, es decir, cuando el amor se traslada a la mesa de negociaciones, por decirlo sin rodeos, eso tiene, en mi opinión, consecuencias funestas.¹⁶⁵

Lo que Arendt cuestiona es que el patriotismo con el corazón es tan cuestionable como peligroso.¹⁶⁶ La pregunta de Scholem dirigida a Arendt se asemeja a la tesis de Polemarco (hijo de Céfalo) narrada por Platón en *La República*, según la cual la *justicia* significa “espíritu público”. El problema de esta tesis es que el espíritu público está puesto en términos de un patriotismo radical, que antepone a toda costa la defensa de sus conciudadanos y, con ello, también proclama el daño a los enemigos o a los extranjeros. En otras palabras, el peligro de anteponer el sentido de pertenencia como fundamento político es que, al mismo tiempo, podría convertirse en un arma excluyente de otras consideraciones que no se ajusten a su prescripción. De la misma forma sucede, por ejemplo, en algunas comunidades de pueblos originarios en el sureste de México, donde, si no se pertenece a cierta religión, se pueden perder derechos sobre la tierra y servicios públicos esenciales. El inconveniente es que, al

¹⁶⁵ Ver *Ensayos de comprensión 1930-1954* de Arendt (2005), particularmente el apartado “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, pp. 17-40. Este apartado corresponde a una entrevista televisiva de 1964 con Günter Gaus. En este sentido, Campillo (2019) señala que el poder tampoco está sujeto a la autoafirmación existencial del *Dasein*, pues prescinde de la pluralidad. Precisamente, esta diferencia filosófica y política refleja su brecha de pensamiento respecto de Heidegger (Campillo, 2019, p. 18).

¹⁶⁶ Arendt destaca en su entrevista que no puede haber un patriotismo sin oposición y crítica, y que el rol del corazón en la política es cuestionable: “En otras palabras, ambos sabemos con cuánta frecuencia se utilizan las emociones con el fin de encubrir una verdad objetiva” (Jaume, 2019, pp. 2-3). Ver el apartado “Carta a Gershom Scholem” sobre *Eichmann en Jerusalén*.

arraigarse tan fuertemente a una pertenencia sin acción, se termina por establecer una especie de culto a lo establecido, sin posibilidad de renovación.

Desde el punto de vista de la distinción política, Arendt (2021) destaca que la acción es la forma en que la especie humana se presenta como tal: “[...] en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres” (p. 200). De modo que la distinción en cuestión, como actividad específicamente humana y proyectiva, requiere un espacio entre iguales. De lo contrario, advierte Arendt (2021), las comunidades no podrían entenderse ni planear ni prever las necesidades de otras generaciones para el futuro (p. 200). De modo que la distinción en cuestión, como una actividad específicamente humana y proyectiva, requiere de un espacio entre iguales. De lo contrario, advierte Arendt (2021), las comunidades no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de otras generaciones (p. 200). Algo semejante sucede con los altos grados de fragmentación en América Latina, donde las diferencias tienden a establecerse por las distintas esferas sociales y condiciones materiales —extensivas—, pero sin la posibilidad de trascenderlas.¹⁶⁷ Sin espacios de aparición propiciados por una igualdad de condiciones, las riquezas culturales tienden a desaparecer, al igual que sucede con muchos pueblos y comunidades originarios. En este caso, la potencialidad de una comunidad para expresar sus propias inquietudes, que es una suerte de resorte de la vida pública, se diluye paulatinamente.

En esta línea, Arendt recupera la palabra griega *isasthēnai*¹⁶⁸ para resaltar, con Aristóteles, que la comunidad nace a través de la igualación, y retoma, con Heródoto, el término *isonomiē* (*isonomía*), que expresa igualdad ante la ley. Ambas formas sostienen una igualación en el espacio público sin deseo de gobernar ni de ser

¹⁶⁷ Los estudios de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2019) muestran que en América Latina hay poca o nula movilidad social, es decir, un estancamiento en las condiciones sociales y económicas.

¹⁶⁸ La comunidad nace a través de la igualación, *isasthēnai*. En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles afirma que una comunidad no está formada por seres iguales, sino, al contrario, por individuos diferentes y desiguales. La igualación política aristotélica era posible mediante la amistad, la *philia*. Así como el dinero permite una igualación económica, la amistad permite una igualación política. No obstante, en opinión de Arendt, el hecho de que Aristóteles considere la amistad por analogía con la necesidad y el intercambio se adhiere a un materialismo —lógica extensiva— inherente a su filosofía política (Kohn, 2016, p. 54).

gobernado.¹⁶⁹ Hay que recordar que, en la antigua Grecia, el espacio público significaba ser libre no solo de las necesidades de la vida, sino también del mando de alguien. El punto es que ambos términos muestran que la política no se detiene en la extensión de las consideraciones dadas, sino que trasciende a un campo de posibles, es decir, a la novedad.

El campo inaugural que caracteriza la vida política se asocia estrechamente con la formación de las identidades, que se revelan al comunicar inquietudes —al decir y al actuar—. En cambio, si la distinción se reduce únicamente al ámbito de la extensión, es decir, al horizonte vital o al yo inmediato —motivaciones, intereses, etcétera—, se anularía la novedad y, con ello, la libertad. En este caso, como dice Arendt (2021), “[se comunicaría] simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor” (p. 236), debido a que en este uso comunicativo se prescinde de un carácter intensivo o de significatividad; como ella misma afirma: “signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas” (Arendt, 2021, p. 200). De modo semejante, tras referirse a que la naturaleza atrae a todos los seres humanos a la asociación política, Aristóteles (2020) menciona que, sin la virtud, el ser humano, “es el ser más perverso y más feroz, porque solo tiene los arrebatos brutales del amor y del hambre” (p. 28).¹⁷⁰ Esto significa que las inquietudes, como las palabras, apelan a una cualidad de apertura, y no simplemente a un valor comunicativo.¹⁷¹

A propósito de esta apertura, Arendt asocia el sentido de “distinción” con la *aretē* de los griegos y con el *virtus* de los romanos, que se refieren a una forma de

¹⁶⁹ Al respecto, Arendt (2021) afirma: “La referencia más conocida y hermosa es la discusión de las diferentes formas de gobierno en Herodoto, donde Otanes, defensor de la igualdad griega (*isonomīē*), declara que ‘no desea gobernar ni ser gobernado’” (p. 44). Ver nota al pie 22.

A diferencia de la igualdad moderna vinculada con la justicia, Arendt (2021) pone de relieve que la igualdad en la Antigüedad era la esencia de la libertad: “[...] ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados” (p. 45).

¹⁷⁰ Aristóteles (2020) dice estas palabras en *Política*, en el contexto de la justicia, al afirmar que esta es una necesidad social. Dado que, para él, el derecho es la regla de vida de la asociación política, la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho.

¹⁷¹ En una de sus discusiones con teóricos políticos, al cuestionarle Macpherson a Arendt sobre su uso tan específico y hasta arbitrario de las palabras, ella le contesta: “Por descontado creo que en lo que usted considera mi uso idiosincrásico de las palabras hay algo más que esto. [...] En mi opinión, una palabra tiene una relación con lo que denota, o con lo que es, mucho más fuerte que el mero uso que de ella hacemos. Es decir, usted atiende solamente al valor comunicativo de las palabras; yo me ocupo de su cualidad de apertura (revelación)” (Cruz, 1995, p. 157). Este debate corresponde al título “Pensar acerca de la sociedad y de la política”.

excelencia humana expresada a través del discurso y de la acción.¹⁷² El discurso no solo usa palabras, sino que las proyecta según los contextos y prejuicios. Como se mencionó, el problema de los prejuicios no es los prejuicios *per se*, sino su desgaste; es decir, el hecho de que, con el tiempo, tienden a solidificarse hasta desprenderse de la realidad. Justamente, debido a que su inoperancia se adhiere a las expresiones y a las palabras —fuerza extensiva—, al discurso no le basta el uso comunicativo, sino que precisa de comprensión y reflexión. Por eso, Arendt (2006) entiende que una verdadera crisis no es la crisis como tal, sino que, pese a las circunstancias cambiantes, se siguen utilizando las mismas referencias.

En términos políticos, el discurso y los actos revelan la identidad de los protagonistas, que nada tiene que ver con su subjetividad. La identidad apela a la objetividad, que toma como referencia el mundo. Esto significa que la obra está abierta a la mirada y al juicio de la pluralidad, y no simplemente a la percepción o a la identificación de sí mismo. A eso se refiere Arendt (2001) cuando dice que el *quién* no es un suceso privado, sino un “haberse puesto a prueba en la vida”, ya que la propia persona aparece junto con su obra (pp. 2-3). Justamente, Arendt retoma el *daimon* griego para expresar el espíritu guardián que acompaña a cada uno, pero que siempre mira por encima de su hombro, de modo que los demás le reconocen con mayor facilidad que uno mismo (Jaume, 2019, p. 3). Por eso, Arendt (2021) pone de relieve que nadie es autor ni productor de la historia de su propia vida, ya que las historias, al ser resultados de la acción, revelan un agente, no a un productor (p. 208). El hecho de que los protagonistas de este mundo sean actores y no autores o productores no solo reafirma que el destino de sus actos es impredecible, sino que también retrata su propia finitud.

Asimismo, la igualdad y la distinción permiten comprender una oposición fundamental, casi imperceptible, entre el espíritu agonal —o la revelación de la propia identidad— y la continuidad institucional. Como observa Fuss, si en *The Human*

¹⁷² Según Arendt, esta forma de excelencia se asociaba al espíritu agonal, en el que todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás y “demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor (*aien aristeuein*)”. Esto significaba, dice Arendt (2021), que la esfera pública estaba reservada a la individualidad: “[...] se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran” (p. 52).

Condition se muestra una *polis* dedicada a la manifestación de la excelencia individual —espíritu agonial—; *On Revolution* es, en última instancia, un homenaje a una política de la persuasión y la mutua orientación, así como de la institucionalidad mediante la legislación de los Padres Fundadores estadounidenses. Tanto el espíritu agonial como la institucionalidad significan dos momentos de la acción significativos en términos de una manera distinta de ver y comprender la política. Ambos momentos son, en palabras de Fuss, antitéticos. Por un lado, un espíritu agonial que tiende a ser implacable al distinguirse y expresar la excelencia individual —en la propia realización— y, por otro, un espíritu de cortejo y de cuidado del mundo, que requiere cierto grado de tangibilidad y continuidad (Hill, 1979a, pp. 172-174).

Con todo, el predominio de la experiencia intermitente y la saturación de estímulos audiovisuales hoy plantean nuevos desafíos, ya que el sentido de distinción política, en su cualidad de apertura, se ha reemplazado por una diferencia únicamente en el plano extensivo o vital. Que esta confusión sea un hecho se puede comprobar en el ánimo de diferenciarse a toda costa mediante “nuevas formas” de consumo —incluidas experiencias turísticas y de entretenimiento—, de sentir, de salud y bienestar, etcétera. No obstante, debido a que todas estas formas se apoyan en el espacio de extensión, en sentido estricto, anulan la novedad. La ilusión radica en confundir el sentido de infinito (subjetivo) con la experiencia inagotable (que trasciende la utilidad). Mientras que los ámbitos de la extensión pueden crearse y replicarse ilimitadamente, la experiencia política por sí misma es inacabable. Al respecto, Arendt (2021) escribe:

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 de un mundo común ha llegado cuando se ve solo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva. (p. 67)

Si se mira de cerca, la trampa consiste en atribuir un valor a la diferencia cuando, en última instancia, se refiere a una función o a un patrón, cuyo tiempo es circular y repetitivo, no intensivo ni reiterativo. La sociedad intermitente ha sustituido la espacialidad por el espacio inmediato; el efecto ha sido un creativismo y no un campo abierto a la novedad (experiencia inagotable).

Palabra y acción

Desde el punto de vista de los asuntos humanos, una tensión sumamente relevante es la que surge entre la palabra y la acción. Si bien los puentes entre una y otra resultan productivos, su separación radical podría ser tan riesgosa como infecunda.

Como se mencionó, la tradición política (al menos desde Platón) ha separado la acción del discurso; por una parte, un sector que da órdenes y, por otra, un público que las ejecuta. A partir de esta disociación, Arendt (1998) señala que, en la raíz de las teorías de la dominación y de la voluntad de poder, un discurso no tiene que hacer o ejecutar, y quien hace o ejecuta no requiere de la palabra (p. 225).

No obstante, con el objeto de reivindicar esta relación, Arendt (1998) acude a la narrativa de Homero, al poner de relieve que él destaca la grandeza de las acciones en virtud de su discurso —como Aquiles, el orador de grandes palabras (*megaloï logoi*)— (p. 25). En este sentido, al referirse a Antígona, Arendt señala que las palabras no se consideraban grandes porque expresaran pensamientos elevados, sino porque enseñaban a pensar sobre temas de gran importancia, así como sobre la productividad humana o la vejez (como lo hacía el propio Catón el Viejo). Lo que resultaba decisivo era encontrar las palabras oportunas en el momento oportuno. Una vez más, Arendt piensa las palabras desde su cualidad de apertura, no solo por su uso comunicativo. Justamente, en esta apertura hay una trascendencia del uso comunicativo de la palabra y de este al acto.

Curiosamente, Arendt (2001) encontraba esta trascendencia en Jaspers: “El filósofo, en contraste con el científico, se asemeja al hombre de Estado en que debe responder de sus opiniones, en que es responsable de ellas” (p. 82).¹⁷³ Lo notable es que las palabras de Jaspers no permanecían en el plano teórico o especulativo, sino que estaban ligadas a sus propios actos. Arendt (2021) insiste en que el descubrimiento

¹⁷³ Arendt (2001) siempre apreció la seriedad con la que Jaspers comprendía las cuestiones públicas: “Jaspers nunca ha compartido el generalizado prejuicio entre personas cultas de que la brillantez de la luz pública hace superficiales y planas todas las cosas [...], y de que, por tanto, el filósofo debe guardar la distancia con ella. Recordarán ustedes la opinión de Kant de que la piedra de toque a la hora de determinar si la dificultad de un ensayo filosófico es genuina o si, por el contrario, se trata de meros ‘alardes de ingenio’, se halla en si el ensayo es susceptible o no de popularizarse. Y Jaspers [...], ha abandonado más de una vez, como el propio Kant, la esfera académica y su lenguaje conceptual para dirigirse al público lector en general. [...] Y es que él sabe, como lo sabe el hombre de Estado, que las cuestiones políticas son demasiado importantes para dejárselas a los políticos” (pp. 81-82).

de quién es alguien está implícito tanto en la palabra como en el acto; no obstante, sin el acompañamiento de la palabra, la acción no solo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto (p. 202).

El hecho de que la palabra acompañe al acto es un reflejo de un puente entre la filosofía y la política. En este sentido, Arendt (2006) ve que un poder político en la filosofía se muestra por imitación —o en el ejemplo— en la defensa de una verdad debido a que se convierte en “un tipo inusual de persuasión” (p. 243). Ella pone como ejemplo la valentía en la muerte de Sócrates, quien, ante la verdad de que es mejor sufrir el mal que obrar mal, decidió arriesgar su propia vida (Arendt, 2006, p. 243). En este caso, el acto de Sócrates, en defensa de una verdad acompañada de una filosofía, se transforma en un ejemplo de vida. Por tanto, una convicción filosófica se convierte en asunto público. De modo semejante, Arendt (2006) recuerda la valentía y los ejemplos de inspiración de personajes como Aquiles, Jesús de Nazaret y san Francisco (p. 243). El intersticio entre la palabra y la acción muestra una transformación del enunciado teórico en una verdad ejemplar (Arendt, 2006, p. 244).

El punto es comprender el poder de la asociación entre palabra y acción cuando esta corresponde a la realidad. No obstante, desde la óptica del poder de la diferenciación, es importante constatar primero que el pensamiento y la acción son de naturalezas diferentes. En este sentido, en uno de los diálogos de las Gifford Lectures, tras la insistencia de Macpherson en que “pensar es actuar”, Arendt se opone respondiendo que, aunque en las personas comprometidas puede existir cierta influencia del pensamiento en la acción, pensar en su pureza es por completo diferente. Para Arendt, esta diferenciación es clara: solo podemos actuar en conjunto y solo podemos pensar por nosotros mismos. De hecho, según la autora, si realmente creemos que la pluralidad es condición de la política, entonces se tiene que modificar la unidad de la teoría (algo pensado) y la práctica (de comprometerse) hasta tal punto que sea irreconocible para quienes intentaron su suerte (en parte, se refiere a los filósofos modernos). Esto se debe a que actuar es tratar con el mundo. La teoría, en cambio, solo podría influir en la acción en la reforma de la conciencia (Hill, 1979f, p. 305) De hecho, como observa Draenos, en la lectura de Arendt sobre nuestra época, la posibilidad de que el pensamiento (y la palabra) influya en la acción se ha diluido

debido a otros intereses más inmediatos. En otros términos, continúa Draenos, la realidad se ha vuelto opaca a la luz del pensamiento (Hill, 1979c, p. 210). En esta línea, apunta Fuss, en la red de relaciones humanas, la acción tiene validez y significado solo mientras esté inseparablemente unida al pensamiento (Hill, 1979a, p.170). Sin embargo, en el predominio de la experiencia intermitente, donde las lógicas extensivas tienden a minimizar el mundo bajo principios utilitaristas y predecibles, el pensamiento y la acción se presentan como dos momentos (o posiciones existenciales) radicalmente separados. Sobre esto, Arendt (2021) escribe:

El poder solo es realidad donde la palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. (p. 223)

Al perder su referencia con el mundo, el discurso se ha entendido exclusivamente en su uso extensivo o en su uso puramente estratégico, al igual que una forma de persuasión vacía (*eikasía*). Como se mencionó, no es extraño encontrar hoy estas formas vacías en la comunicación y el *marketing* en que la política se ha convertido en una función más para los objetivos particulares.¹⁷⁴

A propósito de la relación entre filosofía y política, la relación entre palabra y acción puede también tomar la forma de un espacio entre la vida interior y la vida pública, o entre la quietud de la vida teórica o contemplativa y la inquietud de la *prâxis*. El pensamiento que surge desde el interior aparece en el mundo al expresarse ante alguien más, y se pone a prueba su objetividad. Por decirlo de alguna manera, el poder de la palabra, en su tangibilidad y visibilidad, tiñe la oscuridad de la vida interior. Como es sabido, la separación del pensamiento de la acción ya suscitó la risa de la muchacha tracia, cuando Tales tropezó mientras contemplaba el cielo y olvidaba el ámbito de los asuntos humanos.¹⁷⁵ El problema es que el alejamiento de

¹⁷⁴ Sobre este tema, ver “Muerte por acidia”, de Galindo (2022).

¹⁷⁵ Como menciona Campillo (2019, p. 44), Hans Blumenberg documentó esta anécdota griega y sus diversas versiones e interpretaciones en *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría* (1987).

la vida en común lo paga la realidad. Como menciona Kant, pensamos en comunidad con otros a quienes comunicamos nuestros pensamientos, y ellos nos comunican los suyos (Arendt, 2006, p. 230). Arendt (2021) lo explica de este modo:

Siempre que hablamos de cosas que pueden experimentarse solo en privado o en la intimidad, las mostramos en una esfera donde adquieren una especie de realidad, [...]. 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 [...]. (pp. 59-60)

La relación entre pensamiento y palabra (como acto público) es como un doble movimiento: por un lado, los eventos y las acciones afectan la vida interior y, por otro, al exteriorizarse el pensamiento, al igual que una erupción volcánica, podría reconfigurar el mundo de modos inadvertidos. Por eso, Arendt (2021) dice que hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda, y que la historia que un actor comienza está formada por sus consecuentes hechos y sufrimientos (p. 213). De modo que los acontecimientos históricos pueden cimbrar la vida interior, para más tarde resurgir en inquietudes públicas, al igual que, tras el ascenso del nazismo, le sucedió a la propia Arendt, una experiencia que comparte en su entrevista con Günter Gaus:

Mire, yo había estado realizando una actividad puramente académica. Y en este sentido el año 33 me marcó de forma duradera [...]. La toma del poder por los nazis fue, desde luego, un horror. Pero era una cuestión política, no tenía carácter personal [...]. El problema, el problema personal, no era lo que hacían nuestros enemigos, sino lo que hacían nuestros amigos [...]. Yo me movía en un medio intelectual, pero conocía también a otro tipo de gente. Y pude comprobar que entre los intelectuales la adaptación al pensamiento único (*Gleichschaltung*) fue, por así decir, la regla. (Abella y López de Lizaga, 2010, pp. 52-53)

Ciertamente, ahora el rumbo de Arendt era una cuestión pública y no únicamente una pasión académica o intelectual. Por tanto, entre la palabra y la acción, o entre la vida interior y la vida pública, pueden surgir pequeños mundos que resistan a un tiempo que se ha adherido a lógicas exclusivamente extensivas, que hacen de la política una función más de los intereses particulares. Como dice Fuss, si alguna vez

Arendt dirige esta misma crítica a Heidegger, al retratarlo como un pensador profesional e inmiscuirse miméticamente en el nazismo. Esta crítica la realiza en su texto homenaje “Martin Heidegger, octogenario” (1969) (Campillo, 2019, p. 40). Corresponde a la nota al pie 26.

pusiéramos en práctica lo que la autora propone, “pensar lo que estamos haciendo”, el aire de paradoja bien podría disiparse mediante una “tensión sumamente creativa” (Hill, 1979a, pp. 174-175).

