La compasión en tensión: pasiones y política en Hannah Arendt

Compassion in Tension: Passions and Politics in Hannah Arendt

DOI: 10.62174/racp.11314

Victoria Moreno[*]
Universidad de Buenos Aires
Argentina

Fecha de recepción: 10-09-2025

Fecha de aceptación: 15-11-2025

Resumen

El siguiente trabajo se propone analizar el uso de la compasión en una acotada bibliografía de la obra de Hannah Arendt. El objetivo es indagar y matizar el supuesto de que la teoría política arendtiana se encuentra en las antípodas de su conjugación con lo pasional. Desde este enfoque, atravesado por el estudio de la pasión de la compasión y sus derivas, se busca resaltar la importancia que tienen las pasiones en la construcción de la política para Arendt.

Palabras clave: Arendt; Pasiones; Compasión; Piedad; Solidaridad.

Abstract

The following paper aims to analyze the use of compassion in a limited bibliography of the work of Hannah Arendt. The objective is to investigate and qualify the assumption that Arendtian political theory is in the antipodes of its conjugation with the passionate. From this approach, crossed by the study of the passion of compassion and its drifts, it seeks to highlight the importance of passions in the construction of politics for Arendt.

Keywords: Arendt; Passions; Compassion; Piety; Solidarity.

[*] https://orcid.org/0009-0002-3198-7269. Correo electrónico de contacto: victoria.daniela.moreno@gmail.com

I. Introducción

La obra de Hannah Arendt, pensadora de un Mundo Moderno en crisis (Arendt, 2009, pp. 18-19), ha servido como insumo para pensar la política durante y más allá de su tiempo. Su provocadora escritura se fugó hacia sus generaciones venideras, buscando respuestas a un escenario que ya no le era propio. La obra de Arendt admite la convivencia de preocupaciones disímiles, permitiendo una enorme profundidad reflexiva (Lafer, 2023, p. 262).

Muchas veces es utilizada para teorizar la política como un escenario limpio de pasión, interpretación que, postulamos, puede ser matizada. Tomando distancia de este tipo de lecturas, el trabajo propone no tanto contraponer la esfera de la política a la idea de las pasiones como la afirmación contraria: que el vínculo con las pasiones no sólo es posible sino también necesario.

Para la confección del trabajo se utilizará un corpus bibliográfico acotado por motivos de economía y precisión requeridos. En el caso de Hannah Arendt, como recurso primario se utilizará *Sobre la revolución* (1992 [1962]) en particular el capítulo "La cuestión social"; los ensayos "¿Que es la autoridad?" y "¿Qué es la libertad?" compilados en *Entre el pasado y el futuro* (2024a, 2024b [1954]), y en menor medida su manuscrito póstumo *¿Qué es la política?* (2013 [entre 1956 y 1959]) junto a *Sobre la violencia* (2015 [1970]) y su obra emblema *La condición humana* (2009). Por otro lado, en el caso de las fuentes secundarias, el principal recurso será la lectura que tiene Claudia Hilb (2016), junto al análisis de Fina Birules (2007) y, en menor medida, las lecturas de Dan Degerman (2019), Anne Weber (2018) y, Newcomb (2007), que harán de soporte para la justificación del uso de lo pasional en Arendt. En una autora donde las preguntas por los pilares de la política son instrumentos para su construcción teórica es válido y necesario, tomando o no distancia de la teórica política, emprender un ejercicio reflexivo que nos permita plantearnos interrogantes del estilo de si existe la posibilidad de imaginar la política aislada de lo pasional o qué lugar ocupa la compasión en la esfera de lo político.

El objetivo del presente artículo es indagar y matizar el supuesto de que la teoría política arendtiana se encuentra en las antípodas de su conjugación con lo pasional. Desde este enfoque, atravesado por el estudio de la pasión de la compasión y sus derivas, se busca re-

saltar la importancia que tienen las pasiones en la construcción de la política para Arendt.[1] Para intentar cumplir el objetivo propuesto, el trabajo tendrá el siguiente desarrollo: en primer lugar, se analizará de manera breve la cuestión de las pasiones y su aparente relación conflictiva con la política para, en segundo lugar, estudiar de forma pormenorizada la noción de la compasión y su vinculación con la piedad y la solidaridad en función de la política. De este modo, sostendremos que la vida política necesita de una codificación pasional.