Conclusiones. Micromundos y espacios limítrofes

Como se ha mostrado, la metáfora del micromundo expresa una serie de intersticios políticamente sugerentes —entre espacios políticos y espacios prepolíticos o apolíticos—. Su potencialidad surge en la diferenciación misma, aunque sin anular sus diferencias.

Si bien, evidentemente, los espacios prepolíticos o apolíticos no son políticos como tal, el reconocimiento, por sí mismo, de zonas fronterizas y sus resonancias con la vida pública y, viceversa, conlleva una relevancia política de primer orden. Desde los bordes, la pregunta política es entonces posible: ¿qué nos separa? Como dice Garcés (2013), la pregunta no es entonces ¿cómo o por qué coexistimos? sino ¿qué nos separa?: “Nos separan las religiones, nos separan las comunidades de nacimiento, nos separa el miedo, nos separa de nosotros mismos el modo de producción...” (p. 22). Esta separación, por cierto, no conlleva una tensión activa, como sucede en la auténtica división política, sino que aísla y fragmenta.

Desde los límites, es posible igualmente diferenciar entre los asuntos publicables y aquellos que han de permanecer en silencio o en privacidad, entre lo que es definitivo o concluyente y lo que es un asunto de opinión, entre la vida interior y la vida pública, o entre lo mortalidad y lo que permanece. En otras palabras, desde las diferencias de los distintos ámbitos de la vida, el pensamiento limítrofe que caracteriza a la política contribuye a mantener la anchura y la profundidad del mundo.

Bajo la advertencia de que los micromundos son tan variados y espontáneos como la pluralidad humana y sus contextos —no hay modelos únicos—, a continuación, se presentan dos formas que, desde la óptica de este trabajo, podrían resultar estimulantes para el pensamiento político.

Amistad y política. Escenarios electivos

Una de las relaciones más interesantes por su conflictividad y, a la vez, por su potencial es la que surge entre la amistad y la política. En buena medida, la problemática se deriva a la luz de que la amistad, al ser una forma de amor, pertenece al ámbito privado, no al ámbito político.

Justamente, Arendt constata que el concepto de amor —especialmente en su forma pasional— se contradice con la política porque la pasión oculta de los amantes extingue por sí misma al mundo. Esta forma de amor no solo se resiste a la visibilidad de los demás, sino que se constituye en la indistinción y en lo privado, es decir, al contrario de la política, una vez destruidas sus diferencias, se abstrae en una unidad. Mientras que la espacialidad de la esfera pública se conforma en la distinción de la pluralidad, aquella forma de amor reduce al máximo el espacio para fundirse en uno. Sobre eso, Arendt (2021) escribe:

El amor, por ejemplo, a diferencia de la amistad, muere o, mejor dicho, se extingue en cuanto se muestra en público. (“Nunca busques contar tu amor / amor que nunca se puede contar”). (p. 61)

El amor, debido a su pasión, destruye el *en medio de* que nos relaciona y nos separa de los demás. Mientras dura su hechizo, el único *en medio de* que puede insertarse entre dos amantes es el hijo, producto del amor. [...] El amor, por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no solo es apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas. (p. 261)

Ciertamente, esta forma de amor no solo es apolítica, sino que, si se emplea como un utensilio para lograr objetivos particulares, podría ser fuertemente tiránica (antipolítica). Por eso, semejante a las advertencias de Maquiavelo, Arendt advierte que la bondad habría de mantenerse a la distancia del espacio público, ya que la moral o la voluntad de uno puede resultar indeseable para los demás. Tanto la bondad como la fraternidad, como afirma Campillo (2019), pueden ser tomadas “para legitimar formas despiadadas de violencia y muy extremas de nacionalismo” (p. 68). Esta afirmación hace alusión a la noción de fraternidad de la Revolución francesa,¹⁷⁶

¹⁷⁶ En particular, se refiere a una segunda etapa de la Revolución, ya que, en su opinión, el movimiento inicial era auténtico.

asociada a la política de terror desencadenada por Robespierre y los jacobinos, y también a la fraternidad universal del estalinismo transformado en un régimen de terror totalitario. Por tanto, si no se quiere destruir la esfera pública, dice Arendt (2021), “la bondad ha de ser absolutamente secreta y huir de toda apariencia” (p. 80). En su opinión, algo semejante sucede con el amor a la sabiduría:

Tanto el amor a la sabiduría como el amor a la bondad, si se determina en actividades filosóficas y en el bien obrar, tienen en común que llegan a un fin inmediato, que se cancelan a sí mismos, por decirlo así, siempre que se dé por supuesto que el hombre puede *ser* sabio o bueno. Los intentos de dar existencia a lo que no puede sobrevivir al fugaz momento del acto no han faltado, y siempre condujeron al absurdo. (Arendt, 2021, p. 80)¹⁷⁷

Incluso, como dice Arendt (2021), los filósofos de la tardía Antigüedad, a quienes se exigía ser sabios y que proclamaban la felicidad, eran quemados vivos en el famoso toro de Fálaris (p. 80). En contraste con las inquietudes públicas, inagotables al trascender el orden de los medios y los fines, lo que está en la base de esta problemática es que tanto la bondad como la sabiduría, al igual que las lógicas extensivas, se anulan a sí mismas cuando consiguen un fin: “la sabiduría” o “la bondad”. Desde el contexto actual de la guerra de Gaza, algo semejante podría decirse si se propusiera —en reconocimiento de su bondad— al presidente de los Estados Unidos de América para el Premio Nobel de la Paz. Si este acto se llevara a juicio en la Antigüedad, una vez alcanzado el premio, el presidente sería echado vivo al toro de Fálaris.

Con todo, hay formas de amor que, por su proximidad con el mundo, no resultan convenientes estacionar estrictamente en lo privado. La amistad es una de ellas. Como Arendt misma reconoce, la amistad es una forma de amor que “salva el mundo”.¹⁷⁸ En

¹⁷⁷ El toro de Fálaris, mencionado por Aristóteles, era una de las torturas más terribles de la Antigüedad. En palabras de Arendt (1998), se trataba de un toro de bronce con una puerta en el vientre por la que se podía entrar, pero no salir. El toro se colocaba sobre una hoguera y se obligaba al reo a entrar por la puerta. A medida que el bronce se calentaba, el reo se abrasaba y sus gritos salían por la boca de la figura, como si fueran los del animal. El nombre se debe a Fálaris, tirano de Acraga (Sicilia), quien encargó el artefacto (p. 75). Ver el apartado “The Location of Human Activities” en *The Human Condition*.

¹⁷⁸ En su tesis doctoral, en 1929, cuando Arendt indaga sobre el amor al prójimo en Agustín, se cuestiona desde entonces la autonomía del amor al mundo cuando este amor es seguido de un bien supremo como la eternidad. En este sentido, el mundo es tanto amado como creado porque la criatura

palabras de Campillo (2019), es una especie de *continuum* entre lo oculto del amor (o amor sin mundo) y el amor público (amor al mundo). Es como un discreto movimiento de ida y vuelta entre la intimidad y la visibilidad.¹⁷⁹

Como es de suponer, esta forma de amor espacial se manifiesta también en el perdón, la promesa y el respeto público, que, de manera misteriosa, mantienen vínculos en cualquier pueblo y comunidad política. Si bien estos vínculos de ninguna manera pueden controlar el porvenir, al menos, podrían orientarlo. Si un vínculo se ha roto, el perdón permite un nuevo inicio; y ante las incertezas del futuro, la promesa representa un poder que, de alguna manera, contiene la fuerza ineludible de un futuro que empuja hacia el pasado.

El respeto público al que Arendt (2021) se refiere como una forma de amor al mundo se asocia con la *philia politiké*, o amistad cívica, de Aristóteles (p. 262), aunque el conflicto entre lo privado y lo público va más allá de un ideal desinteresado entre personas virtuosas. El respeto y la amistad públicos no son solo un tema de empatía, ya que no se reducen al hecho de “querer sentir” cómo se siente desde los zapatos de otro, sino que son como una alegría de constatar juntos la realidad. Es similar a la experiencia de pisar juntos un campo inaugural. No obstante, esta alegría, que también responde a un anhelo de inmortalidad, al mismo tiempo, se transforma en la perplejidad más insondable, al estar de fondo una confrontación con la propia mortalidad.

ama el mundo tal como Dios lo ama. En la medida en que se ama al prójimo (*caritas*), la criatura se asemeja a Dios, aunque la igualdad con Él sea una perfección nunca alcanzable en el mundo. Al negarse a sí mismo y al tratar de imitar la perfección, Dios otorga un orden específico en el mundo que determina qué debe ser y qué no debe ser amado (*dilectio*). Si el amor al mundo es de naturaleza secundaria y, al ser guiado por un fin último, Arendt considera que entonces la autonomía del mundo al que pertenece el que ama se olvida. Al ya no amar al mundo por el mundo mismo, el mundo del presente ha perdido parte de su significado. Resulta importante notar que entre el amor al mundo que anhela un fin fuera de este tiempo y el amor al mundo mismo, hay una tensión entre el futuro (más allá del mundo) y el presente (aquí en el mundo). A diferencia del amor al prójimo, que es una especie de puente para la relación directa con Dios, el *amor mundi*, que eventualmente se irá forjando en el pensamiento filosófico y político de Arendt, significa un amor sin condiciones, de un todo presente. En otras palabras, el amor al mundo arendtiano va más allá de un mero tránsito por este mundo. Ver el apartado “Social Life” en “*Love and Saint Augustine*”. Hannah Arendt, editado por Vecchiarelli y Chelius (1996, p. 98).

¹⁷⁹ En este sentido, en el contexto de la amistad, Garcés pone de relieve la importancia de diferenciar entre distintos opuestos, aunque sin anular sus diferencias. Por ejemplo, entre la distancia y la proximidad: “Salvar la distancia no es anularla. La amistad es un juego de distancias y de proximidades que cada relación debe resolver entre lo social y lo íntimo, lo doméstico y lo público, lo callado y lo explícito, lo personal y lo colectivo” (Garcés, 2025, p. 105).

Con todo, la potencialidad de un espacio de aparición es distinta cuando las inquietudes se comparten en amistad. Desde luego, esta amistad puede surgir espontáneamente en un escenario o de forma electiva. Arendt (2006) recuerda que los romanos, al tomarse en serio la cultura, consideraban fundamental saber elegir su compañía, tanto en el pasado como en el presente (p. 222). En este sentido, en su discurso sobre Sócrates, Arendt afirma:

Resulta obvio que esta clase de diálogo, que no precisa de una conclusión para ser significativo, es más apropiado y es más frecuente cuando se comparte entre amigos. En efecto, la amistad consiste en gran medida en hablar sobre algo que los amigos tienen en común. (Kohn, 2016, p. 53)

Justamente, en algún punto, este espacio ya no es solo la extensión del espacio, sino un micromundo en el que se han cruzado, por un lado, el brío de la amistad y, por otro, el coraje y la valentía de la vida pública. Por eso, Arendt menciona que en este espacio “se comienza a constituir un pequeño mundo en sí mismo que se comparte en la amistad” (Kohn, 2016, p. 54). La plasticidad de este escenario, es decir, la alegría pública, suele resistirse tanto a los formalismos académicos y políticos como a los espacios densamente burocratizados.

A propósito de esta amistad, Arendt recuerda la noción de “felicidad pública” de los padres fundadores de la Constitución de los Estados Unidos. Al igual que muchos movimientos en distintas épocas y contextos, han experimentado, aunque sin ponerle palabras y con menor visibilidad; así como seguramente sucedió con algunos protagonistas del movimiento liberal del siglo XIX en México en su defensa de la igualdad ante la ley. Como menciona Campillo (2019), Arendt asocia esta emoción con la que experimentan los revolucionarios y los activistas en momentos de transformación política (pp. 72-73). En el lenguaje aristotélico, a diferencia del ámbito privado-individual (*idion*), esta felicidad es la “buena vida”. Esto ocurre debido a que la actividad comunal (*koinón*) participa de “una especie de segunda vida” (*bíos politikós*) (Arendt, 2006, p. 117). Que sea una segunda vida lo explica el hecho de que esta experiencia ha trascendido el orden de la existencia vital.

Ciertamente, como se mencionó, la amistad en su forma originaria de amor —privado— corresponde al ámbito oculto o privado, ya que describe una proximidad

tan vibrante entre un tú y un yo que la luz del mundo incomodaría. No obstante, en su forma específica colindante con la vida pública pareciera que aquella misma luz del mundo es la que los incita a actuar. La relación entre la amistad y la política, por tanto, expresa una tensión entre un amor sin mundo y un amor al mundo.¹⁸⁰ Se trata, por cierto, de una tensión que refleja la propia vida y obra de Arendt. Como menciona Campillo (2019), la experiencia del amor es un hilo conductor no solo en su vida, sino también en su filosofía política (p. 13; p. 15; p. 34). Un ejemplo de estos intersticios es el que experimentaba Arendt con Blücher, su segundo marido. Al menos así lo expresa ella en una de sus correspondencias con Heidegger:

Entre dos personas surgen a veces, muy pocas, un mundo. Éste es entonces la patria; fue al menos la única patria que estuvimos dispuestos a reconocer. Este minúsculo micromundo en el que uno siempre puede refugiarse ante el mundo y que se desintegra cuando un [de los dos] se va. Me voy y estoy muy tranquila y pienso: *irse*. (Ludz, 2000, pp. 191-192)

Como apunta Bernd Neumann, biógrafo de Arendt y Blücher, su relación no solo fue privada, sino que, al mantener de manera continua una valiosa conversación judeoalemana, también se abría una dimensión público-política (Campillo, 2009, p. 47). En este sentido, Campillo (2009) señala que, entre Arendt y Blücher, no solo se dio una gran complicidad amorosa que se mantuvo desde 1937 hasta la muerte de Blücher en 1970, sino también un fecundo diálogo filosófico y político (p. 47). Estos pequeños mundos surgían también entre Arendt y su propia madre, Martha, y en las inquietudes que surgían con sus grandes amistades —muchas de ellas en su departamento en Nueva York—. Ella misma constata la potencialidad de estos micromundos desde la relación matrimonial entre Jaspers y su esposa, Gertrudis:

Dos personas pueden crear un mundo nuevo que se sitúa entre ellas cuando no sucumben a la ilusión de que los lazos que las ligan los hacen ser una sola.

¹⁸⁰ En *The Human Condition*, Arendt (1998) menciona que el amor, a diferencia de la amistad, muere cuando es mostrado en público. Más aún, ella destaca que el amor se pervierte cuando se emplea para finalidades políticas. No obstante, paradójicamente, este amor que separa, a su vez, también salva con el nacimiento de un hijo: “[...] el amor, debido a su pasión, destruye el *en medio de* que nos relaciona y nos separa de los demás. Mientras dura su hechizo, el único *en medio de* que puede insertarse entre dos amantes es el hijo, producto del amor. [...] Mediante el hijo es como si los amantes volvieran al mundo del que les ha expulsado su amor” (Arendt, 2021, p. 261).

Ciertamente, para Jaspers este matrimonio nunca ha sido solo un asunto privado, pues en él ha probado que dos personas de distinto origen —la mujer de Jaspers era judía— podrían crear un mundo entre ellas que fuese el suyo propio. Y de este mundo en miniatura ha aprendido, como en un modelo, lo que resulta esencial para el ámbito entero de los asuntos humanos. En este pequeño mundo desarrolló y practicó su incomparable capacidad de diálogo, la espléndida precisión de su forma de escuchar, la disposición constante a dar testimonio sencillo de sí mismo, la paciencia para demorarse en un asunto que se discute y, ante todo, la capacidad de llevar al discurso lo que de otro modo queda relegado al silencio, así como de hacer que merezca la pena hablar de ello. Así, hablando y escuchando, consigue él cambiar la perspectiva ajena, dilatarla o agudizarla o, como él mismo diría bellamente, consigue iluminar. (Arendt, 2001, p. 86)

Los escenarios protagonizados entre Jaspers y Gertrudis han ido más allá del terreno de la unión y de los asuntos privados. Desde sus propias diferencias, la naturaleza del tiempo en este intersticio manifiesta un poder frente a la fuerza del tiempo. Incluso el escucharse atentamente o la complicidad de la mirada son reflejos de esta forma de amor. En este sentido, en una de las notas de su *Diario filosófico*, Arendt escribe:

La amistad parece cuando se le exige la convivencia cotidiana del matrimonio o del amor [...]. El matrimonio salvaguarda siempre la distancia absoluta de las partes, que se quema en el amor, y la amistad tiende constantemente un puente. (Ludz y Nordmann, 2018, p. 49)

La amistad pública no solo no destruye el mundo, sino que es el propio mundo el que los mantiene inquietos. Metafóricamente hablando, parecería que Arendt viera ciertos rasgos de estos mundos en miniatura en los salones en los que participaba Rahel Varnhagen von Ense —escritora alemana de principios del siglo XIX—, donde se discutían temas como el de la emancipación de los judíos y de las mujeres.¹⁸¹ Como comenta Campillo (2009), el salón regentado por Rahel, como el de otras mujeres de

¹⁸¹ Lo mismo sucede con la amistad que sostuvo en estos salones con Moses Mendelssohn, filósofo judío alemán, defensor de los derechos civiles de los judíos. En este sentido, resulta interesante la tesis de Campillo (2019) según la cual Arendt escribe sobre Rahel Varnhagen de modo autobiográfico para, a través de ella, pensarse a sí misma y reflexionar sobre sus relaciones amorosas (pp. 29-30).

la época, era un lugar situado a medio camino entre lo privado y lo público, “y eso le permitió cultivar una cierta relación de igualdad con personajes de la política, la ciencia, el arte y la literatura” (p. 29).

Para bien o para mal, contrario a los espacios formalizados y hasta mecanizados, el punto de intersección entre la amistad y la política potencia un tiempo y espacio abiertos a lo posible. Esta forma de amistad muestra el poder de una complicidad que acompaña todo tipo de inquietudes con referencia al mundo.

Arte y política

Así como entre la amistad y la política podría suscitarse un escenario de poder, también las diferencias entre el arte y la política conllevan su propia potencialidad. De distintas formas, ambos ámbitos comparten una experiencia inaugural que trasciende el orden de la existencia vital y las lógicas funcionalistas.

Como se mencionó, un común denominador se remonta a los griegos, quienes explicaban la política a partir de imágenes extraídas de las artes performativas. Ambos ámbitos requieren un escenario donde puedan aparecer actos —una forma de excelencia humana— en su pura duración. El grado de tangibilidad en su fugaz aparición es mínimo. Esto no significa que el tiempo se detenga en la propia realización, sino que es un tiempo de un todo presente, es decir, inagotable, un intersticio entre el pasado y el porvenir. A diferencia de este tiempo, el de la extensión o el de la utilidad no es inagotable, sino infinitamente circular, debido a que se agota en las lógicas ilimitadas del “más” y del “para qué”.

En las artes performativas, se aprecia el “virtuosismo” o la excelencia de quien ejecuta un movimiento con el propio cuerpo o mediante un instrumento musical, como sucede en la danza y con el flautista. En la política, por su parte, se aprecian los actos y las palabras como historias de la propia obra del protagonista a lo largo de su paso por el mundo. Como se mencionó, al igual que el *daimon* platónico, la obra escapa a la subjetividad del actor, ya que su papel no es el de productor o autor, sino el de agente. La obra, entonces, precisa objetividad al tener su referencia en el mundo; es decir, está abierta a la mirada y al juicio de la pluralidad, y no a las imágenes autorreferenciadas del protagonista. Tanto en el arte performativo como en la política, la visibilidad es

específica en sus espacios de intermediación, entre espectadores y protagonistas, ya que otorgan realidad a la acción. Sin una atmósfera pública, no hay arte ni política.

No obstante, Arendt (2006) constata que el conflicto más próximo entre el arte y la política no se da con las artes performativas, sino con las artes creativas (*poiēsis*). Primero, porque, a diferencia de la política, el grado de extensión o tangibilidad en las artes creativas es mayor, semejante a la durabilidad que permiten los procesos de fabricación de cualquier objeto. Segundo, porque, a diferencia de las artes performativas y de la política, en el momento en que se crean los objetos artísticos no se requiere la visibilidad de un escenario. Por tanto, desde este punto de vista, el arte y la política son opuestos.