Dentro de la propuesta se asume la dificultad de utilizar la teoría arendtiana para este tipo de cuestiones. Es por ello que intérpretes como Anne Weber admitirán esta dificultad diciendo que:

> La teoría de Arendt no es la primera opción a la que se deba recurrir cuando se quiere pensar una teoría de las pasiones, aunque, a pesar de esto algunos artículos han tratado de iluminar el lugar de las pasiones en su teoría política. (Weber, 2018, p. 55)

Sin embargo, estas dificultades no obturan la posibilidad de teorizar sobre la pasión o emoción en la autora, sino que la potencian.

La tensión entre la política y las pasiones, y en particular entre la compasión y la política, que se puede leer en la obra arendtiana a simple vista como un irreconciliable rechazo, genera en muchos estudiosos una fuerte crítica a la alemana, definiendo su teoría política como cruel.[2] El artículo busca que estas pretendidas parábolas encuentren un punto de contacto, una intersección: donde las pasiones y la política compartan un mismo mundo de acción.

II. La tensión entre la política y la pasión

Para entender el lugar que ocupan las pasiones en la ontología arendtiana hay que comprender la esfera que las repele:[3] la política. La política, para Hannah Arendt, no es más que el intento de los hombres de crear comunidad respetando la base de la pluralidad, lo que también significa, que la política es acción y por lo tanto libertad. La política requiere una

[1] No intentaremos vincular a Arendt con las discusiones suscitadas por el giro afectivo ya que ello excedería las pretensiones de este trabajo (Clough, 2000). Sin embargo, consideramos que este tipo de lecturas son un aporte significativo a la comprensión de los asuntos de las pasiones en la política. Este tipo de lecturas se ha extendido en este último tiempo sobre todo en el campo arendtiano, tal es el caso de Losiggio y Taccetta (2024).
[2] "*Her philosophy of political heartesseness*" (Nelson, 2004, p. 234).
[3] Su uso es equivalente a los sentimientos y emociones.

distancia tal que prescinda de "intimidad y cercanía", pues necesita de una distancia "fría" que permita la singularidad —aquello necesario para la pluralidad— (Hilb, 2016, p. 43). En definitiva, la política "es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros" (Arendt, 2013, p. 67).

El pensar las pasiones y su relación con la política nos plantea un problema fundamental: la pasión como aquello que resta valor a la política y que, en el peor de los casos, podría romper la esfera política. Las pasiones, en el escenario conflictivo que las pone Arendt, plantean una doble encrucijada: no sólo son apolíticas sino también antipolíticas. Su apoliticidad refiere a la incapacidad que tienen de ser trasfondo y fundamento de lo político. De manera diferente, su antipolítica se plantea en el hecho de que son incapaces de "instaurar un lazo político entre los hombres" (Hilb, 2016, p. 42); la sola intromisión de la pasión a la política implica una nocividad para el principio de igualdad y, en consecuencia, de libertad.[4]

Para los fines del trabajo es fundamental retomar la noción de *vita activa*, dentro de la cual Arendt diferencia y conceptualiza tres actividades fundamentales del hombre en el mundo: labor, trabajo y acción.[5] La labor tiene por condición la vida biológica, la cual se presenta de manera cíclica —no tiene fin—, su espacio es el privado y sin su garantía sería imposible que las otras dos actividades se llevarán a cabo. El trabajo es la actividad que introduce la artificialidad, mundanidad, al mundo y su realización no es en el mundo privado ni en el público, sino que es en el espacio del entre —la sociedad—. Finalmente, la acción es la única que no se media por cosas o materia, sino que corresponde a la contigüidad humana. En definitiva, la acción corresponde al mundo de lo público, el espacio de la pluralidad y del

[4] "(...) nunca en mi vida he amado a ningún pueblo o colectivo, ni al pueblo alemán ni al francés ni al americano (...). En realidad, yo solo amo a mis amigos, y el único amor que conozco y en el que creo es el amor a las personas" (Arendt y Scholem, 2018, p. 29). *A priori*, esta respuesta que le da Arendt a Scholem de manera privada parece no ser más que uno de los tantos intentos que tiene de defender su obra. Sin embargo, este recorte plantea una fuerza mayor: la concentración de su idea de pasiones y política. De la cita se rescata que no se puede amar a un pueblo, pues el amor no es el fundamento de su constitución, aunque sí se pueden amar a los amigos ya que esto implica mantenerse dentro del mundo de lo privado. En definitiva, aparece la desmarcación de lo pasional de lo político.

[5] "Asimismo, el término labor en inglés, al igual que Arbeit en la edición alemana, corresponde a lo que en la tradición de la economía política clásica se ha traducido al español como "trabajo" y precisamente con esta corriente se encuentra discutiendo Arendt. Creemos sería conveniente traducir labor por "trabajo" y *work* por "obra" como lo hacen la versión italiana, la francesa y recientemente la portuguesa de *La condición humana*. Sin embargo, dado el extendido uso de la traducción española a pesar de los errores y los malentendidos que genera, hemos decidido mantener su terminología" (Di Pego, 2022, p. 42).

tiempo de la historia. Es por ello que la acción no "puede jamás tener lugar en aislamiento ya que aquel que empieza algo solo puede acabarlo cuando consigue que otros le ayuden" (Arendt, 2013, p. 77). Si bien es una actividad del orden de lo extraordinario, la acción se encuentra con tres frustraciones: en primer lugar, es irrevocable una vez iniciada, ya que no es posible dar marcha atrás, y por eso su temporalidad es la de la historia, donde su relato es el de muchos comienzos y el de ningún final; en segundo lugar, es impredecible, puesto que sabemos cuál es su comienzo pero jamás sabremos cómo va a concluir, ya que ello excede al actor;[6] y, en último término, es anónima debido a su condición de pluralidad, a diferencia del trabajo, que es artificial y, por tanto, no anónimo (Arendt, 2009, pp. 199-262).

Arendt sostiene que una comprensión adecuada de la acción política es aquella que se guía por los principios de acción. Esta noción implica necesariamente su distinción de las pasiones. Los principios se distinguen de las pasiones en su carácter universal, inspirando al actor a actuar de determinada manera, en contraposición a los sentimientos, los cuales nublan la acción ya que rompen la igualdad entre los agentes y transforma a la acción en una actividad teleológica (Hilb, 2016, p. 69).

Con la intención de aportar claridad y a los fines del trabajo nos resulta pertinente plantear una diferenciación clara entre la tríada: sentimientos, pasión y principios. Si bien Hannah Arendt en ningún lugar de las obras que hemos trabajado plantea sistemáticamente la distinción que existe entre estos tres conceptos, algo que sin dudas aporta una enorme opacidad a la hora de intentar comprender, se puede recabar e intentar establecer su breve conceptualización. En primer lugar, las emociones, siguiendo la lectura de Degerman (2016), estas se encuentran alojadas en la oscuridad del corazón humano, esa oscuridad es en esencia contraria a la luz que existe en la vida pública, estas emociones son subjetivas e intrapersonales, por lo que difícilmente pueden ser vistas en público. En cuanto a los últimos dos conceptos (pasión y principios), como trabajamos en el párrafo anterior, en estos se encuentra una distinción clara proporcionada por Hilb (2016) cuando escribe: "los principios se distinguen de los sentimientos (...) [y las] pasiones en que inspiran la acción desde fuera, se

[6] En Arendt los hombres son actores y no autores. En este sentido, los hombres no crean la historia sino que la van actuando.

proyecta por así decir como una regla universal, se manifiestan en la acción, no tiene una 'finalidad' particular" (p. 69).

III. La compasión: entre la política y la pasión

Al salir de la superficialidad de la teoría de las pasiones y la política de la autora —desarrollada brevemente en el apartado anterior—, si ponemos el foco sobre nuestra pasión de interés analítico, la compasión, se perciben algunos desajustes en su planteo teórico. Estos desajustes suponen un desafío, es decir, poder pensar con ellos para llegar a reflexiones que la superficialidad no nos permite.