Pese a ello, ¿acaso hay algún común denominador entre las artes creativas y la política? Al menos hay un punto en común de gran importancia. En ambos casos, la actividad no se detiene en la extensión del espacio o en la utilidad ni en el tiempo en que se creó, sino que los trasciende. Esto es fundamental porque el tipo de disposición que las une, aunque de formas muy distintas, refleja un anhelo de lo general más allá del yo inmediato. En ambos casos, no las caracteriza el interés, sino la inquietud. Aunque el artista puede lograr lo que crear de manera solitaria, eso no equivale en modo alguno a una indiferencia o alienación del mundo.

No obstante, entre el arte y la política hay un elemento conflictivo que, nuevamente, pareciera alejarlos de lo que tenían de proximidad. Se trata de la diferencia entre la vida del objeto del arte y la obra del protagonista. Como menciona Arendt (2006), una vez que el artista ha creado su obra, el objeto en sí ya no le pertenece, sino al mundo. El objeto se ha transformado de la creación solitaria del artista a un asunto público que, en palabras de Arendt (2006), está destinado a sobrevivir a la vida de los mortales, al ir y venir de las generaciones (p. 206). Lo que está en juego en el objeto de arte es su trascendencia a través del tiempo. Por tanto, si el objeto como tal es validado por el público y no por el autor, se autodestruiría por la posesión de lo particular, al igual que sucede con las grandes colecciones de objetos artísticos y culturales que terminan convirtiéndose en objetos decorativos en los espacios privados. Lo anterior conduce a pensar que el artista es un autor o productor, no un agente o protagonista.

En cambio, lo realmente inquietante en el caso de la política es que no se juzgan públicamente los proyectos y las cosas producidas, sino la propia obra. Debido a que los seres humanos han llegado a este mundo puestos en escenas, los propios espectadores constatan y juzgan su propia obra.

Hay otra forma de comprender la proximidad entre el arte y la política que, curiosamente, Arendt aborda indirectamente desde la óptica de la poesía y del juicio del gusto. Este común denominador se refiere a la espacialidad. Tanto el arte como la poesía y el juicio precisan de elementos para ensanchar el espacio de la imaginación; es decir, una solicitud que toma como referencia la anchura del mundo. Al constituirse en lo público y no en lo particular, el objeto de arte en sí mismo es un objeto espacial. Al convertirse en un asunto de opinión, el objeto de arte tiene el poder metafórico de ampliar una atmósfera común a través de la pluralidad de miradas. Basta imaginar un escenario conformado por una variedad de espectadores que imaginan y perciben el mismo objeto desde distintas posiciones. En este caso, no es que el objeto de arte se convierta en un instrumento didáctico o educativo, sino que, por decirlo de alguna manera, el propio mundo se encarnara en el poder de la metáfora para mostrarse en la pluralidad. Políticamente hablando, el punto de vista de uno puede influir en y ensanchar la formación de otro, y la claridad y la coherencia de un punto de vista podrían disminuir la de otros que apelaban simplemente al capricho o a la subjetividad.

La metáfora tiene el poder de salvar el antagonismo no solo entre el arte y la política, sino también entre la vida interior —filosofía— y el mundo de las apariencias —política—. Al respecto, Arendt escribe:

La metáfora, al salvar el abismo entre las actividades mentales interiores e invisibles y el mundo de las apariencias, fue sin duda el mejor regalo que le pudo hacer el lenguaje al pensamiento y, por lo tanto, a la filosofía, pero en principio la propia metáfora es poética, no filosófica. (McCarthy, 2011, p. 43)¹⁸²

La relación entre el arte y la política atraviesa la vida y la obra de la propia Arendt. En este sentido, Birulés y Fuster (2014) señalan que, en su teoría de la acción,

¹⁸² Ver *La vida del espíritu* de Arendt, capítulo II, “Las actividades mentales en un mundo de apariencias” (McCarthy, 2011).

existe un punto de encuentro entre el fenómeno estético y el político, sin extinguir sus diferencias (p. 18). Ellas destacan que, para Arendt, el arte y la política eran las formas más nobles de habitar el mundo, como el gusto por cultivar lo bello y escoger compañías. En palabras de Birulés y Fuster (2014):

[...] el gusto decide cómo se supone que debe parecer y sonar el mundo en tanto que mundo, independientemente de su utilidad o de los intereses existenciales que tengamos puesto en él [...], sino que también determina “las afinidades electivas” de aquellos que lo habitan. (p. 28)

Desde la mirada de Arendt (2006), la mera capacidad de comenzar es la fuente oculta de la producción de todas las cosas grandes y bellas (p. 167). En este sentido, podría agregarse que en esta fuente oculta se encuentra una confrontación entre la mortalidad humana específicamente —retratada en las acciones— y un anhelo de continuarse en el tiempo. De modo que, entre la belleza del amor y la inquietud por el mundo, surge también un pequeño mundo que, como Arendt misma reconoce, es un conflicto que no debe ni puede resolverse.

CAPÍTULO III. Temporalidad del poder o la profundidad del mundo

Transgresión del tiempo

Introducción. El tiempo del poder

En los primeros capítulos de esta tesis, se analizó la espacialidad de las esferas pública y política desde una variedad de capacidades de apertura (inquietud pública, responsabilidad, complicidad, alianzas, afectividad, imaginación), para ampliar mutuamente la mirada al integrar y discriminar puntos de vista y al reconocer que la potencialidad de la política no se agota en su propio espacio, sino que se intensifica en la relación simbiótica con espacios prepolíticos y apolíticos. Ahora, se estudiará la temporalidad desde el punto de vista de la continuidad del poder, es decir, como posibilidad de continuarse más allá de que se haya ocultado al terminar la acción. Mientras que la espacialidad representa la anchura del mundo, la temporalidad, su profundidad.

No obstante, desde el punto de vista político, el tiempo del poder plantea un problema fundamental: ¿en qué medida es posible su continuidad si el momento en que aparece la acción es tan fugaz como escurridizo? ¿Es viable sostener lo que trata de intensidades y no de cantidades? Más aún, ¿hasta qué punto es posible la continuidad en una sociedad intermitente como la de hoy en la que la hiperproducción de información y de todo tipo de estímulos externos confunden los límites entre distintos ámbitos de la vida? Al respecto, Arendt (2021) escribe: “En realidad, las hazañas cada vez tendrán menos oportunidad de remontar la marea del comportamiento¹⁸³, y los acontecimientos perderán cada vez más su significado, es

¹⁸³ En contraste con la acción iniciática con toda su espontaneidad e imprevisibilidad, el comportamiento (conducta) corresponde a la dimensión extensiva. Desde la óptica arendtiana, como dice Fuss, el comportamiento está, en principio, basado en precedentes –estereotipados–, es imitable y copiable, y, en gran medida, predecible, controlable y manipulable. La acción y el habla, en cambio, son, por naturaleza, originales, espontáneos e inimitables (Hill, 1979a, pp. 159-161). En esta línea, Hill sostiene que la crítica de Arendt a las ciencias sociales surge en este contexto. En la medida en que estas ciencias se han desarrollado bajo las lógicas de la administración racional en la sociedad de masas, los humanos han aprendido a comportarse (o a conformarse) en lugar de actuar. De hecho, continúa Hill, cuanto mayor es el control sobre la sociedad de masas logrado mediante la aplicación de las ciencias sociales, menos real se vuelve el mundo como espacio público en el que nos presentamos unos a otros. (Hill, 1979e, p. 283)

decir, su capacidad para iluminar el tiempo histórico” (p. 54). En la medida en que se pierde el significado, se diluye también la capacidad de perdurar. En el contexto de la continuidad del poder, la iluminación del tiempo histórico revela la profundidad del mundo no solo al cuidar de que los grandes actos y palabras no queden en el olvido — de ahí la relevancia de las actividades narrativas—, sino también en su apertura a lo posible. El carácter de lo posible manifiesta potencialidad (intensidad), no fuerza (extensión). En este sentido, Arendt (1998) articula el término alemán *macht* (poder)¹⁸⁴ con las palabras griegas *dynamis* (potencialidad) —o su equivalente latino *potentia*—, *energeia* (sin unidad de medida o carencia de fin) y *entelecheia* (plena realidad)¹⁸⁵ (p. 200; pp. 205-206). Este triángulo intensivo del poder —potencialidad, carencia de fin y plena realidad— pone de relieve que su potencialidad surge precisamente de su inutilidad, es decir, de su expectativa o pura posibilidad. En otras palabras, la potencialidad manifiesta una discreta y paradójica resistencia a la extensión y la unidad de medida.¹⁸⁶ En este sentido, Arendt (1998) menciona que el motivo por el que no podemos vaticinar con seguridad el destino de la acción es simplemente que carece de fin (p. 233). Dado que el poder es el opuesto de la fuerza, la potencialidad en sí misma indica un desvío o una interrupción de la fuerza en un tiempo que se ha densificado en la extensión del espacio. Estos estancamientos podrían verse materializados, por ejemplo, en la mecanización de los procesos (o mecanismos ocultos)¹⁸⁷ y en la carencia de apertura de las instituciones, en la irreflexión sobre los prejuicios y en los usos del lenguaje, hasta en formas de indiferencia pública o apatía participativa de la ciudadanía. La fuerza en cualquiera de

¹⁸⁴ Arendt menciona que *macht* (poder) procede de *mögen* y de *möglich* y, por tanto, es opuesto a la fuerza y a la violencia (*machen*).

¹⁸⁵ Al respecto, dice Arendt (2021): “Esta insistencia en los actos vivos y en la palabra hablada como los mayores logros de que son capaces los humanos, fue conceptualizada en la noción aristotélica de *energeia* (‘realidad’), que designaba todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*) y no dejan trabajo tras sí (no *par’ autas erga*), sino que agotan su pleno significado en la actuación” (p. 229). El término *energeia* es empleado con frecuencia por Aristóteles para referirse a la vista y al tañido de la flauta.

¹⁸⁶ Esta discreción del poder nos recuerda por qué las actitudes de indiferencia sobresalen (y perjudican con mayor “fuerza” —violencia—) más en una atmósfera pública que en las buenas acciones.

¹⁸⁷ En términos políticos, comprender significa precisamente revelar esa zona oculta. Como indica Draenos, una de las tareas en *Los orígenes del totalitarismo* fue descubrir los mecanismos ocultos por los cuales todos los elementos tradicionales de nuestra política y espiritualidad parecen haber perdido su valor específico y se han vuelto irreconocibles para la comprensión humana (Hill, 1979c, pp. 210-211).

estos vacíos (estancamientos) contiene, de alguna manera, algún grado de violencia. Por tanto, el tiempo del poder no es el tiempo de la cantidad ni el tiempo vital, sino la posibilidad, que es un puro durar.

En cuanto a la expectativa del poder como característica de su potencialidad, quizás convendría comprenderla a partir de la metáfora del teatro. Una vez terminado el acto (o antes de comenzar), se mantiene en el público y en los protagonistas una expectativa (una especie de emoción pública de lo posible) que representa el ocultamiento o el silencio del poder. Por eso, aun ocultándose el poder, permanece y mantiene vinculante (en expectativa) a una comunidad. Sin embargo, debido al carácter intensivo de la acción —sin precedentes e incontrolable—, esta expectativa puede resultar tan provocadora como escandalizante. La potencialidad en cuestión va más allá de cualquier cálculo y moralidad.¹⁸⁸ En el lenguaje de Fuss, se trata de las “perplejidad inherentes a la acción”: la irreversibilidad de sus procesos, la imprevisibilidad de sus consecuencias y el relativo anonimato de los actores. Por eso, Fuss recuerda cuando Pericles (o Tucídides) afirmó que la gloria de los atenienses residía en su legado de “buenas y malas acciones”, como si estas fueran completamente iguales.¹⁸⁹ Lo decisivo es distinguir entre el silencio y el vacío de poder. Si el primero indica potencialidad, el segundo, violencia. Dado que la expectativa no se agota en los intereses o en la utilidad, la experiencia o la emoción pública de un escenario es total o inagotable. Por eso, desde la óptica de este trabajo, tanto la expectativa como lo posible son dos cualidades fundamentales del poder.

No es extraño que el carácter intensivo del poder haya incitado a Arendt a pensarlo a través de la metáfora de la luz (que retoma de Jaspers). No obstante, al considerar que el poder lo describen más los claroscuros —zonas limítrofes— que la luz como tal, sería más conveniente situar aquel esplendor en un ocaso, siempre a punto de ocultarse. En la medida en que se reconozca que lo visible y lo oculto son las

¹⁸⁸ De hecho, como indica Fuss, los atenienses aparentemente consideraban que las normas morales y utilitaristas convencionales eran, en gran medida, inapropiadas en el ámbito de la acción y el habla. Estas normas se aplican legítimamente solo al comportamiento humano ordinario, mientras que es inherente a la naturaleza misma de la acción ser extraordinarias, sin precedentes y *sui generis*. (Hill, 1979a, pp.168-169)

¹⁸⁹ Esta declaración, más que abrir una ventana al nihilismo (como sucedió con los regímenes totalitarios y como sucede actualmente con los grupos criminales en distintas partes del mundo), recuerda la responsabilidad de los humanos, como mortales, de comprometerse a construir un mundo común.

dos caras del poder, se podrá comprender también la importancia de acotarlo para que no se autodestruya y mirar otras oposiciones o delimitaciones políticamente relevantes que Arendt misma sugiere —mencionadas en el capítulo anterior—. Por ejemplo, libertad-necesidad, público-privado, poder-violencia, opinión-verdad, aprendizaje-conocimiento, entre otras. El común denominador de las primeras es que, de alguna manera, se trasciende el espacio vital inmediato, ya que no se agotan al alcanzar algún fin (supervivencia, victoria, conocimiento, etcétera).¹⁹⁰

El punto es comprender que el poder manifestado en la experiencia de la acción es irreductible al espacio de extensión, ya que su potencialidad trasciende cualquier lenguaje matemático, fuerza y tangibilidad. Sobre esto, Arendt (2021) escribe:

La rebelión popular contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible incluso si renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en medios materiales. Llamar a esto “resistencia pasiva” es una idea irónica, ya que se trata de una de las más activas y eficaces formas de acción que se hayan proyectado [...], el poder es en grado asombroso independiente de los factores materiales, ya sea el número o los medios. Un grupo de hombres comparativamente pequeño pero bien organizado puede gobernar casi de manera indefinida sobre grandes y populosos imperios, y no es infrecuente en la historia que países pequeños y pobres aventajen a poderosas y ricas naciones. (p. 223)

Efectivamente, estas reflexiones ponen de relieve no solo que ni el número ni la fuerza condicionan el poder, sino que su silencio, por sí mismo, no significa vacío ni ausencia, sino posibilidad. Si la violencia es al bullicio, el poder, a la discreción. Como se mencionó, este silencio también mantiene vinculantes a los pueblos y a las

¹⁹⁰ El reconocimiento de estas diferencias es relevante ante confusiones como la que cae Castells (2012) —por poner un ejemplo del uso comunicativo del lenguaje—. Al no distinguir entre el ámbito intensivo y el de extensión, Castells llega a la conclusión de que el poder se ejerce mediante la “coacción” o bien puede “incorporarse” a una institución o corporación. Detrás de estas expresiones se encuentra el prejuicio de que el poder se constituye en las relaciones de poder, no en la pluralidad. No obstante, estas relaciones no hablan de poder, sino de una relación de mando-obediencia anclada en la tradición política y que, precisamente, es esta asociación la que ha enturbiado nuestra comprensión del poder. Al respecto, Castells (2012) afirma: “El poder se ejerce mediante la coacción (el monopolio de la violencia, legítima o no, por el control del Estado) y la construcción de significados en las mentes a través de mecanismos de manipulación simbólica”. Y en seguida dice: “Las relaciones del poder están incorporadas en las instituciones de la sociedad, y especialmente en el Estado” (p. 4). Ver el apartado “Obertura. Conectar las mentes, crear significado, contestar el poder” de su libro *Redes de indignación y esperanza* (Castells, 2012).

comunidades. Por eso, Arendt (2021) apunta que el poder es lo que mantiene unido al pueblo después de que ha pasado el fugaz momento de la acción (p. 224). Es decir, si bien aparece en la espontaneidad de la acción, al desaparecer también queda un silencio expectante.

No obstante, considerar que el poder y la fuerza son de naturalezas diferentes, sin ningún tipo de conflictividad, no llevaría a ningún sitio, por su falsedad. Las palabras y los actos requieren un mínimo de tangibilidad no solo para aparecer, sino también para continuarse. Esta tensión es un estire y afloje casi imperceptible entre lo visible y lo invisible. Por eso, Arendt (2021) dice que el poder puede realizarse, “pero jamás materializarse plenamente” (p. 223).

Sin embargo, dado que la tradición política no ha encontrado confiabilidad ni utilidad fehaciente en el carácter intensivo del poder, ha intentado de distintas formas “solucionar” esta tensión (que de suyo es irresoluble) al remplazarlo o eliminarlo. Una de las consecuencias es que el tiempo de extensión prácticamente ha totalizado los distintos ámbitos de la vida y, en las últimas décadas, se ha incorporado (consciente o inconscientemente) en nociones como “progreso”, “proceso” o “desarrollo”. Es decir, el tiempo del poder ilumina las grietas y junturas en la amplitud del mundo, que casi se han cerrado por completo.

Incluso el tiempo de extensión ahora se ha entrelazado con la hiperproducción de información y con la experiencia intermitente, que no solo se relaciona con el problema de discernir entre distintas naturalezas y ámbitos de la vida, sino que también se encuentra en cómo continuar aquellas inquietudes políticamente significativas. En esta confusión de la época, lo frívolo puede pasar por lo importante; los asuntos que son privados se filtran inmediatamente al ámbito público; el orden de los medios se pone en la cima del éxito y se mira como si pudiera otorgar por sí mismo una plena realización; los derechos se transforman en valores condicionados al mérito y, muy a menudo, la verdad se convierte en un asunto opinable (o viceversa). Frente a esta situación, la formación y el sostenimiento de escenarios son fundamentales, es decir, la posibilidad de otorgar un hogar a las inquietudes públicas. El problema es que si la acción no es reiterativa, el poder se autodestruye. Al igual que las burbujas de jabón, si no se renuevan, se desvanecen fugazmente. Esto se debe a que el poder no

significa fuerza ni extensión, sino potencialidad. Por decirlo de alguna manera, el poder del poder es su propio tiempo, es decir, su no tiempo (lo posible).

Si la espacialidad de la esfera pública es poética del espacio en virtud de su amplitud —dado que la acción manifiesta un tiempo inaugural (un nuevo comienzo) —, la temporalidad, entonces, es el campo de lo posible y de lo memorable. No obstante, no es conveniente mirar por separado el tiempo y el espacio del poder — como si se trataran de entidades distintas—, sino como una doble faceta o movimiento.

El proceso como tiempo de extensión

Desde el punto de vista de la política, la huida del tiempo del poder llevó a la modernidad a interpretar la historia (y la política) como un proceso controlable. Este giro no sería posible sin el desplazamiento de la significatividad e imparcialidad de las acciones y acontecimientos, por la subjetividad y una conciencia de poder “hacer historia”.

Si se considera la historia como una especie de retrato de la mortalidad humana — de sus palabras, actos y eventos—, como consideraban los historiadores de la Antigüedad (como Homero, Heródoto y Tucídides), es porque detrás de ello hay una inquietud de imparcialidad para que no se queden en el olvido las grandes hazañas. Para los griegos, estas hazañas van más allá de la victoria o de la derrota; por eso, dice Arendt (2006), el significado del acto actuado y de la palabra pronunciada es independiente de la victoria y del resultado final (p. 228). El punto es que, en esta visión de la historia, era fundamental retratar las obras de los *mortales*, ya que de ese modo podían nivelarse con la imagen de inmortalidad (o absoluta permanencia) que veían en la naturaleza o en los dioses.

En cambio, si se considera a la historia como una especie de lienzo sobre el cual es viable hacer y controlar procesos, como se piensa desde la modernidad, es debido a que la subjetividad ha sustituido a la imparcialidad. Ahora no importa el sentido de los actos en sí mismos ni la narración fiel de los acontecimientos, sino la capacidad humana de “hacer” historia. En este sentido, la imagen de la humanidad ahora se suscribe desde un campo intencionado, es decir, desde un tiempo histórico entendido a

la luz de su maleabilidad, al igual que el carpintero imagina, en sus procesos, el resultado final de una mesa.

En este sentido, Arendt observa que el giro de la historia no sería posible sin el término de proceso y sin una alteración en la noción de naturaleza. A diferencia de la noción griega de naturaleza, de aquello que es tal y como es en su permanente armonía e inmortalidad, en el espíritu de la modernidad, su acercamiento a ella fue cada vez más pragmático. Ya no bastaba con contemplarla, sino que había que conocer sus procesos. El conocimiento de los procesos permitiría a los mortales crear y no solamente ser creados. En esta imagen, la naturaleza cede sus propios bienes para que el individuo haga de ellos lo que el artista hace con su imaginación. Mientras que la inquietud de la Antigüedad por la naturaleza y el cosmos consistía en contemplar sus causas, en la modernidad (especialmente a partir de la investigación científica del siglo XVII) pasó a ser un interés práctico, ya no de las causas, sino de sus procesos —ya decía Whitehead que la naturaleza es un proceso— (Arendt, 2006, pp. 41-90).