La compasión, para Arendt, se entiende como "la pasión despertada por el sufrimiento ajeno" (Hilb, 2016, p. 43). En esta capa más externa, la propuesta de Arendt en *Sobre la revolución*, la compasión sigue teniendo un carácter peyorativo, como sucede con el resto de las pasiones en política. Esto resulta claro cuando en esa misma obra la caracteriza como irrelevante e intrascendente en la política, pues no permite ser generalizable y funge de manera crítica para la política.[7]

En *Sobre la revolución*, la compasión —sentimiento al que Arendt dedica varias líneas— aparece ejemplificada como la pasión por antonomasia que condujo a la revolución francesa,[8] siendo el sentimiento predominante dentro de ese acontecimiento fallido en comparación con la triunfante revolución americana, puesto que los padres fundadores centraron la fundación de la libertad rechazando todo tipo de ligazón con la instrumentalidad de la piedad. Este punto encuentra asidero cuando recurrimos a las palabras de la filósofa hanoveriana:

> desde entonces [desde que Rousseau conceptualiza la pasión de la compasión] la pasión de la compasión ha obsesionado e inspirado a los mejores hombres de todas la revoluciones, siendo la americana la única revolución donde la compasión no desempeñó papel alguno en la motivación interna de sus actores. (Arendt, 1992, p. 72)

[7] "(...) anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la actividad humana" (Arendt, 1992, p. 87).

[8] Vale aclarar que Arendt tiene en cuenta la influencia que ha tenido Rousseau para los revolucionarios franceses. La siguiente cita ilumina lo dicho anteriormente: "A excepción de Condorcet, que detestaba en Rousseau su falta de respeto por la divinidad y su aversión por los enciclopedistas, todos los revolucionarios de Francia, desde Sieyès hasta Marat, fueron discípulos de Rousseau. La sangre inocente derramada durante cuatro años se refleja [*rejaillit*] en su memoria" (Mallet du Pan, 1793, p. 6, p. 524).
A su vez, no resulta anecdótico que Arendt retome a Rousseau, pues, como explica Smola (2011), la alemana construye su propia concepción de la política haciendo un espejo con la del suizo.

Este asunto, el de la compasión dentro de las revoluciones, no se marchita en *Sobre la Revolución,* sino que se propaga intensamente en su obra, en este caso lo retomaremos desde: *Hombres en tiempos de oscuridad* (1990). En el capítulo que le dedica a Bertolt Brecht, en particular en el apartado IV, tilda a la compasión como una de las pasiones más presentes y feroces en su obra. Así descubrimos lo que para Arendt los estudiosos de la revolución no pudieron leer de ellas, es decir, que los hombres revolucionarios (tanto Robespierre como Lenin) estaban empujados por *le zèle compatissant*.[9] Sin dudas, el problema de la compasión y de la pasionalidad en política imprime un rasgo fundamental en su pensamiento.

La teorización propuesta por Arendt sobre la compasión nos pone ante una pregunta fundamental: ¿es la compasión aquello que destruye la política? Rápidamente podríamos responder: no, la compasión no destruye la política, pero sí lo hace su deriva. La pasión de la compasión podría derivar en un lugar problemático, como la lástima y la piedad, o en uno necesariamente mejor, como el principio de solidaridad.

Cuando la autora pone el ejemplo de la revolución francesa, el problema no parece ser el empleo de la compasión como pasión rectora, sino su deriva, es decir, para Arendt el problema es que los revolucionarios hayan extendido e instrumentalizado la compasión como *piedad*.[10] Para una mayor claridad en el asunto, nos resulta valioso resaltar la diferencia que la propia Arendt plantea entre compasión y piedad:

> la compasión (sentirse profundamente afectado por el padecimiento de algún otro como si se tratase de una enfermedad contagiosa) y la piedad (lamentarse sin sentirlo a lo vivo) no son ya solo cosas distintas, sino que incluso pueden ser independientes. (Arendt, 1990, p. 86)

Al mismo tiempo, la compasión, en su propia naturaleza, se encuentra desgarrada entre el amor y la tristeza y es por eso que se vincula al silencio y la inacción: pareciera culminar en la afirmación de que es incluso más fácil que uno sufra antes que ver sufrir a otro (Magrì, 2021, p. 252).

Tal como sostiene Claudia Hilb, la piedad "acarrea con ella la doble antipoliticidad de la racionalización de la violencia y la introducción del sentimiento como fundamentación y fundamento de la acción política" (Hilb, 2016, p. 42). En este caso, la violencia tiene forma de acción y resulta altamente antipolitica, pues será considerada acción, siempre y cuando

[9] "El celo compasivo". Arendt retoma este concepto de Robespierre (1990, p. 223).
[10] Lo que Arendt entiende como un sentimiento. Véase en Fina Birulés (2007, p. 141).

busque instaurar algo nuevo en el mundo —aquí podemos seguir el ejemplo de la Revolución francesa—. Sin embargo, se transformará en antipolítica cuando la instrumentalización contenga una finalidad ajena a la propia política y se asemeje a la *poiesis* propia del *homo faber*. De este modo, la violencia no contribuye a la durabilidad de la esfera política porque persigue una meta, y la meta bloquea la posibilidad de todo fin en sí mismo (Arendt, 2013, p. 137).

En este punto, es claro que la piedad se revela para Arendt como una compasión pervertida.[11] La Revolución francesa tiene el problema de que sus revolucionarios, para la autora, hacen de la compasión (una pasión) una emoción o sentimiento: la piedad. Recordemos que cuando nos referimos a lo que los revolucionarios franceses entienden como piedad debemos remontarnos a lo que Rousseau postula como definición de piedad. La piedad, para Rousseau, es un atributo natural del hombre pero que se activa cuando la imaginación se pone en juego, que nos conmueve "transportándonos fuera de nosotros mismos; identificándonos con el ser sufriente. No sufrimos sino en tanto juzgamos que el otro sufre; no es en nosotros sino en el que sufrimos" (Rousseau, 2015, p. 44).

La lectura de Birulés nos habilita a pensar un nuevo matiz: de su interpretación se sigue que el problema no es lo pasional, sino lo emocional. Este punto cobra sentido cuando Arendt diferencia los sentimientos de la auténtica pasión: los sentimientos no tienen límites —esta infinidad es la que la autora conceptualiza como un *océano de pasiones*— y únicamente pueden comprender conceptualmente a una multitud de clase, pero nunca a la humanidad en su totalidad. Las dualidades de si el problema es la compasión o su deriva se esfuman ante la afirmación de que la compasión "fue descubierta y *comprendida* como una emoción o un sentimiento que corresponde a la pasión de la compasión es, ciertamente, *la piedad*" (Arendt, 1992, p. 89. Énfasis agregado). En otras palabras, el problema no es la compasión sino que se la comprenda —y en este caso puntual la autora se refiere a los revolucionarios franceses— como la pasión de la piedad.

La compasión, como mencionamos, puede derivar en el principio de la solidaridad. Si bien, siguiendo la lectura de Degerman (2019), la compasión no es la única vía para la solidaridad, es la más importante para Arendt. Entendemos la solidaridad como una pasión que "opera como una base desinteresada para reconocer la situación de un grupo de personas, y responder a sus necesidades insatisfechas, reconociendo a todos los miembros de la comu-

[11] Fina Birulés (2007, p. 140) refuerza en su lectura de Arendt la idea de la deriva de la compasión.

nidad como iguales" (Degerman, 2019, pp. 167-168). En la definición propuesta por Arendt se entiende la bondad de la acción de la solidaridad, pues se manifiesta con pretensión de regla universal que alcanza a todos por igual y no de manera particularizada, como sucede en el caso contrario cuando se la piensa en términos de pasión.

La solidaridad adquiere fuerza política porque no es una acción restringida, ya que su intencionalidad no está limitada al sufrimiento visible, como en el caso de la compasión. Es por eso que la compasión no puede ser extrapolada de manera pura a la escena política sin su dilución en solidaridad, porque encierra a la política a aquello visible o audible del sufrimiento de otra persona o grupo (Magrì, 2021, p. 256).

En suma, es posible inferir que el problema de la piedad es profundo e irresoluble en un escenario donde se exige la primacía de la política, pues no hace más que garantizar la destrucción de la misma. Por ello, con esa misma fuerza Arendt afirma que "[l]a piedad, en cuanto resorte de la virtud, ha probado tener una mayor capacidad para la crueldad que la crueldad misma" (Arendt, 1992, p. 118). En definitiva, el único cauce que encuentra la piedad es el del terreno del terror porque, en ese punto, "la violencia (...) no abdica sino que, por el contrario, sigue ejerciendo todo el control" (Arendt, 2015, p. 75). Sin embargo, Arendt no nos está queriendo decir que suprimamos la compasión de nuestro registro como actores, sino que nuestra compasión se tamice en *solidaridad*. Y será en la solidaridad donde la política se encuentre blindada de posibles amenazas: únicamente de esta forma es asequible la libertad porque hace posible la acción y, con ello, estamos hablando de una y la misma cosa, porque actuar y ser libres son equivalentes (Arendt, 2024b, p. 241).[12] Es en la solidaridad donde los hombres no fueron desposeídos —como sí en la piedad— de la libertad de su espontaneidad permitiendo, y entendiendo, que todos los días el mundo sea uno nuevo sin volver a ser el mismo jamás.