Desde el análisis de Arendt (2006), el giro pragmático de la historia se remonta a Vico, quien afirmaba que a la historia la “hacen” los seres humanos, así como a la naturaleza la “hace” Dios (p. 57). Esta declaración no solo refleja la sensibilidad de Vico a reconocer límites elementales entre las capacidades humanas y las sobrehumanas, sino también la emoción de haber encontrado un nuevo campo de conocimiento al alcance de los seres humanos. Es decir, si el ser humano es incapaz de conocer las causas, al menos sí está en sus manos conocer los procesos. De ahí que Arendt señale a Vico como un punto de inflexión para las ciencias sociales.

Según Arendt (2006), las palabras de Marx sobre hacer historia fueron tomadas muy en serio, solo que, a diferencia de Vico y de Hegel, a él no le interesaba que permaneciera como un principio teórico, sino que fuera práctico. La intención de Marx de “hacer historia” parte de un fundamento teleológico, ya que los objetivos intencionados son medios para cambiarla. Por decirlo de alguna manera, en esta visión, las causas están vivas en forma de movimientos revolucionarios capaces de alcanzar un fin intencionado (como la liberación de ciertas condiciones para algún día alcanzar el ocio). El ser humano ya no es una simple abstracción contemplativa, sino una capacidad productiva capaz de modificar el entorno físico y el tiempo histórico.

De ahí proviene su invitación al proletariado a participar activamente en las crisis históricas para producir un cambio revolucionario. Así como Marx con Vico, los marxistas también se tomaron demasiado en serio sus invitaciones a la acción, hasta convertirse en “revolucionarios decididos”, en palabras de Arendt. Como es sabido, tanto Marx como Engels concebían la violencia como partera de toda sociedad vieja, preñada de una nueva (Arendt, 2016, p. 21).

En este sentido, Arendt subraya que la glorificación de la violencia en la teoría de las superestructuras ideológicas de Marx se basa, en última instancia, en una hostilidad antitradicional hacia la palabra. Es decir, si para los griegos la palabra (*λογος*) era la forma de interacción más humana, la violencia, por tanto, es su negación (Arendt, 2006, p. 23). Esto hace recordar una diferencia fundamental mencionada entre el poder —palabra y acto—, que es intensivo (pura potencialidad), y la violencia, que se refiere a la fuerza extensiva. El problema que ve Arendt (2006) es que la noción de “hacer historia” no solo anula la especificidad de la política al subsumir esta en la historia —se borran los límites entre una y otra—, sino que también hace de ambas esferas un objeto de fabricación.

Junto con esta problemática de confundir el poder con la violencia, también se ha excluido del historiador el principio de imparcialidad, como una suerte de orfandad, al dejar a las palabras y a los actos a la suerte. El problema, como dice Arendt, ha sido la incapacidad de garantizar cualquier tipo de inmortalidad, porque si se piensa la historia como un lienzo sobre el cual proyectar intenciones —medios y fines—, siempre habrá un fin más que conseguir. Una de las resonancias comprometedoras de esta visión es que, de alguna manera, se contienen vacíos de poder. Es decir, en lugar de expectativas vinculantes, se van formando emociones públicas incapaces de ser saciadas, ya que siempre habrá un fin más que conseguir y un objetivo (o población) más que abatir. En otras palabras, se construye el absurdo de un futuro de papel. Por eso, Arendt (2006) comprende que, en una visión de la historia como esta, los acontecimientos, los hechos y los sufrimientos individuales no tendrían más significado que el que tienen el martillo y los clavos respecto de la mesa terminada (p. 80). Su argumento es que en este modelo de historia, que imita los procesos de la naturaleza —como la física moderna prescribe condiciones para los procesos naturales—

, lo que se considera un significado no es, en realidad, más que un patrón; y, dentro de las limitaciones del pensamiento utilitarista, solo los patrones pueden tener sentido (Arendt, 2006, p. 81). Mientras que los patrones pueden crearse, los significados se revelan por sí mismos.

Paulatinamente, la tecnología moderna empezó a sustituir las actividades humanas —Arendt, sobre todo, se refiere al trabajo— por procesos mecánicos, para después iniciar sus propios procesos naturales. La advertencia de Arendt (2006) es que ahora es posible hacer del ámbito físico-natural lo que, en un principio, Vico consideraba solo posible en el ámbito histórico (pp. 57-58). El *Homo faber*, entonces, ya no solo toma prestada materia de la naturaleza para hacer el mundo más duradero, sino que ahora altera sus propios procesos. Lo que Arendt (2006) ve como aterrador es que este modelo de acción se parezca a una especie de “ingeniería para las relaciones humanas” (semejante al fisicalismo de Hobbes), ya que se ha decidido tratar al ser humano como un ser completamente natural, cuyo proceso vital puede manipularse de la misma manera que todos los demás procesos (p. 59). El problema es que esta nueva forma de acción, que juega con los procesos naturales, como cualquier otra, conlleva destinos impredecibles. En otras palabras, lo que resulta aterrador es que, a diferencia de la acción política, se prescinde de un sentido común que permita algún grado de objetividad y ponga por delante el mundo antes que cualquier interés particular o sueño de la subjetividad.

El inconveniente de la política de extensión es que, dado que no surge de algún principio que sostenga una confrontación con la mortalidad humana y, a la vez, de un anhelo de inmortalidad, las acciones pierden también significado y trascendencia. En otras palabras, la política de extensión retrata el marchitamiento del espíritu.

El reino del espíritu y la trascendencia del tiempo

Las inquietudes o los principios que mueven a los seres humanos a actuar reflejan una confrontación con su propia mortalidad y, a la vez, un sentido de permanencia a lo largo de los siglos. Mientras que los intereses, en última instancia, se vinculan con el sostenimiento vital y la durabilidad del mundo, las inquietudes revelan el espíritu de

los pueblos y las comunidades, que, de alguna manera, refleja un sentido de gratitud hacia el mundo y, con ello, un anhelo de trascendencia.

En esta línea, cada una de las actividades expuestas por Arendt en *La condición humana* conlleva su propia forma de continuidad. La labor asegura la supervivencia individual y de la especie;¹⁹¹ el trabajo, por su parte, concede durabilidad al mundo por medio de las cosas materiales o de los productos artificiales fabricados. Pero el caso de la acción es distinto: al trascender el tiempo vital y el tiempo mecanizado de la utilidad, su tiempo *es* un todo presente.¹⁹² En el lenguaje de Arendt (2006), este tiempo no está en un más allá ni es utópico, ni se puede localizar u organizarse; no es de ayer ni de mañana, sino del presente y de este mundo (p. 11). En otras palabras, es un tiempo que inaugura al mostrar posibilidad. Desde este punto de vista, lo posible se manifiesta como una emoción inagotable.

Que la acción sea inaugural o exprese un nuevo comienzo no significa olvidar el pasado ni deambular ciegamente ante el porvenir, sino que la única manera de salvar su continuidad es mediante la acción misma. Es decir, dado que el tiempo de la acción es intensivo y no extensivo, su continuidad depende de la acción (de otro presente total). Por tanto, sin la reiteración de la acción y del discurso, cualquier espacio político —desde espacios de opinión hasta leyes, tratados e instituciones— es infértil y hasta autodestructivo, como lo revela Alain Touraine (1989) al narrar la autodestrucción de las dictaduras militares de América Latina: “Si las dictaduras militares cayeron con tanta facilidad en América Latina fue, ante todo, [...] porque esas dictaduras no tenían ninguna respuesta a los problemas nuevos que se planteaban” (p. 180). En efecto, al no tener nada nuevo que decir, eventualmente, el poder se marchita. Por tanto, la acción se renueva en un punto de intersección entre un

¹⁹¹ Las actividades de la labor son necesarias para el proceso de la vida y su permanencia es tan breve como el proceso de consumo. Estas actividades son cíclicas, ya que, al consumirse, los procesos de la vida retornan a su círculo natural, “en el que no existe comienzo ni fin y donde todas las cosas naturales giran en inmutable e inmortal repetición” (Arendt, 2021, p. 110). En este sentido, Arendt recuerda las palabras de Locke: “[...] todas esas ‘buenas cosas’ que son ‘realmente útiles para la vida del hombre’, para la ‘necesidad de subsistir’, tienen ‘por lo general breve duración, de manera que —si no se consumen por el uso— decaen y perecen por sí mismas’” (Arendt, 2021, p. 109). En este sentido, tanto Locke como Smith diferenciaban entre las cosas de “breve duración” de las de “mayor permanencia” (como los productos), para indicar que estas últimas eran más valiosas (p. 115).

¹⁹² Arendt (1976) emplea la expresión “importa ser del todo presente” —que quizás retome de Jaspers— en *Los orígenes del totalitarismo*.

comienzo y un nuevo comienzo, entre una acción y otra. Por decirlo de alguna manera, la reiteración de estos comienzos retrata una cadena intensiva o iterativa, no un encadenamiento acumulativo de causas y efectos. La iteración no depende de un tiempo y de un espacio particulares ni se refiere a un sentido lineal, sino que es un ir y venir como de un no-tiempo.

Para comprender este presente, resulta importante la diferencia que Arendt (2006) marca entre pasado y tradición. En su opinión, la pérdida de la tradición en el mundo moderno no implica en absoluto una pérdida del pasado, ya que tradición y pasado no son lo mismo (Arendt, 2006, p. 93). Desde esta óptica, esta diferencia igualmente clarifica que hay dos formas de autoridad: una de extensión, que se adhiere casi inmediatamente a la tradición (transmisión); y otra, intensiva, que, en su apertura, de algún modo recupera el espíritu del pasado.

La cualidad vinculante de la acción con el pasado muestra que no es específica de un individuo, sino que expresa a la humanidad misma. La vida y obra de alguien, por ejemplo, pueden haber cimbrado tan fuertemente en la existencia y la memoria de alguien que, de forma insospechada, la continúa con sus propios actos. Aunque los actos y las palabras, por su fragilidad, podrían quedar en el olvido, la potencialidad de la acción por sí misma nunca pierde su vigencia, sino que se actualiza. En este sentido, Arendt (2021) menciona que la acción, al comprometerse a preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia o la permanencia (p. 22).

Al menos desde la perspectiva de la antigua Grecia, esta permanencia se convirtió en el sello distintivo de la existencia humana. Los griegos entendían la naturaleza y el cosmos como lo permanente. Quienes tenían que aspirar a la inmortalidad (para igualarse a la naturaleza) no eran los dioses ni la naturaleza, sino los mortales. Debido a la fugacidad —reflejo de la mortalidad— de las actividades específicamente humanas —actos y palabras—, las actividades narrativas, como las de los historiadores y los poetas, eran fundamentales. Lo que ellos narraban era un retrato de la mortalidad humana, y el hecho de poder retener las grandes acciones en palabras escritas significaba que aquel frágil espíritu quedaría grabado a lo largo de los siglos. En este sentido, las inquietudes que mueven las acciones muestran un movimiento

entre la mortalidad y la inmortalidad. En el caso de la Antigüedad, la inquietud por la gloria y la virtud en la vida pública expresaba la mortalidad en la fugacidad de las acciones; y su anhelo de inmortalidad, en su ánimo de que no quedaran olvidadas. Por tanto, los narradores o historiadores representaban el punto de intersección entre la mortalidad y la inmortalidad.

A diferencia de los griegos, los romanos encontraban un sentido de inmortalidad en la sacralidad de la fundación. El pasado era apreciado porque la fundación era sagrada; para ello eran fundamentales las nociones de autoridad y de tradición. Arendt (2006) dice que en la fundación algo permanece vinculante para todas las generaciones futuras (pp. 120-121). *Religión* proviene de *religare*: “estar atado, esfuerzo por sentar las bases, por construir la piedra angular para la eternidad”. En este sentido, Arendt (2006) señala que la actividad religiosa y la política podían considerarse casi idénticas (p. 121). Desde la óptica romana, la autoridad (*auctoritas*, del verbo *augere*, “aumentar”) permite fortalecer su fundamento, es decir, su pasado (Arendt, 2006, p. 121). Quienes estaban dotados de autoridad eran los ancianos, el Senado o los *patres*, quienes la obtenían por descendencia y por transmisión (tradición).

En esta línea, los romanos supieron reconciliarse con un conflicto fundamental entre la política y la autoridad.¹⁹³ Mientras que la acción política requiere un espacio entre iguales y se apoya en una forma de persuasión no coercitiva, la autoridad, en cambio, se basa en un espacio desigual y requiere cierta coerción para transmitir (tradición) o continuar el pasado. Como dice Arendt (2006), mientras que el poder (*potestas*) se manifiesta en el puro presente de la acción (o espontaneidad), la autoridad tiene su origen en el pasado (p. 122). Desde la mirada de Arendt, entonces, la categoría de autoridad no es política, ya que, al igual que en la educación, no surge de un principio de igualdad. Por ejemplo, está claro que en una clase de álgebra o de geografía ni la autoridad de un profesor ni la calidad educativa se basan en la capacidad de integrar los mayores puntos de vista en clase (no es un tema de opinión), sino en las habilidades pedagógicas para orientar y transmitir *un* conocimiento específico.

¹⁹³ Para retratar este conflicto, Arendt (2006) toma como ejemplo la tensión que expresó Montesquieu (2015, Libro XI, Cap. 6) entre el poder como algo “nulo” (*en quelque façon nulle*) y la máxima “autoridad” en los gobiernos constitucionales (p. 122).

¿Qué hicieron, entonces, los romanos, a diferencia de Platón (rey filósofo) y de Aristóteles (gobernantes-gobernados), para trasladar una figura de autoridad al terreno político? La fundación romana se basaba en salvaguardar y aumentar el poder de los antepasados. Pero no se trataba de un culto al pasado ni de apaciguar a los difuntos, sino de *revivir* sus acciones y costumbres. Al menos así lo mostraba la tradición de las familias nobles (en épocas de la monarquía y de la república), al instalar en un nicho especial de su hogar máscaras y bustos de cera de los ancestros, lo cual no solo expresaba gratitud a su familia, sino que también era un poderoso símbolo de memoria e inspiración, así como de renovación del pasado. Este acto era fundamental para mantener una “cadena de misterioso poder”, ya que “une la familia de generación en generación”, según las espléndidas palabras de Barrow (1992, p. 21). Por eso, Arendt (2006) expresa que, para los romanos, el pasado no estaba menos presente en la vida real de la ciudad que el poder y la fuerza de los vivos (p. 122). Para decirlo con palabras de Cicerón, mientras que la autoridad reside en el Senado, el poder cohabita —espacialidad— en el pueblo (Arendt, 2006, p. 122).¹⁹⁴ Por tanto, la continuidad del poder en los romanos es una suerte de intersección entre el espíritu del pasado y el del presente.

La autoridad podía adquirir un carácter político debido a que no estaba basada en un interés, sino en un principio (inquietud) fundamental: el respeto por la grandeza de los *maiores*. Este respeto a sus antepasados se convertía en ejemplo. La vejez, a diferencia de la mera edad adulta, albergaba la culminación de la vida humana. Como afirma Arendt (2006), la vejez no se sostenía en la sabiduría o en la experiencia acumulada, sino en que el anciano se había acercado a sus antepasados y al pasado mismo (pp. 119-123). Este principio significa suelo firme y vinculante en las

¹⁹⁴ En distintas ocasiones, Arendt (2021) señala que la única materialidad del poder se manifiesta cuando las personas se reúnen para actuar: “El único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido del pueblo” (p. 224). Ciertamente, vivir unido es un factor material indispensable, pero no es el único. Basta con decir que la propia extensión del espacio en el que los actores despliegan sus actos es un factor material elemental.

comunidades, ya que las inquietudes no se hunden ni se desgastan tan fácilmente como sucede con los intereses.

Por esta razón, la filosofía política de Rousseau es infecunda. Arendt (2006) se percata de que, desde esta visión, al vincular la voluntad con el futuro (en el contrato social) y al desestimar la comunicación entre la comunidad, la espacialidad de la vida pública se reduciría. Dado que Rousseau piensa el poder como indivisible (soberano), elimina todo tipo de vínculos —leyes, constituciones, tratados, alianzas, promesas, etcétera— que sostienen a una comunidad. No obstante, en palabras de Arendt (2006), una comunidad fundada en este soberano no se construirá sobre arena, sino sobre arenas movedizas (p. 162).¹⁹⁵

En contraste con Rousseau, Arendt (2006) ve un elemento político relevante en Maquiavelo; en concreto, su sagacidad por recuperar la noción de fundación, que en su obra es decisiva (p. 136).¹⁹⁶ Desde su punto de vista, Maquiavelo quería repetir la experiencia romana a través de la fundación de una Italia unificada, de modo semejante que una piedra angular sagrada para la continuidad del cuerpo político (Arendt, 2006, p. 138). Por este motivo, Arendt (2006) afirma que Maquiavelo no es el padre de la ciencia política (en todo caso, para ella, sería Platón) y que su teoría política no obedece a un obstinado realismo —como muy a menudo se piensa— (pp. 136-137). Lo que Arendt reconoce en la filosofía política de Maquiavelo es un carácter intensivo vinculado a la fundación y al virtuosismo de los actos, es decir, que no carece de un sentido de inmortalidad.

Ciertamente, la confrontación con la mortalidad y el anhelo de permanencia no solo están presentes en algunas civilizaciones europeas de Occidente, ya sean los griegos o los romanos, sino también en el espíritu de muchos pueblos y comunidades. Basta con mencionar que, para algunas familias otomías, en México, la inquietud de transmitir un saber artesanal a las nuevas generaciones no se agota ni en la técnica ni en la necesidad, sino en el orgullo de permanecer desde sus propios saberes. Este orgullo entraña un sentido de lo memorable. Precisamente, Arendt (2021) menciona

¹⁹⁵ En *El contrato social*, el planteamiento de Rousseau (2012) acerca de que la soberanía es indivisible se encuentra en el capítulo II del libro II.

¹⁹⁶ Los datos históricos de Arendt (2006) indican que Maquiavelo nunca usó el término *revolución*, pero sí fue el primero en concebir una revolución (p. 136).

que la inmortalidad se refiere al mundo construido para la permanencia de la humanidad (p. 129). Curiosamente, en una de las notas de su *Diario filosófico*, Arendt piensa lo contrario de la fidelidad, no como infidelidad como tal, sino como desmemoria.¹⁹⁷ Por eso, Arendt (2006) recuerda la recomendación de Cicerón de que, solamente mediante la preservación de comunidades políticas, la virtud humana podía alcanzar los caminos de los dioses (p. 71).

La memorabilidad o “reino del espíritu” refleja un tiempo que trasciende el tiempo de extensión; no es un movimiento rectilíneo, sino iterativo. Los pensamientos, los actos y las palabras no quedan en el olvido, sino que resurgen en su puro presente. Por eso, Tucídides sabía que la gloria de Atenas no se agotaba en un tiempo y en un espacio, sino que “por todas partes imperecedera memoria (*mnēmeia aidia*) de sus actos buenos y malos” (Tucídides citado por Arendt, 2021, p. 228). Arendt (2021) asocia este carácter iterativo del espíritu con la noción de *humanitas*, que, curiosamente, constataba en la propia vida y obra de Jaspers:

Jaspers necesitaba de los grandes filósofos a fin de explorar el espacio de *humanitas* que ha devenido su morada. Y les ha devuelto con creces el pago de su ayuda, por así decirlo, al instaurar con ellos un “reino del espíritu” en el que, [...], aparecen como personas que hablan –que hablan desde el reino de las sombras–; habiendo escapado a las limitaciones del tiempo, pueden convertirse así en compañeros en las cosas del pensar [...]. (p. 10)

Este reino del espíritu que Kant, y después Jaspers, llamarían *Humanität* significa la personalidad vigente de alguien que, en palabras de Arendt (2001), “una vez adquirida, nunca lo abandona, aunque todos sus otros dones de cuerpo y alma sucumban a la destrucción del tiempo” (p. 81).¹⁹⁸ El reino del espíritu como retrato de la profundidad del mundo es expresado bellamente en otro pensamiento de Arendt (2001) sobre Jaspers:

¹⁹⁷ Al respecto, Arendt dice: “Y esto significa que la convivencia de los dos desarrolla libremente la historia y el destino del evento, sin ninguna garantía y con fidelidad solamente al no olvido de lo acontecido y de lo que ha llegado como destino” (Ludz y Nordmann, 2018, p. 49).

¹⁹⁸ La *humanitas* que destaca Arendt nunca se adquiere en soledad, sino que requiere un giro de la inmediatez de lo individual hacia el ámbito de la pluralidad; por eso, ella considera que se convierte en un don para la humanidad. Y el quién que se expresa en la acción es enigmático, ya que se realiza en la espontaneidad del presente: “Solo la adquiere quien ha ‘aventurado’ su vida y su persona ‘en el ámbito público’, en cuyo curso se arriesga a revelar al que no es ‘subjetivo’ y que, por lo mismo, no puede conocer ni controlar” (Arendt, 2001, p. 4).