El problema que también se vislumbra es que la solidaridad muchas veces suele entremezclarse con las emociones, pasiones y estados de ánimo, a pesar de que la autora no las discierne de manera clara. Sin embargo, dicha semejanza no hace que sean de la misma sustancia. En este sentido, es inexcusable no distinguir estas tres capas conceptuales, las cuales pueden ser ordenadas en una escala que va de lo político a lo antipolítico: los principios (la solidaridad), las pasiones (la compasión) y las emociones (la piedad). En esta distin-

[12] Véase en Hannah Arendt (2024b, p. 241).

ción, Arendt es muy opaca, ya que en ningún momento las distingue con suficiente exhaustividad, pero, a su vez, encontramos una fuerte intencionalidad cada vez que se refiere a estos conceptos en particular.

En línea con lo anterior, Arendt postula algo tan enigmático como evocativo: que "[l]a pasión y la compasión no son mudas [*are not speechless*], su lenguaje está hecho de gestos y expresiones del semblante antes que de palabras" (Arendt, 1992, p. 114. Traducción modificada). Aquello que no tiene *logos* —palabra— pero que tampoco es mudo tiene un sitio asignado en la teoría arendtiana: el *entre*. Si, como sabemos, la palabra tiene lugar en el espacio público junto a los principios y, de igual manera, lo "mudo" tiene lugar en lo privado junto a las emociones, entonces aquello —las pasiones— que no es mudo pero que tampoco tiene palabra tiene su lugar en el mundo del entre.

Nussbaum abre una nueva perspectiva para el problema de la compasión: la imaginación. La filósofa nos dirá que "[c]uando experimento compasión por una persona que sufre, suelo imaginar que la ayudo y, en ocasiones, lo hago" (Nussbaum, 2018, p. 40). Esta nueva línea de pensamiento que se hila hace tomar más fuerza lo que se desarrolló previamente: el problema no es la compasión, sino el efecto secundario. En otras palabras, la pasión no es el problema de lo político sino aquello que muta de ella, la emoción —en nuestro caso de análisis es la emoción de la piedad—. La imaginación que se produce de la pasión de la compasión muchas veces deriva en sentimientos —aquello que es contraproducente para lo político— como la piedad que se vincula con "la exaltación de la bondad moral" (Weber, 2018, p. 57), la cual plantea un engaño.[13]

El poderoso engaño producto de la imaginación desafía a la realidad y, por lo tanto, a la acción que es la que está hecha para interpelar la realidad. Esta argumentación se encuentra presente en la interpretación arendtiana de la revolución francesa, pues para ella los revolucionarios franceses, en "la infinitud de sus sentimientos (…), no se sentían en absoluto compungidos al sacrificar" personas reales "por sus 'principios'" (Arendt en Weber, 2018, pp. 119-120). Esto quiere decir que ni lo real del sufrimiento y horror que ellos mismos estaban provocando les generó a los revolucionarios franceses algún tipo de culpa o remordimiento porque estaban hechizados por la ilusión de la emoción. Es la imaginación de la com-

[13] Pensar la teoría política arendtiana en paralelo con la filosofía de Martha Nussbaum podría ser problemático por la disparidad conceptual en el término compasión y su vínculo con la imaginación. Esta discusión se encuentra trabajada en Magrì (2021, pp. 262-263).

pasión aquello que hace perder a los revolucionarios la noción de la realidad —de la acción política— y dejarse llevar por las emociones, implosionando así con el mundo de lo público. De esta manera, es la imaginación la que lleva a enceguecer a los hombres de emocionalidad.

Para este punto es un hecho —siguiendo tanto la textualidad de Arendt como la de sus intérpretes— que la compasión en sí misma jamás es el problema de lo político, sino su potencialidad —que también puede ser positiva y, por tanto, política—. Es claro para todos los intérpretes utilizados que la compasión puede derivar en piedad y, a su vez, es fácil de vislumbrar que, para cada uno de ellos, esa deriva se produce por motivaciones distintas —ya sea por la imaginación o emocionalidad—. Es por eso que desde la lectura que aportamos rechazamos categóricamente afirmaciones como la siguiente: "La compasión es algo que se apodera de la persona, de modo que no puede elegir actuar con iniciativa y razón" (Newcomb, 2007, p. 106). Estas lecturas no hacen más que obturar una parte fundamental del pensamiento arendtiano que es que la compasión y la política se encuentran en el mismo terreno.

En un sentido enfático, podríamos decir que, al recabar y reconstruir una pequeña parte del planteo arendtiano, las pasiones no quedan solamente relegadas a una marca nociva para la política, sino que, al contrario, son necesarias para ella. Esto toma una fuerza aún mayor si afirmamos que "en un mundo donde los humanos hayan eliminado sus pasiones, es probable que el coraje y la solidaridad nunca sean descubiertos" (Degerman, 2019, p. 168). Y abrir la posibilidad a la no introducción al mundo político implica un mundo peor, uno donde las personas no tendrían la capacidad de empatizar y, en última instancia, que sus acciones declinen a ayudar de manera desinteresada a los otros.

IV. Conclusiones

Queda de manifiesto que Arendt, en el marco bibliográfico que nos ampara, piensa en la posibilidad y necesidad de lo pasional en lo político. Esta comprensión de su obra implica leer con cuidado y reivindicar los matices que manifiesta continuamente. En tal sentido, es crucial aclarar que una lectura como la desarrollada no es forzada, sino que busca indagar con exhaustividad el corpus bibliográfico. En definitiva, acordando con Lopez Merino (2014), las alusiones en la obra de Arendt son fragmentarias pero, sin embargo, si se las analiza con el suficiente cuidado, adquieren la crucialidad que merecen.

Cuando abordamos la obra de Hannah Arendt e intentamos esbozar una idea de política se nos vendrán a la mente conceptos como acción política, historia, poder, espacio público y muchos otros más. Queda de manifiesto, luego de lo discurrido aquí, que no buscamos discutir aquello. Empero, si queremos definir de manera integral la concepción de política para la alemana debemos permitirnos pensar el lugar que tienen las pasiones en ella.

En la cuestión de la compasión, como pasión de interés, queda demostrada su polivalencia[14] en el riesgo que corre de mutar en pasión o principio, ya que la compasión no es un concepto estanco para Arendt. Su mutación posibilita nuevos escenarios en el mundo, emerge la piedad, en el peor de los casos, o la solidaridad, en el mejor de ellos.

Para finalizar la encrucijada de la compasión, el trabajo ha podido demostrar que el problema no se asienta en su existencia sino en su empleo, en particular en el empleo que hacen los revolucionarios franceses de la misma. En línea con esto último, Arendt va a ser muy clara con su desacuerdo de la utilización de la compasión por parte de los revolucionarios franceses y no de la compasión en sí misma. Es por ello que en una carta a Scholem dirá: "(...) en mi obra *On Revolution*, al discutir el papel de la compasión en la formación del carácter revolucionario, he tratado de descubrir en detalle sus desastrosos resultados" (Arendt y Scholem, 2018, p. 30).

La solidaridad es la prueba cabal de que la pasión se revela en la política y no que la política se revela en la pasión. Esto se debe a dos motivos: en primer lugar, porque es la pasión la que se transforma en acción política y, en segundo lugar, porque para Arendt es posible la política sin pasión. La solidaridad lleva con ella el gen de la compasión, de manera tal que si hay solidaridad —acción política— es porque en un origen hubo pasión —compasión—.

Para este punto, podríamos preguntarnos si es necesario comprender la contingencia de la compasión aun cuando ya se ha vuelto política. La compasión, en la interpretación que hacemos de la autora, podría contener una reversibilidad en sí misma. Esto significaría que la conversión de la pasión en acción no la haría estanca o permanente y, por ende, así como una pasión se podría volverse acción, una acción podría convertirse en pasión –perdiendo su categoría de acción–. En otro orden de palabras, la compasión podría volverse bondadosa como solidaridad y la solidaridad podría volverse desgraciada como piedad.

[14] Decimos "polivalencia" y no "bifrontalidad" porque hablar en términos de bifrontalidad es reducir la compasión a la simple dualidad entre política u horror.