Lo grandioso de Jaspers es que se renueva a sí mismo porque permanece sin cambiar, tan vinculado al mundo como siempre y siguiendo los sucesos del momento con idéntica agudeza y capacidad para implicarse en ellos [...]. Jaspers ha convertido la sucesión temporal en vecindad espacial, de modo que la cercanía o la distancia ya no dependen de los siglos que nos separan de un filósofo sino exclusivamente del punto elegido con libertad desde el que uno entra en este *reino del espíritu*, que durará y crecerá mientras haya hombres sobre la tierra. (pp. 86-87) [las cursivas son mías]

Algo semejante habría que decirse de Rosa Luxemburgo, quien, según Arendt, estaba muy preocupada por el mundo y nada preocupada por sí misma: Si se hubiera preocupado por sí misma, se habría quedado en Zúrich después de su tesis y habría seguido ciertos intereses intelectuales, pero no soportaba la injusticia del mundo (Hill, 1979f, p. 311). El reino del espíritu es espacial debido a que trata del cuidado y la permanencia de una generación a otra, al igual que la noción de *paideia*¹⁹⁹ —como expresión de los ideales de la cultura griega—, reflejaba el reino del espíritu de los griegos. Justamente, la continuidad del poder, como reflejo del anhelo de inmortalidad, es un sello distintivo de la política. En la expresión de Arendt (2021): “Sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles [...]” (p. 64). En este sentido, para Cicerón, este anhelo de permanencia conlleva una actitud de cuidado amoroso (Arendt, 2006, p. 208).²⁰⁰

Es interesante que Arendt asocie también la *humanitas* con una alegría de espíritu, es decir, el giro o aventura de la acción al ámbito público conlleva una emoción peculiar, que en este trabajo se ha vinculado con una inquietud con referencia al mundo. Al referirse a la vida de Jaspers, Arendt dice: “[...] —esa alegría de espíritu (*Übermut*), como él lo expresa a veces— con que gusta de exponerse a sí mismo en las corrientes de la vida pública, a la par que permanece independiente de todas las tendencias y opiniones en boga, con toda probabilidad se debe a la nativa seguridad en sí mismo [...]. Es como si solo tuviera que retroceder en la imaginación a sus orígenes familiares y luego, desde ellos, regresar a la anchura de la humanidad para convencerse de que ni siquiera en la soledad él representa una opinión privada, sino más bien una perspectiva pública diferente y todavía oculta, un ‘sendero que será algún día ancha avenida’, en palabras de Kant” (Arendt, 2001, pp. 6-7).

¹⁹⁹ Ver *Paideia: los ideales de la cultura griega*, de Jaeger (2019).

²⁰⁰ Arendt (2006) explica que *cultura* significaba originalmente “agricultura”, muy apreciada en Roma, en oposición a las artes poéticas y manufactureras, y que incluso en la cultura *animi* de Cicerón (semejante a la *paideia* griega), significaba precisamente lo contrario de ser un fabricante o creador de obras de arte (p. 209).

En otro pasaje, el reino del espíritu es imaginado por Arendt (2001) al igual que un resplandor de chispas de fuego:

[...] “como chispas de fuego, cuyo resplandor va creciendo, apagándose, mezclándose, en constante movimiento. Las llamas se ven unas a otras y se inflaman con mayor fuerza porque ven a otras llamas y tienen la esperanza de que otras llamas las vean a ellas” [...]. Lo que entonces latió en nuestro corazón, lo ha expresado Adalbert Stifter más bellamente de lo que yo pueda hacer: “Allí brotó el asombro ante el hombre, y allí se alzó gran alabanza de él”. (p. 11)

Las chispas de fuego representan tanto la fragilidad —mortalidad— del espíritu de la humanidad expresado en la fugacidad de los actos humanos, como también un reclamo de su inmortalidad, de que no ha de dejarse en el olvido. Al respecto, Arendt (2021) dice: “[...] por su habilidad para dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza ‘divina’” (p. 31). Arendt (2006) pone de relieve que la fugaz grandeza de la palabra y de los hechos puede perdurar en el mundo en la medida en que se les conceda belleza (p. 215). Como se mencionó, este poder (amor-belleza) mantiene a las comunidades expectantes. El reino del espíritu, entonces, es un retrato de una confrontación entre la mortalidad y la inmortalidad humanas.

No obstante, un problema de la experiencia intermitente hoy no es exactamente que haya desaparecido un anhelo de inmortalidad en su totalidad (como en algunas ocasiones Arendt sugiere), sino que, al estar orientado desde una base preponderantemente extensiva —intereses—, sus vínculos y su sentido común son igualmente oscilantes o sin rumbo alguno. Esto se debe a que confunde la inmortalidad, que se refiere tanto a lo posible como a una sacralidad del pasado, con el infinito, un continuismo sin memoria; al igual que el uróboro muestra un dragón que engulle su propia cola y forma un círculo con su cuerpo.

Con todo, los tiempos de crisis, es decir, cuando los prejuicios se tambalean, también son momentos decisivos de replanteamiento en torno a los límites (que quizá se han borrado y requieren reconfigurarse) entre los distintos ámbitos que condicionan la amplitud y los cuidados del mundo. Esto se debe a que el tiempo de extensión, por sí solo, no cambia la naturaleza del tiempo.

La diagonal del tiempo y la continuidad del poder

La acción de las comunidades es el resorte de la vida pública, una especie de contrafuerza frente a las incertezas del futuro y a los procesos de estancamiento de una civilización. Metafóricamente, la diagonal del tiempo —un tiempo de acción— desvía, de alguna manera, el tiempo que se ha densificado o mecanizado; en palabras de Arendt (2006), es una especie de interrupción de los procesos (p. 191).

Los procesos de estancamiento representan tanto un tiempo sin acción adherido a la mecanización de los sistemas y costumbres (tradiciones, usos del lenguaje, etcétera) como un vacío de poder (indiferencia y frustración pública). Es decir, los procesos de estancamiento retratan la ausencia del silencio de poder (la potencialidad que mantiene a las comunidades vinculantes una vez que han dejado de actuar). De alguna manera, el tiempo de extensión refleja el desgaste de los prejuicios y la carencia de espacios de intermediación que permiten enfocar la mirada con objetividad. El inconveniente es que el vacío de poder, que refleja cierta desesperanza ante el porvenir, termina por atrofiar el espíritu y el dinamismo de las comunidades. Visto a la distancia, la imagen de este tiempo retrata células fragmentadas, incomunicadas, sin espacios de apertura. En la vida práctica, la fragmentación podría manifestarse en miedos, indiferencia, violencia, entre otros.

En cambio, el escenario o micromundo, como espacio de aparición, representa un intervalo entre el pasado y el futuro, un punto inicial que posibilita un desvío (intensivo, no fijo ni acumulativo) del tiempo de extensión. A diferencia de la parábola de Kafka sobre la batalla antagónica entre el pasado y el futuro (mencionada en la introducción),²⁰¹ Arendt (2006) considera que el logro es de aquel que se encuentra situado entre el pasado —una fuerza que quiere impulsarse hacia delante— y el futuro —una fuerza que quiere empujar hacia atrás—. En realidad, no consiste en saltar de la lucha para situarse en la posición de un árbitro, sino que, al estar entre ambos tiempos, su propia posición permite desviar la trayectoria del movimiento antagónico hacia otro original, con su propio punto de inicio (pp. 7-13). Este punto, dice Arendt (2006), no es un intervalo simple, sino que es una “fuerza diagonal” que cambiará la trayectoria

²⁰¹ Sobre este tema, ver la nota al pie 73.

del movimiento antagónico; por tanto, es un “pequeño espacio-no-tiempo en el corazón mismo del tiempo” (pp. 11-13). Desde esta metáfora, resulta conveniente complementar con que aquel ser humano situado en el punto límite entre las fuerzas contrapuestas del tiempo (pasado y futuro) no se encuentra en aislamiento, sino acompañado; ni tampoco se encuentra interesado, sino inquietado. Es decir, este desvío o interrupción del tiempo solo ocurre en un escenario o micromundo, no en el espacio individual.

Esta interrupción, que muestra la contingencia del tiempo no adherido al espacio de extensión, es una fuerza contraria al vacío de poder y recuerda las palabras de Sófocles en *Antígona*, según las cuales no hay nada más imponente que el ser humano, ya que sus actividades violentan la naturaleza, tal como es (Arendt, 2006, p. 42). En efecto, la perplejidad consiste en la paradoja del poderío de la fragilidad: es decir, que actividades tan fugaces como las palabras y los actos (movidos por inquietudes) violenten, de alguna manera, la naturaleza del tiempo.

En esta línea, conviene asociar el punto de interrupción con lo que Arendt entiende por milagro, no como un evento sobrenatural fuera de este mundo, sino como una desviación del propio tiempo. Ella ve que la capacidad humana de mover montañas —desde la interpretación teológica del Nuevo Testamento— no es la voluntad, sino la fe, lo que los Evangelios llaman “milagros”. Desde este punto de vista, el milagro muestra una interrupción de una serie natural de eventos (como el hecho de que milagrosamente haya aparecido la vida en la Tierra). De modo semejante, la libertad humana, manifestada en la experiencia de la acción, interrumpe una especie de esclerosis del tiempo (reflejada, por ejemplo, en estancamientos políticos y culturales). Todo acto, dice Arendt (2006), es un milagro que irrumpe en el mundo como una “infinita improbabilidad” (p. 168). Estas interrupciones son un reflejo de la continuidad del poder, es decir, del anhelo de permanencia de las civilizaciones.

Cuando Arendt (2006) menciona que el tema de la historia son estas interrupciones, lo extraordinario refleja un tiempo del todo presente (p. 42). Al respecto, Arendt escribe: “‘No abandonarse a lo pasado ni a lo futuro’. ‘Importa ser del todo presente’ no quiere decir: importa acomodarse al presente. Antes bien, hay

que mantener la tensión entre pasado y futuro” (Abella y López de Lizaga, 2010, pp. 17-18).

El hecho de que Arendt mencione que no hay que “acomodarse” al presente indica un sentido profundo de continuidad, es decir, de cuidar al mundo de una generación a otra al margen de un tiempo y espacio particulares. Ser del todo presente, entonces, significa ser peregrinos de este mundo, comprenderlo y habitarlo antes que ocuparlo. El hecho de ser peregrinos obedece a que la vida humana es irremplazable e irreductible, una vida inagotable. Así como la comprensión, el sentido de habitar no se agota en el horizonte vital e individual, sino que extiende su morada a la llegada de nuevas generaciones. Por eso, Arendt dice que la comprensión “nunca acaba” y, por ello, el lugar en el que uno instala su morada no queda establecido ni fijado inequívocamente de una vez para siempre (Abella y López de Lizaga, 2010, pp. 17-18).

Frente al tiempo de extensión, la incomodidad del mundo significa no solo que el poder no puede ser heredado —porque la acción es intransferible—, sino que cada crisis expresa una solicitud de acción (o de interrupción) como medida regenerativa del mundo. En este sentido, la diagonal del tiempo invita a un tiempo de reflexión sobre los prejuicios que, naturalmente, se van extendiendo en el tiempo.

Prejuicios del poder

Perplejidad en los abismos de la modernidad

Si bien en épocas premodernas la política ha tenido una “función” fundamental para mantener un ideal en común —al igual que la virtud de los griegos en tiempos posteriores a Homero, la sacralidad de la fundación en los romanos o la vida eterna en la visión judeocristiana—,²⁰² desde la modernidad, cualquier ideal pareciera esfumarse

²⁰² Leo Strauss, igualmente, reconoce que aquel fin en tiempos premodernos ayudaba a orientar y a mantener el orden político; solo que él, a diferencia de Arendt, pareciera desconfiar de la modernidad para reivindicar la política. En este sentido, según Hilb (2016), Leo Strauss, en *Derecho natural e historia*, sostiene que los clásicos ya entendían que existía un “conflicto irresoluble” entre el individuo y la ciudad. Lo justo por naturaleza solo podía pretender poseer carácter obligatorio bajo la forma de la “mentira noble”, “que disimulaba a la vez la ausencia del conocimiento fehaciente de aquello que es, propiamente, lo justo por naturaleza y el carácter irrealizable de la mejor ciudad” (p. 132). En este sentido, Strauss considera que lo que advertía Maquiavelo en su momento ya lo sabían los clásicos. En *Thoughts on Machiavelli* afirma: “Maquiavelo no saca a la luz ni un solo fenómeno político de importancia fundamental que no fuera ya completamente conocido por los clásicos. Su

en una especie de abismo, cuyo punto límite aparece como un contrasentido: se desprecia cualquier fundamento de la tradición y, a la vez, se añora un sentido común que permita orientarse juntos en el mundo.

El rompimiento de la tradición ha intensificado la persistente huida de la fragilidad de la acción (espontaneidad e impredecibilidad) y, consiguientemente, ha multiplicado las ilusiones de encontrar, al margen de la pluralidad humana, un auspicio político en algún ámbito de la extensión. En opinión de Arendt, la ruptura que inicia en la modernidad es ahora un hecho consumado. Esta ruptura acentúa un límite entre la era moderna –que, según Arendt, surge con las ciencias naturales en el siglo XVII, las revoluciones del siglo XVIII y la Revolución Industrial del siglo XIX– y el mundo del siglo XX (Arendt, 2006, p. 26).

El punto es que la modernidad ha hecho de la política ya no un medio para conseguir un ideal común, como en los tiempos premodernos, sino que ha convertido su funcionalidad en un fin en sí mismo. Esta degradación ha implicado, en múltiples formas, la elevación de la “política de extensión”. Basta con mencionar la prominencia del consumo, el bienestar, la tecnificación o la violencia *per se*. Como menciona Campillo (2019), la Tierra se ha “ocupado” únicamente “para la producción y consumo y de bienes cada vez más efímeros y desechables” (p. 77).²⁰³ En efecto, la política de extensión prioriza ocupar la Tierra según los intereses particulares en un tiempo y espacio inmediatos, antes que habitarla bajo algún principio de continuidad o de una generación a otra.

Ante la fragilidad de la acción y de cualquier fundamento político que no proporcione la confianza que la utilidad confiere, Arendt nota que la realidad que permite el sentido común comenzó a resquebrajarse desde los inicios de la modernidad. Es decir, los hilos que anteriormente sujetaban las inquietudes públicas ahora se han debilitado. Al igual que el hilo de Ariadna, el sentido común permitía no caer en vacíos de insignificancia ni de desesperanza. La pérdida del sentido común

aparente descubrimiento es tan solo la otra cara del olvido de lo más importante” (Strauss citado por Hilb, 2016, p. 127). Lo que resalta Strauss es que la virtud en su forma política “disimula” el conflicto irresoluble entre el individuo y la ciudad o la ausencia del conocimiento fehaciente de lo justo por naturaleza.

²⁰³ En *The Human Condition*, tanto en el prólogo como en el apartado “World Alienation”, Arendt (1998, pp. 248-257) critica la tecnociencia moderna.

asume, de antemano, que el destino es una suerte de azar o de un dado. Al respecto, Arendt (2021) escribe:

Por virtud del sentido común, las percepciones de los demás sentidos revelan la realidad y no se sienten simplemente como irritaciones de nuestros nervios o sensaciones de resistencia de nuestros cuerpos. Un apreciable descenso del sentido común en cualquier comunidad y un notable incremento de la superstición y charlatanería son, por lo tanto, signos casi infalibles de alienación del mundo. (p. 231)

Pese a ello, en la modernidad, al desvincularse de la tradición, también se constató que los mortales son los únicos responsables de hacerse cargo del poder y, con ello, surgió una experiencia paradójica de algarabía y, a la vez, de vértigo existencial. Es decir, por un lado, una experiencia afirmativa de constatar que en las manos de los mortales se juega el fundamento del poder y, por otro, el horror de que no hay un orden misterioso más allá de este mundo (o manos invisibles) que, de antemano, prescriba el fundamento y el rumbo de las acciones. En otras palabras, de esta constatación se infiere que el cuidado de la vida en común es responsabilidad de los mortales. Sobre esto, Arendt (2006) observa que la pérdida de la tradición conlleva un contrasentido: en el negativo, se pierde el hilo que guiaba al pasado y orientaba el futuro; y, en el positivo, surge una oportunidad para recuperar el pasado (acontecimientos o historias que han quedado encadenados por la tradición) (p. 94).

Como analogía, la obra del pintor alemán Hans Baldung, *Las edades y la muerte*, expresa aquel júbilo de la modernidad al constatar un poder específicamente humano y, a su vez, una consternación por hacerse responsables de ello —como un momento de confrontación con su propia mortalidad— (al igual que el temor a ser libre en términos de Fromm, o de un vértigo existencial en los de Sartre).

La experiencia de la modernidad, por tanto, se enfrenta a un mundo contingente, abismal y privado de todo sentido, salvo el que la propia humanidad esté dispuesta a proporcionar. Desde esta imagen, es clave la sentencia de Pico della Mirandola sobre la dignidad humana, en la que Dios les dice a los mortales que no los ha creado con la misma divinidad, pero tampoco los ha degradado a la pura animalidad; por lo que, de ahora en adelante, de ellos depende encontrar nuevos propósitos. En esta línea,

Maquiavelo fue precursor en vislumbrar los abismos que se abrían desde los inicios de la modernidad, en los que cualquier comunidad podía hundirse sin piedad, a menos que un príncipe tuviera el desparpajo de disimular apolíneamente la crudeza con la que acaecía el escenario político —como el hecho de constatar la ausencia de un fin más noble—. ²⁰⁴

En el caso de Descartes, el abismo significaba la duda ante lo que antes era evidente para los sentidos o ante la “verdad innata de la mente” (en términos de Arendt). En Hobbes, el vacío que producía la incapacidad de atarse a un principio causal legítimo se manifestó en una política teleológica razonable de la acción; al igual que en Vico, lo realmente decisivo era guiar propósitos y fines que solo los mortales pudieran conocer (Arendt, 2006, p. 76). En Tocqueville, quien, según Arendt, era de los pocos que tenían una inquietud genuina por la teoría política, el vértigo de la ruptura de la tradición terminó por desesperarle. Por eso, en algún momento Tocqueville expresó que, desde que el pasado ha dejado de iluminar el futuro, la mente humana vaga en la oscuridad (Arendt, 2006, p. 77). El propio Kant (al igual que Arendt) se impacientó con esta oscuridad, ya que le producían náuseas el hecho de que la historia fuera simplemente un “flujo sin sentido de los asuntos humanos”, semejante a una cadena de acontecimientos desfilando hacia el vacío. Por eso, Kant pretendió encontrar un sentido en lo particular y poner orden mediante su imperativo categórico (Arendt, 2006, p. 83). Según Arendt (2006), esta situación llevó a los filósofos modernos a evocar de distintas formas la necesidad y una imagen de la totalidad —ya sea una dialéctica de un espíritu mundial como en Hegel, o las condiciones materiales como en Marx— (p. 238). En el caso de Marx, las náuseas por la modernidad lo llevaron a confundir la política con la historia, como si el ámbito de los asuntos humanos y de la libertad fuera objeto de procesos —causas y efectos— para “hacer” historia.

Por tanto, la algarabía del ser humano de saberse a sí mismo como protagonista de la historia —que, de distintas maneras, había permanecido oculto antes de la modernidad—, paradójicamente, originó también un vértigo al constatar su propia mortalidad. Desde la óptica de Arendt, el problema no radicó en este vértigo como tal

²⁰⁴ Arendt señala que este abismo ya había sido vislumbrado y advertido por Montesquieu y Goethe.

—ya que es un tiempo de posibilidad y reflexión sobre los propios prejuicios—, sino que no se ha traducido en un anhelo de inmortalidad. En cambio, ha tratado de sustituir este anhelo por intereses de supervivencia.

Desde luego, el abismo de la modernidad entraña la separación entre la religión y la política. Esta ruptura no solo significa desconfianza en una vida más allá de este mundo, sino también todo tipo de suspicacias y confusiones sobre el bien y el mal en este mundo (p. 74). De hecho, en los inicios de la modernidad, la frustración que encarnaba la desvergüenza pública llevó al monje Savonarola (en el siglo XV) a crear la hoguera de las vanidades para clausurar todos los demonios que comenzaban a destaparse de forma irreversible. Por eso, Arendt advierte que uno de los peligros más imponentes y fatales del vértigo de la modernidad, más que la disminución de la creencia en la existencia de Dios, ha sido la pérdida del miedo al infierno. El miedo a esta pérdida llevó a Hobbes a proponer un gobierno intimidante, como el Leviatán, y a los revolucionarios franceses y a los padres fundadores de Estados Unidos a incorporar el temor a un “Dios vengador” en el nuevo cuerpo político (Arendt, 2006, p. 133).

La cuestión es que la creencia en un fundamento fuera de este mundo —de recompensas y castigos—, que permitía un orden también en este mundo, fue atenuándose hasta hacer del espacio público un mero espacio de extensión. Es decir, la pérdida de fundamento, de alguna manera, ha convertido la esfera pública en un espacio o una ventana abierta para ser ocupado sin límites según los intereses de cada uno. Uno de los efectos de ello ha sido convertir la vida pública en un espacio de lucha de intereses —mediante la defensa de derechos y valores—. Por eso, la época actual también es la de luchas ideológicas. Visto a la distancia, las junturas y las texturas que condicionan la amplitud y los cuidados del mundo se han cerrado continuamente hasta construir una imagen unitaria de él.

El vértigo de la modernidad también ha tenido sus ecos en las comunidades científicas. A comienzos del siglo XX, Arendt (2006) se percató de que científicos como Einstein, Planck, Bohr y Schrödinger seguían firmemente arraigados en una tradición que exigía que las teorías científicas cumplieran ciertos requisitos humanísticos (categorías de la tradición) como la simplicidad, la belleza y la armonía (pp. 265-272). La imagen de la totalidad que buscaban Hegel y Marx en sus dialécticas

se proponía desde un enfoque científico, con un fundamento de causalidad y armonía. Einstein mismo fue renuente a sacrificar el principio de causalidad del modo en que lo exigía la teoría cuántica de Planck.²⁰⁵ El hecho de tener que arrojar al vacío la necesidad y la legitimidad del universo era semejante a aceptar que el mundo era simplemente un juego de azar. Heisenberg, por ejemplo, tradujo este vacío en un “principio de incertidumbre”, donde la realidad objetiva se flexibiliza hasta el infinito —este enfoque parte del supuesto de que un sistema de leyes fundamentado depende de las formas de plantear el sentido— (Arendt, 2006, p. 271).

La imagen del punto de Arquímedes que Arendt (2006) propone es adecuada para representar los abismos de la modernidad; el punto de apoyo jamás es un sentido común vinculante con el mundo y con el porvenir, sino que se suspenden en un vacío infinito: “el hombre solo puede perderse en la inmensidad del universo, pues el único punto de Arquímedes verdadero sería el vacío absoluto tras el universo” (p. 272). Lo que cuestiona Arendt (2006) es que, junto con la ruptura del mundo verdadero de los científicos, se ha abolido también el mundo de las apariencias y, consiguientemente, el de la política (p. 30).

Estas rupturas han alcanzado igualmente otros ámbitos prepolíticos tan relevantes como la crianza y la educación. Como nota Arendt, el síntoma más profundo y significativo de la crisis educativa hoy se ha manifestado en la pérdida de autoridad. Esta ausencia ha confundido al mundo con la representación del undo. Es decir, si bien la figura de autoridad en el ámbito educativo se deriva de brindar una introducción y un acompañamiento al mundo a las nuevas generaciones, ahora, como menciona Arendt (2006), los adultos se han apartado de esta responsabilidad para cederla directamente a la niñez (pp. 91-92). No obstante, el peso de los problemas del mundo no puede dejarse sobre las espaldas de las niñas y los niños. Por tanto, así como Marx confundió la política con la historia, en esta crisis, la educación se ha confundido con la política. Esto reafirma la relevancia de pensar los límites entre las distintas esferas y ámbitos de la vida como un problema político de primer orden.

²⁰⁵ En contraste con la teoría de la relatividad, la teoría cuántica supuso una ruptura total con la física clásica. Como afirma Arendt (2006), la teoría de la relatividad consideraba esencial para el sano desarrollo de la física que, entre los postulados de esta ciencia, contáramos no solo con la existencia de leyes en general, sino también con el carácter estrictamente causal de estas leyes (p. 265).

Desde el punto de vista de la política, los abismos de una época representan la posibilidad de un tiempo de confrontación de la humanidad con su propia mortalidad y, a la vez, de un anhelo de inmortalidad. En palabras de Arendt (2006), es una gran oportunidad para mirar el pasado con ojos no distraídos por ninguna tradición (p. 28). Como planteó alguna vez Tocqueville (2021) —aunque quizá con desesperanza—, un nuevo mundo requiere una nueva ciencia política.²⁰⁶ En este sentido, en opinión de Arendt (2001), la muerte de Dios revelada por Nietzsche puede ser esta oportunidad:

Creo que no hay ningún otro lugar en la literatura moderna donde encontremos una comprensión tan clara de que lo que Nietzsche llamó la “muerte de Dios” no necesariamente lleva a la desesperación sino, por el contrario, puesto que elimina el temor del Infierno, puede terminar en puro júbilo, en un nuevo “sí” a la vida. Bertolt Brecht (1898-1956). (p. 244)²⁰⁷

Claro está que Arendt (y el propio Nietzsche) no se refiere a la muerte de Dios como tal, sino a la posibilidad de disipar prejuicios de la tradición que, de algún modo, enturbian la visibilidad para reivindicar la esfera política. Arendt es consciente de que en toda crisis hay una oportunidad de iniciar de nuevo, debido a que permite volver a las preguntas elementales. En sus palabras, exige de nosotros respuestas nuevas o antiguas, pero, en cualquier caso, juicios directos (Arendt, 2006, p. 171). Por tanto, frente a las fuerzas que acarrear los estancamientos de cualquier civilización, cada nacimiento y cada generación conllevan la posibilidad de un replanteamiento, de mirar los problemas y los eventos de manera reflexiva y no prescrita.

La falacia del silencio del mar

²⁰⁶ Ver *La democracia en América* de Tocqueville (2021), en particular el último capítulo de la segunda parte. Según Arendt (2006), en la historia de la humanidad, esos milagros son más frecuentes porque cada ser humano es un nuevo inicio y, con él, pueden comenzar nuevas cadenas de acciones no previstas de antemano (pp. 126-127).

²⁰⁷ Como dice Campillo, la referencia a Nietzsche sobre la muerte de Dios indica un jubiloso “sí” a la vida. En su opinión, el “amor al mundo” de Arendt guarda relación con el *amor fati* de Nietzsche. En ambos casos, al vislumbrar un final de la tradición metafísica occidental, se manifiesta una lucha contra el nihilismo y el amor por la inmanencia de lo real (Campillo, 2019, p. 82). No obstante, como Campillo mismo nota, hay al menos dos cuestiones en las que Arendt difiere de Nietzsche. La primera es que Arendt está convencida de que debemos luchar contra formas indeseables de actuar en el mundo —como rechazar la violencia y las experiencias de injusticia—. La segunda se refiere a la gratitud hacia la vida, que habría de reconciliarnos con el mundo (Campillo, 2019, pp. 82-83).

Gran parte de estas crisis se ha alimentado del prejuicio de confundir la naturaleza de la política desde un ámbito de la utilidad, es decir, del hecho de esperar de ella frutos redituables, cuando en realidad carece de fin y de extensión. Por decirlo de alguna manera, se ha buscado en la política un vergel cuando, en realidad, en términos de utilidad, es terreno yermo. Esta confusión ha ido acompañada de la desaparición del sentido común, que, en opinión de Arendt (2006), es la señal más clara de la crisis actual (p. 175).

En este contexto, si bien las inquietudes que mueven la esfera pública no desaparecen, de algún modo, se han degradado a un ámbito de extensión incapaz de trascender el horizonte inmediato. Justamente, al no encontrar utilidad, se ha optado por sustituir las inquietudes públicas por fines sociales. No obstante, resulta importante distinguir entre fin y destino. Mientras que el fin se despliega en el espacio de extensión, que puede responder a lógicas calculables, el destino apunta al mundo y refiere a lo impredecible.²⁰⁸

El ámbito extensivo, en sus múltiples formas, ha servido para otorgar confiabilidad en la esfera política, aunque a costa de la libertad de la pluralidad. Debido a que las acciones carecen de un fin, la política de extensión se ha encargado de proyectar la ilusión de un futuro siempre prometedor de beneficios, éxitos y recompensas. Precisamente, una de las falacias más comunes en la tradición política consiste en la pretensión unidireccional de proyectar, controlar, fijar o replicar aquello que, por sí mismo, es intensivo y está condicionado a la pluralidad, así como un velo apolíneo que intenta controlar lo que carece de extensión.

La analogía del “silencio del mar” recuerda al episodio en el que Jesús, al ir en una barca con sus discípulos en un tiempo intempestivo, reprendió al viento y dijo al mar: ¡Cállate, enmudece!²⁰⁹ Ante la frustración de no poder controlar las incertezas del futuro, algo semejante sucede en el ámbito político, al acudir a una fuerza de otra

²⁰⁸ Sobre este tema, Arendt (2021) escribe: “La gran tradición de pensamiento occidental [...], condena la acción, el espontáneo comienzo de algo nuevo, ya que sus resultados caen en una predeterminada red de relaciones que invariablemente arrastran con ellas al agente, quien parece empeñar su libertad en el instante en que hace uso de ella. La única manera de salvarse de esta clase de libertad parece radicar en la no-actuación, en la abstención de participar en la esfera de los asuntos humanos como medio de salvaguarda de la soberanía e integridad personal” (p. 254).

²⁰⁹ Esta analogía hace referencia a *Reina Valera*, 1960, San Marcos 4.

naturaleza para silenciar aquello que para los mortales es “insilenciable”. Esto ya lo advertía Solón en uno de sus poemas, tras su inquietud de buscar una norma íntima del curso de la vida humana: “Nosotros, mortales, buenos y malos, pensamos que alcanzamos lo que esperamos; pero viene la desdicha y nos lamentamos [...]. Por muchas que sean sus previsiones, no puede éste apartar la desventura” (Jaeger, 2019, p. 145).²¹⁰ Resulta claro que la relación entre el fin y el esfuerzo podría ser tan irracional como impredecible. No obstante, como explica Jaeger (2019), que toda acción humana vaya acompañada de riesgo no anula la responsabilidad del agente respecto de las consecuencias de sus malas acciones (p. 145). Por eso, si bien la acción pisa el campo de lo impredecible, de ahí no se sigue que ello exprese fatalidad y desesperanza, sino posibilidad.

El hecho de confundir los límites entre hacer y actuar (como el ánimo de “hacer historia”) empalma con la figura de un soberano que, al ser el elegido para combatir la gran ola, a su vez, ha intensificado el prejuicio de que la acción del resto de la ciudadanía es intrascendente. La falacia del silencio del mar, por tanto, retrata también prejuicios de una comunidad sobre su pérdida de confianza en su poder de actuar y, con ello, su incapacidad para crear vínculos dentro de ella. Al sustraerse de esta responsabilidad, se rompe la consigna de los dioses hacia los mortales de que el único auspicio de la política es la propia acción de la pluralidad.

El prejuicio de que el poder es solo asunto de unos elegidos pone de relieve, por una parte, la impotente espera de la ciudadanía de que alguien más actúe en su representación, y no ella en su propia realización. Por otra parte, retrata a profesionales de la política tratando de controlar absurdamente el rumbo de los asuntos humanos, como si se tratara de pasta de moldear, para hacer y deshacer en virtud de su propia voluntad.

Pese a ello, la promesa de la política indica que los mortales han de hacerse responsables del poder, aunque sin la tutela de los fundamentos que ofrecía la tradición.

²¹⁰ En este contexto, la inquietud de Solón giraba en torno a una norma íntima de la realidad: un orden inmanente en el curso de la vida humana. Curiosamente, paralelamente, en Jonia, los filósofos naturales milesos Tales y Anaximandro se encontraban en búsqueda de una ley permanente en el devenir eterno de la naturaleza. Para ampliar este tema, ver *Paideia: los ideales de la cultura griega*, de Werner Jaeger (2019, p. 381), en particular el apartado “Solón y la formación política de Atenas”.

Conclusiones. Micromundos y la continuidad del poder

La continuidad del poder muestra una tensión fundamental entre la mortalidad y la permanencia, ya que intenta cuidar y retener la fragilidad o la momentaneidad de actividades tan fugaces como las palabras y los actos. Materialmente, la durabilidad de una mesa de madera es mayor que el momento expresivo y vibrante de una danza libre, y también mayor que la fugacidad de cualquier acto o palabra. La madera por sí misma permite que la mesa dure y funcione a lo largo de los años, pero en el caso de los actos que admiramos, la permanencia está condicionada por la memoria y el espíritu de las nuevas generaciones, así como por la mirada imparcial y elocuente de los narradores. A su vez, la memoria se vincula con aspectos tan importantes y complejos como el respeto por el pasado y por lo sagrado, la expectativa, la admiración y la inspiración.

No obstante, muy a menudo, esta memoria se ve comprometida al atrofiarse paulatinamente por la fuerza del tiempo de extensión, es decir, por la hegemonía de estímulos únicamente vinculados al interés, la utilidad y lo inmediato. En este sentido, de distintos modos, los escenarios o micromundos —tan variados como las inquietudes humanas— otorgan un hogar y un tiempo a aquella fragilidad. Los micromundos que se muestran a continuación son solamente algunos ejemplos o, mejor dicho, reflejos de aquellas interrupciones del poder que, de alguna manera, desvían la fuerza del tiempo de extensión (formas de estancamiento). No obstante, este desvío es intensivo; no es fijo ni acumulativo, ya que siempre está condicionado a una nueva acción o a un reencuentro. En este sentido, la imitación, el recuerdo, la reiteración y el silencio juegan un papel fundamental.

Memoria y narrativa

Desde el punto de vista de la continuidad del poder, se pueden reconocer dos formas de memoria: una viva o intensiva y otra narrativa o de extensión.²¹¹ Mientras que la primera revive (o recuerda) una acción en la espontaneidad de la propia

²¹¹ Sobre la narración como una dimensión constitutiva de la experiencia humana, ver la obra de Ricœur (1996) *Tiempo y narración*.

realización; la segunda, mediante la narrativa, recupera del pasado la fragilidad de los actos y los acontecimientos.

La memoria viva revive el pasado en la acción misma. Como se mencionó, al igual que una cadena intensiva (reino del espíritu), se continúa de acto en acto o de una generación a otra. En opinión de Arendt (2021), en esta cadena o “flujo vivo de actuar y hablar” resulta decisiva una figura de imitación (p. 211). Como afirma Campillo (2019), Arendt recupera la figura de imitación (*imitatio*)²¹² de san Agustín y, después de su análisis de la crítica del juicio kantiana, resalta la importancia del ejemplo en la experiencia política (p. 23). En este sentido, Arendt (1998) destaca la *mimēsis* aristotélica expresada en el *drama* (del griego *dran*, “actuar”), ya que interpretar una obra significa representar, es decir, imitar fielmente una acción (p. 187).²¹³ Una acción *representa* debido a que un nuevo presente continúa un presente que ha pasado. Por tanto, esta cadena iterativa no indica un culto al pasado, sino un presente que se continúa y, a veces, se actualiza.

Dado que la forma de vida en la figura de imitación es atrayente, su poder proviene de la inspiración. Este poder de atracción, entonces, manifiesta una especie de admiración por la valentía del agente que, de alguna manera, ha asumido una ruptura de la confiabilidad de su espacio inmediato hacia otro que, aunque con mayor anchura, es de suyo incierto. En esta misma medida, la ausencia de una figura a imitar, es decir, la carencia de inspiración de inquietudes de mundo de una generación a otra, manifiesta una de las crisis políticas más profundas. En cambio, la memoria viva —el recuerdo en el acto— significa recuperar un pasado que valió la pena vivir.

En cuanto a la memoria narrativa, la continuidad no es, como tal, intensiva, pues quien recupera el pasado no es un agente ni un recuerdo en el acto, sino un narrador. Aunque sus actividades no son propiamente acciones, al igual que una estela de luz,

²¹² En su tesis doctoral, Arendt recupera la noción de *imitatio* de Agustín, según la cual, en la medida en que se ama al prójimo (la *caritas*), la criatura se asemeja a Dios, aunque la igualdad con Él es una perfección nunca alcanzable en el mundo. Al negarse a sí mismo y al tratar de imitar la perfección, Dios otorga un orden específico en el mundo, que determina lo que debe ser y no amado (*dilectio*). Ver el apartado “Social Life” de la tercera parte de *Love and Saint Augustine*. Hannah Arendt, Vecchiarelli y Chelius (1996, pp. 90-100).

²¹³ Como menciona Arendt, el teatro era el arte político por excelencia porque expresaba la peculiaridad de los asuntos humanos: “[...] solo en él se transpone en arte la esfera política de la vida humana. Por el mismo motivo, es el único arte cuyo solo tema es el hombre en su relación con los demás” (Arendt, 2021, p. 211).

permiten iluminar el tiempo histórico —al retener y esclarecer lo acontecido—, que, de otro modo, en la momentaneidad del acto, quedaría en el olvido. En este sentido, Arendt (2021) destaca que el proceso de la acción jamás se revela al agente, “sino a la posterior mirada del historiador que no actúa” (p. 253):

[...] lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, [...].

Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y “hace” la historia. (p. 215)

Ciertamente, pese a la fugacidad de los actos y los acontecimientos, han de ser registrados por el ojo de un narrador. Esto nos conduce a pensar, no sin cierta melancolía, en todos aquellos grandes actos y palabras que han quedado en el olvido, ya sea porque la fuerza del tiempo de extensión mantiene maniatados a los espectadores, o bien por la carencia de plumas y narradores. El punto es que, debido a que estos actos suceden en la espontaneidad de un escenario —protagonistas, público, expectativa— y no en un espacio privado o individual, las acciones y los eventos conllevan su propia potencialidad, es decir, un campo de significados que han de ser llevados a la luz pública por el narrador. Estos significados se narran en forma de historias y no solo como sucesos aislados desfilando sin sentido. Por decirlo de alguna manera, mientras que el agente soporta la espontaneidad de la propia realización y las incertezas en el rumbo de sus acciones, el tiempo *a posteriori* de los narradores concede una especie de coexistencia con aquella futilidad, al evitar que las acciones queden en el olvido.²¹⁴

Las actividades narrativas, entonces, son una especie de filigrana del mundo, cuyo entramado de actos y acontecimientos cuenta historias no del mundo en general, sino de pequeños mundos en particular. Lejos de solo informar o de surgir de la mera expresión de una subjetividad, la narración, que requiere de un principio de

²¹⁴ La narratividad permite la durabilidad de la futilidad de las acciones. Al respecto, Arendt dice que las acciones no producen, no engendran nada, son tan fútiles como la propia vida: “Para convertirse en cosas mundanas, es decir, en actos, hechos, acontecimientos y modelos de pensamiento o ideas, lo primero de todo han de ser vistos, oídos, recordados y luego transformados en cosas, en rima poética, en página escrita o libro impreso, en cuadro o escultura, en todas las clases de memorias, documentos y monumentos [...]. Sin el recuerdo y la transformación que aquel necesita para su propia realización [...], el discurso, la acción y el pensamiento perderían su realidad al final de cada proceso y desaparecerían como si nunca hubieran existido” (Arendt, 2021, p. 109).

objetividad e imparcialidad, permite dar significado a las experiencias.²¹⁵ En este sentido, Arendt (2006) recupera el ánimo de Homero de contar las hazañas de los troyanos, no menos que las de los aqueos; y de alabar la gloria de Héctor, el enemigo y el hombre derrotado, no menos que la gloria de Aquiles, el héroe de sus parientes (p. 258). Asimismo, resalta la inquietud de Heródoto por evitar que las grandes y maravillosas hazañas de los griegos y los bárbaros perdieran su merecido reconocimiento.²¹⁶

Justamente, un común denominador entre el arte (*poiēsis*) y la narrativa es que ambas actividades aseguran lo efímero y lo mundano. Como mencionan Birulés y Fuster (2014), el tema del arte en Arendt consigue salvar de la ruina del tiempo a algunos gestos humanos efímeros: “La tesis principal viene enunciada con la voz poética de Rilke: el arte redime lo que toca de la destrucción con que la naturaleza empuja a sus productos hacia el final de su tiempo” (p. 24).²¹⁷

En efecto, desde el principio de imparcialidad, esta forma de memoria permite iluminar y retener la grandeza de las palabras y de los actos. De la misma manera, con un gesto de admiración, lo ha hecho la propia Arendt con escritores y artistas, como Bernard Lazare, Bertolt Brecht, Franz Kafka, Hermann Broch, Walter Benjamin, Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburgo, Nathalie Sarraute o Isak Dinesen. A propósito de esta última, resulta interesante una frase que Arendt recuerda de la escritora danesa: “Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas” (Dinesen, citada por Arendt, 2021, p. 199). Al contar una historia, se ilumina un pequeño mundo que, a su vez, es un reflejo del mundo mismo.

Como menciona Arendt (2006), la narración trasciende la mera erudición y el mero hecho de brindar información (esta labor fundamental corresponde a los medios de comunicación); es decir, no se trata de una mera concatenación de hechos, sino de

²¹⁵ Según Hill, el concepto de narratividad (*storytelling*) de Arendt —la forma fundamental de pensar las experiencias— es central en su obra para la relación entre pensar y actuar. En forma de relato, continúa Hill, al comprender la experiencia o el evento, el significado se nos presenta como una forma de reconciliación con lo sucedido. (Hill, 1979e, pp. 287-288)

²¹⁶ En opinión de Arendt (2006), la posibilidad de que las acciones puedan quedar grabadas en el tiempo significa una “reconciliación con la realidad” (se refiere a Hegel como filósofo de la historia) o una especie de catarsis aristotélica —esencia de la tragedia— (p. 45).

²¹⁷ Las reflexiones de Birulés y Fuster (2014) se centran en el ensayo de Arendt “La permanencia del mundo y la obra de arte”.

comprender un campo de sentido (p. 257). Curiosamente, Arendt (2006) remarca una semejanza entre el escritor de ficción y el poeta, quienes realizan una especie de “transfiguración” de los estados de ánimo o de los sentimientos, por ejemplo, la transfiguración del dolor en lamentación o del júbilo en alabanza (p. 257). De distintas maneras o expresiones, esta transfiguración sucede en la confrontación con la mortalidad y con el anhelo de permanecer.

Según Arendt, el sentido específico de un suceso ocurrido en el pasado permanece potencialmente vivo en una experiencia indirecta (narración o imaginación reproductiva) (Kohn, 2016, p. 26). Así como los poemas homéricos han permitido que las grandes hazañas de la guerra de Troya no quedaran en el olvido, de igual modo las narraciones de Arendt a sus alumnos permitían recordar experiencias políticas. Jerome Kohn (2016),²¹⁸ alumno y editor de Arendt, relata la inquietud de su maestra en clase por iluminar la historia:²¹⁹

Que Arendt pretendía que sus historias sobre el pasado fuesen escuchadas por otros se me hizo evidente en su seminario sobre “Las experiencias políticas en el siglo XX”. [...] Las primeras palabras que dirigió a sus estudiantes fueron “Ninguna teoría; olviden todas las teorías”. Con ello *no* pretendía, según añadió inmediatamente, que “dejásemos de pensar”, pues “pensamiento y teoría no son lo mismo”. Nos dijo que pensar sobre un suceso *es* recordarlo, que “de otro modo se olvida”, y que dicho olvido pone en peligro la significatividad de *nuestro* mundo. Ella quería que recordásemos algunos de los sucesos políticos más importantes –guerras, revoluciones y los desastres que las acompañaron– del siglo XX en su orden cronológico. (pp. 26-27)²²⁰

²¹⁸ Su trabajo de edición incluye *Ensayos sobre la comprensión* (volúmenes 1 y 2), *Responsabilidad y juicio*, *La promesa de la política* y, junto con Ron Feldman, *Los escritos judíos*.

²¹⁹ Estas clases forman parte de un seminario impartido en 1968.

²²⁰ Kohn menciona que los estudiantes de Arendt experimentaban indirectamente los sucesos políticos –desde el estallido de la Primera Guerra Mundial, pasando por las revoluciones rusa y china, la Segunda Guerra Mundial, la existencia de campos de exterminio y de trabajo en condiciones de esclavitud, hasta la destrucción atómica de dos ciudades japonesas– como acciones y sufrimientos humanos. En opinión de Arendt, aquellas acciones interrumpían procesos en marcha y, a la vez, iniciaban nuevos procesos. Según Kohn, Arendt narraba una cadena de acontecimientos inesperada: “El cuerpo del seminario estaba formado por las historias que Arendt narraba acerca de estos sucesos con sus propias palabras y con la ayuda [...], de poetas e historiadores. [...] Ella nos convenció de que nuestra predilección por considerar el espacio de la política a través de ideologías –izquierda, derecha o centro– como sustitutos de los principios inspiradores de la acción, es un medio para abolir nuestra propia espontaneidad, sin la

Resulta interesante comprender el *salón* de clases como posibilidad narrativa de experiencias políticas del pasado. Es decir, el salón como tal es una metáfora de escenario para iluminar el tiempo histórico. En este sentido, el escenario trasciende el espacio como tal: es un hogar de inspiración y expectativa donde la narrativa de una experiencia del pasado es iluminada al igual que un acto protagónico. Así como el recuerdo, *Mnēmosynē*,²²¹ madre de las musas, la palabra o la pluma del narrador (tangibilidad elemental) permiten situar una historia. En palabras de Arendt (2021), “estas historias pueden registrarse en documentos y monumentos, [...] en objetos de uso u obras de arte, pueden contarse y volverse a contar y trabajarse en toda clase de material” (p. 208).

Por tanto, la metáfora del micromundo expresa un resguardo de la mortalidad humana, es decir, un hogar sin tiempo de las palabras y los actos. Al igual que la discreta continuidad de la estela de una avioneta, las formas de memoria permiten continuar las acciones y los acontecimientos, siempre a punto de difuminarse, desde los actos y las palabras que reviven o incitan un pasado hasta la pluma del narrador, que los sitúa y retiene con mayor tangibilidad.

Reiteración y escenario

En términos de acción, la posibilidad de determinar un dónde y un cuándo resulta fundamental. El espacio (dónde) permite situar inquietudes de una pluralidad, y el tiempo (cuándo) concede continuidad a la acción en la reiteración de encuentros. El sentido de reiteración, por tanto, no significa repetición,²²² sino promesa de un reencuentro. El poder de esta promesa surge de la realidad que configura un escenario, es decir, de un público que testimonia ese acto.

cual ningún tipo de acción resulta comprensible [...] el dolor que sus historias infringía fue suplantado gradualmente por un sentido emergente de la significación, a menudo terrible, de los sucesos mismos” (Kohn, 2016, pp. 26-27). En efecto, para Arendt, las historias son objetos del pensamiento y de la significatividad (“todo pensamiento es un pensamiento posterior”) (Kohn, 2016, p. 28).

²²¹ Arendt, 2021, p. 187.

²²² Es interesante la explicación que realiza Arendt (1963) en *On Revolution* sobre la relación entre los orígenes astronómicos y no políticos de la palabra *revolución*, que, al inicio, se refería al “ciclo repetitivo” orbital de los planetas y no a la forma en que ahora la entendemos como un nuevo comienzo. Ver el apartado “The Meaning of Revolution”, en la versión en español, *Sobre la revolución* (2019, pp. 21-58).

Justamente, una problemática de la sociedad intermitente es que las promesas, como las inquietudes, tienden a diluirse con facilidad. Paradójicamente, en la misma medida en que se crean espacios digitales y se producen infinidad de contenidos (buenos y malos), así también tienden a hundirse en espirales repletas de información e intermitencia. En cambio, el poder de un escenario no solo permite resistencia frente a la intermitencia —la promesa de un reencuentro—, sino que, por sí mismo, también concede que los temas y los objetos en cuestión —cosas, palabras, actos, sucesos— puedan transfigurar su cualidad extensiva en un campo significativo. Esto se debe a que el escenario tiene el poder de provocar una imaginación sostenida en una pluralidad. Por ejemplo, un espejo situado en medio de un escenario, y no en su espacio ordinario —de utilidad—, tiene la cualidad de transformar su funcionalidad en una cuestión significativa. Al encontrarse el espejo ahora en un escenario, desde una variedad de puntos de vista y apelando poderosamente a su imaginación, el público reflexiona sobre la significatividad de este objeto más allá de las lógicas extensivas o funcionales. De la misma forma sucede con las experiencias políticas que Arendt narraba en un *salón* de clases, que eran trasladadas de los meros hechos del pasado a relatos e historias significantes.

Por tanto, el escenario se transforma en un pequeño mundo en el que no solo es posible recordar, inspirar y expresar historias, sino también suscitar espacios de formación de opiniones, como promesa de continuidad, al posibilitar un dónde y un cuándo para la reiteración de encuentros.

Pluralidad condicionada

Dado que la acción está condicionada por *la* pluralidad y no por una pluralidad, resulta importante comprender que un escenario de acción siempre está condicionado por la acción misma de sus protagonistas y por otros escenarios. El carácter inconcluso de las inquietudes públicas y el hecho de que la acción se constituye en la pluralidad, la “pluralidad condicionada”, manifiestan que cualquier espacio de poder o micromundo, a la vez, permanece abierto y condicionado por otros espacios que compartan inquietudes semejantes.

Si se mira con amplitud, la pluralidad de cualquier escenario es relativa frente a la pluralidad misma, al igual que la particularidad de un micromundo frente al mundo mismo. Este principio de relatividad no solo permite el contraste y el enriquecimiento entre las distintas esferas, sino que también evita la autodestrucción del poder. Por ejemplo, en el caso de un espacio de reflexión orientado a una política ambiental, la pluralidad condicionada implicaría no solo la reiteración de encuentros entre los protagonistas que conforman ese círculo o movimiento, sino también la interacción con otras esferas —comunidades académicas y científicas, vecinales, etcétera—, que, desde otras perspectivas, compartan de cierta forma aquella inquietud. Por tanto, el grado de poder de un micromundo es proporcional a las capacidades reiterativas —de revivir sus encuentros— y de apertura hacia otras esferas.

Sin la reiteración e interacción de los escenarios, el poder tiende a autodestruirse. Dado que un espacio de poder está condicionado por la pluralidad, la concentración en un solo polo tiende a extinguir su potencial. En otras palabras, la distribución del poder, al ensanchar el grado de contraste, apertura y visibilidad, también aumenta el grado de permanencia. En la medida en que los protagonistas de un escenario muestren capacidades de apertura entre sí y hacia otros escenarios, el poder como tal se intensifica. Esto no implica renunciar a sus propias convicciones, sino que, al ensanchar sus miradas, también se enriquece su propia forma de ver y comprender el mundo.

Por tanto, aunque en primera instancia parezca paradójico, cuando el poder se ha acotado, simultáneamente se ha ampliado y se ha continuado. Esto ocurre debido a que el poder se ha distribuido y renovado. En este sentido, Galindo (2022) reconoce este movimiento como poder horizontal y poder multipolar y, antes que él, Tillich, como “poder abarcador”.²²³ Al respecto, Arendt (2021) escribe: “[...] el poder puede

²²³ Sobre el poder horizontal y el poder multipolar, ver *Muerte por acidia* de Galindo (2022): “[...] que el poder debe ser acotado, en tiempo y en alcances para que sea productivo y no destructivo” (p. 121). En cuanto al poder abarcador, Tillich se refiere a una esfera de poder que, a su vez, pueda operar en un nivel supranacional. En su opinión, las esferas de poder que no interactúan con otras pueden ser peligrosamente arbitrarias y violentas: “La soberanía es el rasgo de un grupo de poder que ya no entra en un grupo aún más abarcador [...]”. Como falta la posición de poder reconocida, amenazar arbitrariamente con la violencia y hacer uso arbitrario de ella pasa a ser básicamente la forma única de imponer el poder. Cambiar la situación solo es posible creando una posición de poder más abarcadora que sea reconocida y jurídicamente vinculante, es decir, creando una unidad estatal supranacional que suprima la soberanía” (Tillich citado por Han, 2021, pp. 38-39). Por eso, para que estas nuevas esferas

dividirse sin aminorarlo, y la acción recíproca de poderes con su contrapeso y equilibrio es incluso propensa a generar más poder, al menos mientras dicha acción recíproca sigue viva y no termina estancándose” (p. 224).

En efecto, el acotamiento del poder no significa reducción, sino intensidad. El poder, entonces, no solo aparece en la pluralidad (en la acción concertada), sino que también de ella depende el grado de su permanencia. La “pluralidad condicionada” retrata la continuidad del poder y, con ello, una forma de reconciliación —sin dejar de ser problemática— con la fragilidad de la acción. En la medida en que se comprenda que la productividad del poder aumenta en relación con la espacialidad, es decir, con su distribución, delimitación y ampliación, también se podrá advertir su nivel destructivo si se mantiene en aislamiento o en exclusividad.

La pluralidad condicionada indica que un micromundo ha podido continuarse en la apertura de otros con inquietudes semejantes. En términos de poder, los micromundos son como pompas de jabón; antes de que las delgadas capas estallen, es preciso renovarse continuamente en otras. El poder, por tanto, si bien se refiere al mundo en general, se constituye en pequeños mundos en particular.

Silencio y tiempo

En términos de continuidad, el silencio es la otra cara del poder. Es decir, su ocultamiento es una característica de su potencialidad que, por sí mismo, mantiene vinculantes a las comunidades.

Un modo de este ocultamiento es el silencio expectante. Como se mencionó desde la metáfora del teatro, una vez que los protagonistas y el público se retiran del escenario, queda el silencio del poder, que los mantiene en expectativa vinculante hasta un nuevo encuentro. Es decir, una vez concluida una acción, queda la expectativa vivida de la experiencia de libertad. Esta expectativa —emoción pública— solicita un nuevo encuentro.

Incluso la reflexión sobre el sentido de la productividad humana y sobre el significado de habitar el mundo podría manifestarse en la formación de entornos

no se estanquen peligrosamente, a su vez, deben permanecer condicionadas por otros espacios de poder o micromundos.

públicos –naturales, urbanos, culturales– adecuados, no solo en cuanto a la distancia que precisan unos de otros, sino también para incitar el pensamiento, la imaginación, las formas de sensibilidad pública y la comunicación de inquietudes públicas. En contraste, la densidad de los espacios públicos —actitudes de indiferencia, exclusiones, formas de ruido, preponderancia del consumo, burocracias fuertes, etcétera— muy a menudo termina por torcer el juicio y las inquietudes. Es decir, la esfera pública, convertida únicamente en un espacio de extensión, termina por anquilosar el espíritu y las capacidades de apertura de las comunidades.

Otro modo de ocultamiento del poder es el silencio de las palabras o, si se quiere, las palabras silenciadas. En este caso, el poder del silencio podría mantener una atmósfera pública apropiada al callar lo que no ha de decirse ni escucharse públicamente. Esto apunta a la pasión de los extraños que propone Garcés (2025), en la que la amistad se concibe como la capacidad de captar el secreto del otro sin revelarlo: “de percibirlo sin necesidad de explicarlo, de acogerlo sin clasificarlo. Este secreto no es ningún secreto, es la parte invisible de nuestro yo visible y conocido” (p. 110). Otra forma de silencio en tensión creativa se da al distinguir conversaciones o expresiones que, si se externaran en el espacio de todos, podrían ofender a ciertos públicos o personas. Asimismo, esta forma de silencio podría ofrecer tiempo (posibilidad) o distancia cuando los hervores de las emociones no pueden detenerse tan fácilmente como para convertirse en agresiones físicas o verbales. En este caso, quien escucha silenciado concede un tiempo que, por sí solo, implica la posibilidad de que una atmósfera áspera —por emociones rústicas o inmediatas de alguien más— pueda atenuarse o, en el mejor de los casos, reorientarse. En efecto, el silencio se transfigura en palabra ante emociones desbordadas, ya que con frecuencia ni las palabras más racionales y atinadas podrían sosegarlas. Por eso, los usos del lenguaje o el vocabulario expresado en la vida pública, de alguna manera, reflejan grados de poder o de violencia en una comunidad.

Por tanto, dado que el ocultamiento del poder potencialmente mantiene ciertas tensiones en la vida pública, estas formas de silencio son activas, no contemplativas. En este sentido, el silencio no indica aislamiento ni indiferencia hacia los asuntos

comunes, sino distancia ante las fuerzas del tiempo de extensión (mecanización o irreflexión de prácticas y costumbres).

Por tanto, para imaginar el poder, conviene hacerlo desde la metáfora de la luz, como lo propone Hannah Arendt, pero no en pleno día, sino en el ocaso, es decir, siempre a punto de ocultarse. De cualquier modo, queda su silencio, que nos mantiene expectantes.

Conclusiones

Este trabajo propuso un enfoque para comprender el concepto de poder de manera compleja desde la filosofía política de Hannah Arendt.

Se abordó desde una tensión fundamental entre lo que interpreto como “política intensiva” —ej.: poder, inquietud, *pólis*-libertad— y “política extensiva” —ej.: fuerza-violencia, interés, *oĩkoç*-necesidad—; si la primera corresponde a la espontaneidad y a la fragilidad de la acción y a la amplitud de la esfera pública, la segunda al horizonte vital, la técnica y la utilidad, la organización y la institucionalización. Se intentó llevar estos opuestos al límite para encontrar en la potencialidad de sus propias diferencias una relación activa. El reconocimiento de esta tensión y la conciencia de sus límites permiten no solo comprender el poder de manera multifacética, sino también cuidar tanto las esferas pública y política como las prepolíticas y apolíticas.

El término “micromundos” se planteó a partir de dos consideraciones principales estrechamente conectadas: la *contrariedad activa* y el *escenario*. La primera, en un primer momento, analizada desde la tensión mencionada entre las dimensiones intensiva y extensiva,²²⁴ condujo a pensar en distintos opuestos políticamente sugerentes presentes en el pensamiento de Hannah Arendt, como la relación entre lo privado y lo público, la verdad y la opinión, o la necesidad y la libertad.²²⁵ Esta intersección se refiere a un punto de contacto entre un ámbito prepolítico o apolítico (por ejemplo, lo privado, el arte, la educación o los conocimientos de validez científica) y otro propiamente político condicionado por la intermediación de la

²²⁴ Esta tensión se plantea en la “Presentación” (en el apartado “Acerca de la metodología”), pp. 9-16.

²²⁵ Las dos consideraciones sobre el término “micromundos” pueden revisarse en el apartado “Micromundos. Contrariedad productiva y escenario”, pp. 43-52.

pluralidad (la acción de la ciudadanía de hablar y juzgar juntos). La diferenciación de los opuestos resulta entonces relevante para reconocer sus respectivos límites y potencialidades.

Por ejemplo, el hecho de reconocer el carácter sagrado en la esfera privada — oculta de la vida pública—, impacta no solo en el cuidado de esta esfera, sino también en el de la vida pública y política. Desde este punto de vista, la vida contemplativa, las creencias religiosas o los arraigos de identidad en general, como esferas apolíticas, juegan un papel político fundamental, curiosamente, aun bajo la consideración de que ni la religión, ni la sangre ni el territorio jamás podrían ser el fundamento último de una comunidad política. Pero en sentido inverso, la acción, aun en su novedad, tampoco surge en el vacío, sino que requiere cierto suelo que la potencialice (tradiciones, entornos físicos y naturales, proyecciones y formas propias de comprender y de habitar el mundo en general, etcétera). Es decir, si bien estas esferas son de naturaleza distinta a la del campo político, no por ello significa que no representen una oposición política activa. En otras palabras, esta tensión de ninguna manera equivale a una dicotomía rígida; más aún, la incapacidad de reconocer ambas potencialidades y la conciencia de los límites entre un ámbito y otro corre el peligro de reducir, excluir o sustituir entre uno y otro, cuando, en términos políticos, de lo que se trata es precisamente de la amplitud.

Otro ejemplo similar ocurre en el ámbito de la educación. Como asegura Hannah Arendt, en la medida en que se reconozca que la esfera de la educación no es equivalente a la de la política, ambas estarían a salvo. No obstante, el punto de contacto —contrariedad activa— entre una esfera y otra podría consistir en comprender la educación como una esfera prepolítica en cuanto a preparación de los niños y las niñas para estar en el mundo (política). En este sentido, cobran especial relevancia tanto la autoridad sobre la “formación” de ciertos principios sobre cómo ver y comportarnos en el mundo como la de la transmisión de técnicas y conocimientos, así como los espacios de reflexión para la “preparación” del pensamiento crítico. Esto resulta significativo en cuanto a la conciencia de los límites del cuidado de los recién llegados y de no dejarles a sus espaldas cargas y responsabilidades del mundo que no les corresponden.

Y, en un sentido negativo, es decir, ya no desde el carácter sagrado del espacio privado, la noción de lo “oculto” se planteó como un vacío o una “privación” de poder. El hecho de comprender el poder más allá de su propio esplendor o de su publicidad permitió cambiar de perspectiva y pensar críticamente sobre prejuicios o procesos de estancamiento —cultural o institucional— que, de algún modo, debilitan la comprensión de un mundo común. Estos vacíos de poder podrían manifestarse en la indiferencia ante los temas comunes o en la impotencia expresiva y comunicativa y, eventualmente, derivar en formas de violencia. En otras palabras, si bien la política se encuentra en el lado opuesto de la vida privada, del horizonte vital, de la utilidad o de lo dado, su actividad no surge como en un vacío, sino en una tensión activa ya sea a través del reconocimiento de la potencialidad de otros ámbitos o bien de sus impotencias y frustraciones.

Se trata, entonces, de pensar que el poder surge en la propia diferenciación de los opuestos, que, a su vez, conduce a comprender la política (y el mundo mismo) de manera ampliada, es decir, a través de otros ámbitos de la vida, aunque sin anular sus diferencias. Precisamente, que la política arendtiana pueda ser comprendida desde la perspectiva de otras esferas aportó claridad al constatar que no está desvinculada de una dimensión extensiva —lo dado, lo vital, la técnica, etcétera—. En otros términos, la diferenciación como problema político subraya por sí mismo el error de ver en las distinciones arendtianas impotencia o dicotomías rígidas (como es el caso de Habermas).²²⁶ Por tanto, la potencialidad de la política no se agota en su propio espacio, sino que se intensifica en sus cambios de perspectiva al situarse en las fronteras con otras esferas.

Si la primera consideración —la contrariedad activa— sobre los micromundos se planteó como definición; la segunda (estrechamente interconectada), como metáfora. Se trata de la metáfora del escenario, en cuya atmósfera es posible no solo poner de relieve la relevancia de actuar en el mundo y del papel de los espectadores, sino también la coexistencia de esferas o ámbitos contrapuestos, de luces —lo visible— y

²²⁶ Ver, como ejemplo, la crítica que Jürgen Habermas hace al poder “impotente” de Hannah Arendt en la nota al pie 74.

sombras —lo oculto—. ²²⁷ El poder, como se mencionó, podría ser comprendido no solo por su propio esplendor (o publicidad), sino también por su silencio y ocultamiento, en un sentido positivo y otro negativo. Como el reconocimiento de los asuntos que han de permanecer ocultos a la luz pública, de los que cobran sentido precisamente por su visibilidad y la opinión de la pluralidad.

El escenario, además, recuerda el virtuosismo o la plena realización de la acción (*entelecheia*) que Hannah Arendt destaca de las artes performativas de los griegos. Desde esta óptica, la acción es inicio y, a la vez, fin; no un medio para un fin. Esto no solo evidencia una experiencia que, al no agotarse en la circularidad de los intereses y de la utilidad, es inagotable, sino también que la acción política corresponde a la capacidad de agencia de los actores, no a las capacidades técnicas de los autores o productores. Justamente, las artes performativas contrastan con las artes creativas (*poiesis*), que, efectivamente, se apoyan en una lógica de producción de medios y fines para “hacer” una obra de arte. Una diferencia sustancial que observa Arendt entre la política y esta forma de arte es que, a diferencia del actor, de quien se juzga su propia vida a través de sus acciones, en el caso del autor de la obra de arte se juzga concretamente su producto o creación; es decir, el objeto de arte cobra vida en sí mismo para ser juzgado a lo largo del tiempo. No obstante, también se analizaron ciertos puntos de coincidencia entre la política y las artes creativas: ninguna de las dos pretende utilidad y, de distinta manera, existe un anhelo de inmortalidad. Una relación activa entre ambas surge cuando una creación artística suscita una multiplicidad de perspectivas, como en el caso de la imagen artística en sí, que se ve y se piensa desde distintos ángulos.

Ambas consideraciones sobre la noción de micromundos —la contrariedad activa y el escenario— fueron abordadas metodológicamente desde el estudio de la espacialidad y la temporalidad del poder. Mientras que la espacialidad se asoció con la anchura del mundo y con una variedad de capacidades de apertura (inquietud pública, responsabilidad, complicidad, alianzas, afectividad, imaginación) mediadas por la pluralidad al ampliar mutuamente el horizonte (el poder de la ciudadanía), la

²²⁷ Esta dualidad se discutió en particular en el segundo capítulo, “CAPÍTULO II. Espacios limítrofes como problema político”, pp. 110-159. Sobre este tema, se puede revisar el *Pólemos* de Heráclito desde el replanteamiento de Patočka. Ver en este trabajo la nota al pie 55.

temporalidad se analizó en su profundidad y como un problema específico de la continuidad del poder. Comprendido el poder en su complejidad y bajo la diferenciación de los opuestos, la opinión de la pluralidad (la *doxa* en su versión de *pistos*) no se sostiene en la mera subjetividad (la *doxa* en su versión de *eikasia*), sino que va de la mano (en contrapunto) de la verdad de los hechos, de lo que es tal como es. En cuanto a la temporalidad, se abordó el problema de la continuidad del poder pese a su carácter intensivo —*dynamis* (potencialidad), *energeia* (sin unidad de medida o carencia de fin) y *entelecheia* (plena realidad)— y, con ello, pese a la fragilidad de la acción —espontaneidad, irreversibilidad e inesperabilidad—. Como indica Arendt, dado que la acción se entrelaza inesperadamente con la trama de otras acciones en tiempos y espacios inadvertidos, su destino trasciende las motivaciones de los protagonistas. Para bien o para mal, esta fragilidad se encuentra íntimamente vinculada a un principio enigmático: lo radicalmente nuevo que, por más que a algunos les produzca una expectativa desbordadamente pasional, en realidad no siempre es fácil de asumir ni de soportar. En la indagación sobre el significado del poder, por tanto, es ineludible el problema de su continuidad: ¿en qué medida es posible mantenerse si el momento en que aparece la acción es tan fugaz como escurridizo? Más aún, ¿hasta qué punto es posible la continuidad en un mundo intermitente y fragmentado como el de hoy?

Frente a la espontaneidad y la fragilidad de las esferas pública y política, junto con la fragmentación e intermitencia actuales, se analizó, por ejemplo, la significatividad de la reiteración (de la acción en general y de la orientación de escenarios en particular), la memoria y la narrativa, el silencio activo y la pluralidad condicionada. En cuanto al silencio, por ejemplo, más allá de ser un silencio contemplativo, se trata de su resonancia de poder callar lo que no habría de oírse en el espacio de todos y decir lo que ninguna palabra puede decir. El punto es que, de una u otra manera, estos silencios despejan activamente el horizonte de un protagonista hacia otros micromundos o perspectivas. En cuanto a la pluralidad condicionada, se recuerda que, dado que la acción o micromundo está condicionada por la pluralidad, el poder y el problema de su continuidad dependen, a su vez, de la reiteración o de la intermediación de otros micromundos —en este caso, de otras esferas de poder—. Si

las acciones no se continúan en la apertura de otras esferas o acciones, aquellas tienden a diluirse o incluso a autodestruirse. Esto se debe a que la única manera de revivir el poder es mediante la acción misma. Por ejemplo, las acciones memorables, la identidad cultural de una comunidad y hasta los espacios de pensamiento y de opinión sobre temas de relevancia común, como las reflexiones sobre el significado del dinero o de la productividad, o la discusión sobre los límites de una investigación científica, se encuentran condicionados, aunque de maneras completamente distintas, a revivirse o actualizarse constantemente.

La amplitud y la profundidad del mundo implican una conciencia del límite de lo individual, que posibilita trascender la propia perspectiva como una especie de entrada a otros mundos. Esta conciencia es, por tanto, la condición de la continuidad: el límite de uno incita la propia acción y la de otro. De ahí que, en este estudio, por momentos, la radicalización de la fuerza extensiva fuera asociada críticamente con la indiferencia pública. Desde la óptica del poder, no se trata entonces de intentar controlar certezas y resultados, sino de la amplitud misma del mundo; contrariamente, su angostura —el espacio inmediato— manifiesta prejuicios distorsionados del poder que, de algún modo, reducen la libertad y la responsabilidad a un fenómeno meramente individual.

El poder, además, se abordó desde la noción de inquietud enigmática como un principio antropológico fundamental, es decir, un modo de emoción pública que no solo incita a la acción, sino que, por algún motivo, quizás inadvertido, también permite soportar algún tipo de ruptura a nivel individual. Esta ruptura manifiesta una distensión del espacio vital, de la comodidad o de una condición aproblemática (indiferente) con el mundo; significa una contrariedad activa frente a la fuerza extensiva que, como “fuerza de gravedad” (por ocupar una expresión de Simone Weil), empuja con fuerza hacia el yo más inmediato e individual. El problema es que la fuerza, como tal, en su radicalización, no permite ningún cambio de perspectiva: de amplitud. Si bien la fuerza extensiva fue comprendida como una fuerza vital o necesaria, se afrontó críticamente en sus tendencias excesivas que, de algún modo, anulan o apartan rígidamente la dimensión intensiva —el poder de la ciudadanía—. Se trata, por cierto, de una fuerza que tiende a hacerse extensiva a todos los órdenes de la vida, reduciendo al mundo a una sola forma de pensarlo y de habitarlo. En otras

palabras, la incapacidad de “delimitar” entre los ámbitos de la vida esta fuerza termina por desbordarse hasta atrofiar el espíritu de las personas y de las comunidades: se reduce la pluralidad a modelos únicos o rígidamente fragmentados. Desde esta óptica, el poder significa la contrariedad o la delimitación de aquella fuerza.

En este sentido, se abordó un planteamiento de “lo posible” —poder— como un desvío de la fuerza extensiva en su radicalización. Este desvío, es decir, lo radicalmente nuevo, puso de relieve una expectativa generada por el poder de la ciudadanía (como parte de la metáfora del escenario) que hace patente la libertad y el carácter enigmático de la vida política. Se trata de una expectativa que manifiesta no solo una complicidad de sus protagonistas para soportar juntos (y sentirse sostenidos) un destino que, de suyo, es impredecible e incontrolable, sino también una confrontación con su propia mortalidad y, a la vez, un anhelo de continuidad. Al ser una cuestión que trasciende los estándares de lo causal y de lo predecible, así como del dominio de la moralidad, esta potencialidad o expectativa puede resultar tan provocadora como escandalizante.

Con todo, esta expectativa manifiesta que la vida se renueva, que todo se pone bajo una nueva luz, para que las cosas se vean de una manera por completo distinta. Entonces, lo posible se proyectó como una especie de desvío, casi fugaz, de la inercia extensiva —que, de distintas formas, debido a su positividad, empuja inevitablemente hacia el espacio más inmediato o individual—. ²²⁸ Tanto el giro de la acción —de lo inmediato a lo enigmático— ²²⁹ como la contrariedad ante la fuerza extensiva revelan una experiencia que trasciende encadenamientos sin sentido, como la mera comunicabilidad de las palabras y de los hechos sin comprensión ni narrativa, las motivaciones basadas exclusivamente en intereses individuales o utilitaristas, los arraigos identitarios que confunden lo dado con la acción, o las prácticas y procesos mecanicistas.

Una última consideración sobre el término “micromundos” recuerda que, al pensarse el mundo desde la multiplicidad de mundos y no como un mundo en general,

²²⁸ En la primera parte, este tema se planteó en el apartado “El giro de la acción y la transgresión del espacio-tiempo”, pp. 40-43. También, en el capítulo I de la segunda parte, en el apartado “Amplitud. Transgresión del espacio”, pp. 53-67.

²²⁹ Ver el apartado “Rupturas. Valentía y el giro de la acción”, pp. 79-82.

permite focalizarse en prejuicios en torno a “un mundo” abstracto o despersonalizado, ambiguo o aporoblemático: desvinculado de la realidad y de la responsabilidad de actuar.

Referencias bibliográficas

1. Bibliografía básica

- Arendt, H. (1963). *On Revolution*. Viking.
- (1968a). *¿Qué es la autoridad?* Penguin.
- (1968b). *Men in Dark Times*. Harcourt.
- (1970). *On violence*. Harcourt, Brace & World.
- (1972). Crises of the Republic en *Thoughts on Politics and Revolution. A Commentary*. Harcourt Brace Jovanovich.
- (1976). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt & Company.
- (1981). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.
- (1998). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.
- (2003). *Responsability and Judgment*. Schocken Books.
- (2006). *Between Past and Future*. Penguin.
- (2015). *Crisis de la República*. Trotta.
- (2019). *Sobre la revolución*. Alianza.
- (2021). *La condición humana*. Paidós.
- Barrow, R. (1992). *Los romanos*. Fondo de Cultura Económica.
- Burckhardt, J. (2022). *History of Greek Culture*. Dover.
- Campillo, A. (2019). *El concepto de amor en Arendt*. Abada.
- Jaeger, W. (2019). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaume, A. (Ed.) (2019). *Hannah Arendt. La pluralidad del mundo*. Penguin.
- Kohn, J. (Ed.) (2005). *The Promise of Politics*. Schocken Books.
- (Ed.) (2016). *La promesa de la política*. Paidós.
- Ludz, U. y Nordmann I. (2018). *Diario filosófico. 1950-1973*. Herder.

2. Bibliografía secundaria

- Abella, M. y López de Lizaga J. L. (2010). *Hannah Arendt. Lo que quiero es comprender*. Trotta.
- Arendt, H. (1957). *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*. Leo Baeck Institute.
- (1993). *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*. Paidós.

- (1994). *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. Harcourt Brace.
- (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós
- (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós Editores.
- (2015). *Eichmann y el Holocausto*. Taurus.
- (2017). *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*.
- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. Gredos.
- (2020). *Política*. Colofón.
- Báez, D. (2026). Política intensiva: pensar *entrelímites* como problema político fundamental desde la filosofía política de Hannah Arendt. *Metafísica y Persona*.
<https://doi.org/10.24310/METYPER.35.2026.21312>
- Benjamin, W. (2013). *Crítica de la violencia*. Siglo XXI.
- Birulés, F. y Fuster A. (Eds.) (2014). *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Trotta.
- Castells, M. (2012). *Redes de indignación y esperanza*. Alianza.
- Ciria, A. (Trad.) (2017). *Poemas*. Herder.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2019). *Panorama Social de América Latina 2018*. CEPAL. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/44395-panorama-social-america-latina-2018>
- Cruz, M. (Ed.) (1995). *De la historia a la acción*. Paidós.
- Esposito, R. (1999). *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Paidós.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Cátedra.
- Gadamer, H. (1999). *Verdad y método*. Sígueme.
- Galindo, F. (2022). Muerte por acidia. *Conocimiento y acción*. Núm. II.
<https://doi.org/10.21555/cya.i2.1.2471>
- Galindo, F. y Hurtado, R. (2020). El Secreto de Andrómaca: La esclavitud de las labores domésticas en La Condición Humana de Hannah Arendt. *Revista Empresa y Humanismo*, Vol. XXIII, nº 2, 33-66. <https://doi.org/10.15581/015.XXIII.2.33-66>
- Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Edicions Bellaterra.
- (2025). *La pasión de los extraños. Una filosofía de la amistad*. Galaxia Gutenberg.
- Gutiérrez, R. (2006). *Historia de las doctrinas filosóficas*. Esfinge.
- Han, B. (2021). *Sobre el poder*. Herder.

- Han, B. (25 de febrero 2025). Estamos aturridos por el mareante frenesí informativo. *El País*.
<https://elpais.com/ideas/2022-04-02/estamos-aturridos-por-el-mareante-frenesi-informativo.html>.
- Hernández, B. (2014). El concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*) en la fenomenología de Daniel Herrera Restrepo. *Polisemia*, nº 17, 76-84. ISSN: 1900-4648.
<file:///Users/diegobaezfernandez/Downloads/oariza,+9+Polisemia+17+INVESTIGACION+ARTICULO+5+p+76-84.pdf>
- Hilb, C. (2016). *Abismos de la Modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Fondo de Cultura Económica.
- Hill, M. (Ed.) (1979a). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Martin's Press.
 ----- (Ed.) (1979b). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Martin's Press.
 ----- (Ed.) (1979c). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Martin's Press.
 ----- (Ed.) (1979d). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Martin's Press.
 ----- (Ed.) (1979e). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Martin's Press.
 ----- (Ed.) (1979f). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Martin's Press.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.
- Ignatieff, M. (15 de mayo de 2024). El riesgo de la democracia son las personas que se sitúan al margen de lo constitucional. *El País*. <https://elpais.com/cultura/2024-05-15/michael-ignatieff-filosofo-y-ensayista-premio-princesa-de-asturias-de-ciencias-sociales-2024.html?autoplay=1>
- Jaspers, K. (1998). *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-tse, Nagarjuna*. Tecnos.
- Kenney, C. (1991). Habermas y el concepto de poder en la obra de Arendt. *Areté*, Vol. III, nº 2, 233-252. <https://doi.org/10.18800/arete.199102.003>
- Ludz, U. (Ed.) (2000). *Hannah Arendt y Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Herder.
- Maquiavelo (1993). *El príncipe*. Altaya.
- McCarthy, M. (Ed.) (2011). *Hannah Arendt: La vida del espíritu*. Paidós.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión.
- Montesquieu (2015). *Del Espíritu de las Leyes*. Alianza.
- Negri, A. (2015). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Traficantes de sueños.
- Patočka, J. (2016). *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Encuentro.
- Platón (2004). *Menón*. Universitaria.
 ----- (2021). *Diálogos V*. Gredos.

- (2022). *Las leyes*. Gredos.
- Poltier, H. (2005). *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Nueva Visión.
- Reina Valera (1960). <https://www.bible.com/es/bible/149/LUK.12.RVR1960>
- Ricœur, P. (1996). *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Siglo XXI.
- Rousseau (2012). *El contrato social*. Taurus.
- Schevisbiski, R. (2014). Lo *político* y la *política* en Claude Lefort: aportes teóricos para una reflexión sobre la Democracia. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, nº 64, 125-132.
- Sirczuk, M. (2017). *Fundación y legitimidad en la modernidad política. Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort*. Prometeo.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (2006). Judgment and Politics: Two Models. *Hannah Arendt*. <https://plato.stanford.edu/entries/arendt/#JudgPoliTwoMode>
- Strauss, L. y Cropsey, J. (Eds.) (1993a). *Historia de la filosofía política*. Fondo de Cultura Económica.
- (Eds.) (1993b). *Historia de la filosofía política*. Fondo de Cultura Económica.
- Taibo, F. I. (Director). (2019). *Patria* [Película documental]. Netflix.
- Taylor, C. (2015). *La era secular. Tomo II*. Gedisa.
- Touraine, A. (1989). *América Latina. Política y Sociedad*. Espasa.
- Tocqueville, A. (2021). *De la Démocratie en Amérique I*. Flammarion.
- Vecchiarelli, J. y Chelius, J. (Eds.) (1996). *Love and Saint Augustine. Hannah Arendt*. University of Chicago Press.
- Villoro, L. (2020). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. Fondo de Cultura Económica.
- Young-Bruehl, E. (1982). *For Love of the World*. Yale University Press.

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



A quien corresponda,

Por este medio, quien abajo firma, bajo protesta de decir verdad, declara lo siguiente:

- Que presenta para revisión de originalidad el manuscrito cuyos detalles se especifican abajo.
- Que todas las fuentes consultadas para la elaboración del manuscrito están debidamente identificadas dentro del cuerpo del texto, e incluidas en la lista de referencias.
- Que, en caso de haber usado un sistema de inteligencia artificial, en cualquier etapa del desarrollo de su trabajo, lo ha especificado en la tabla que se encuentra en este documento.
- Que conoce la normativa de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en particular los Incisos IX y XII del artículo 85, y los artículos 88 y 101 del Estatuto Universitario de la UMSNH, además del transitorio tercero del Reglamento General para los Estudios de Posgrado de la UMSNH.

Datos del manuscrito que se presenta a revisión		
Programa educativo	Doctorado en Filosofía	
Título del trabajo	Micromundos. Sobre la continuidad del poder desde la filosofía política de Hannah Arendt	
	Nombre	Correo electrónico
Autor/es	Diego Báez Fernández	2137111k@umich.mx
Director	Eduardo González Di Pierro	eduardo.dipierro@umich.mx
Codirector	Carlos Gonzalez di Pierro	carlos.dipierro@umich.mx
Coordinador del programa	Bernardo Enrique Pérez Álvarez	bernardo.perez@umich.mx

Uso de Inteligencia Artificial		
Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Asistencia en la redacción	No	texto

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



Uso de Inteligencia Artificial		
Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Traducción al español	No	
Traducción a otra lengua	Sí	Para el abstract
Revisión y corrección de estilo	No	texto
Análisis de datos	No	
Búsqueda y organización de información	No	
Formateo de las referencias bibliográficas	No	
Generación de contenido multimedia	No	
Otro	No	

Datos del solicitante	
Nombre y firma	Diego Báez Fernández 
Lugar y fecha	Querétaro, Qro, a 11 de marzo, 2026.

Diego Báez Fernández

Micromundos Sobre la continuidad del poder desde la filosofía política de Hannah Arendt.pdf

 Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Detalles del documento

Identificador de la entrega

trn:oid:::3117:567342605

Fecha de entrega

13 mar 2026, 2:47 p.m. GMT-6

Fecha de descarga

13 mar 2026, 2:51 p.m. GMT-6

Nombre del archivo

Micromundos Sobre la continuidad del poder desde la filosofía política de Hannah Arendt.pdf

Tamaño del archivo

1.6 MB

209 páginas

85.297 palabras

444.768 caracteres

6% Similitud general

El total combinado de todas las coincidencias, incluidas las fuentes superpuestas, para ca...

Filtrado desde el informe

- Texto citado
- Texto mencionado
- Coincidencias menores (menos de 10 palabras)

Fuentes principales

- 5%  Fuentes de Internet
- 3%  Publicaciones
- 0%  Trabajos entregados (trabajos del estudiante)

Marcas de integridad

N.º de alertas de integridad para revisión

No se han detectado manipulaciones de texto sospechosas.

Los algoritmos de nuestro sistema analizan un documento en profundidad para buscar inconsistencias que permitirían distinguirlo de una entrega normal. Si advertimos algo extraño, lo marcamos como una alerta para que pueda revisarlo.

Una marca de alerta no es necesariamente un indicador de problemas. Sin embargo, recomendamos que preste atención y la revise.