Si bien Arendt no hace una diferenciación clara entre estos conceptos, se puede inferir de sus menciones una fluctuación entre la tríada de pasiones, emociones y principios, donde el pasaje entre conducta —espacio privado— y acción —espacio público— es un juego constante e interminable para la teorización arendtiana.

Mientras nuestra lectura, tanto de Arendt como de sus fuentes secundarias, fue tomando mayor robustez, nos encontramos con un nuevo dilema —que fue necesario tener en cuenta para el desarrollo del trabajo—: el problema no es solo pasional sino también moral. Sin duda, la inquietud que presenta Arendt por la compasión no es otra que una moral. Es por eso que cuando Arendt se pregunta si "los seres humanos deben ser tan viles que son incapaces de actuar humanamente a menos que sean acicateados y por lo tanto obligados por su propio dolor cuando ven sufrir a los demás" (Arendt, 1990, p. 25), no hace otra cosa más que inquirir por el fundamento de la moralidad de los hombres. Este asunto, por supuesto, escapa a ser resuelto en el presente trabajo, pero sin lugar a dudas estuvo presente a la hora de diagramar los argumentos.[15]

De lo expuesto hasta ahora no debe interpretarse como una fórmula garantizada para el éxito político, ya que la propia Arendt deja en manos de un futuro incierto la determinación de si una estructura política se asentará sobre bases sólidas capaces de resistir los vaivenes y caprichos de una sociedad moderna en crisis o si, por el contrario, caerá en el abismo de la miseria y la desgracia.[16] De todas maneras, la especulación sobre la esperanza y el temor se esclarece entendiendo que no es posible que en el mundo común los hombres vivan de acuerdo con sus deseos —no rechazando la utilización de los deseos para el hacer político— y sus búsquedas particulares. Pues en la vida pública, para poder actuar —que nos permiten la libertad— siempre debe primar el principio de la pluralidad, puesto que si el espacio habitado no está compuesto por otros seres iguales y diversos, la política no existi-

[15] Para ampliar este punto sugerimos la lectura crítica de Seyla Benhabib (1992) sobre la moralidad y la política en el pensamiento de Arendt.

[16] En este sentido, es menester hacer una breve mención a las lecturas que colocan a Arendt dentro de la corriente del existencialismo alemán que sitúa a la contingencia en el centro de su argumentación. Aquí podemos a encontrar a Nicolás Di Natale, quien sostiene lo siguiente: "Arendt dirige su atención hacia los hombres y mujeres de acción, aquellos que no temen asumir los riesgos de la contingencia inherente a los asuntos humanos y se lanzan a 'transformar el mundo' —en lugar de limitarse a interpretarlo—, con el fin de conquistar la espontaneidad" (Di Natale, 2025, p. 126). De todas maneras, estas lecturas no dislocan a Arendt del republicanismo, sino que buscan pensarla más allá de esta corriente.

ría.[17] En definitiva, lo que Arendt quiere recordarnos es que “en política lo que se juega no es la vida sino el mundo” (Arendt, 2024b, p. 247).

[17] En la entrevista que le realizan Julia Smola y Paula Hunziker (2025) a Roger Berkowicz, este alinea el pensamiento de Hannah Arendt con el que estipula Tocqueville en *Democracia en América*, sobre todo cuando resalta la figura del jurado en Estados Unidos, siendo que esta “es la institución más importante de la democracia estadounidense". ¿Por qué? Bueno, porque dice que es una escuela. ¿Y qué enseña? Enseña a la gente a dejar de lado sus creencias personales y a juzgar según una idea común superior de justicia” (p. 231).

Referencias bibliográficas

Arendt, Hannah (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.

Arendt, Hannah (1992). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.

Arendt, Hannah (2009). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah (2013). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah (2015). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.

Arendt, Hannah (2024a). ¿Qué es la autoridad? En *Entre el pasado y el futuro* (pp. 145-227). Barcelona: Austral.

Arendt, Hannah (2024b). ¿Qué es la libertad? En *Entre el pasado y el futuro* (pp. 227-269). Barcelona: Austral.

Arendt, Hannah, y Scholem, Gershom (2018). *Tradición y política. Correspondencia (1939-1964)*. Madrid: Trotta.

Benhabib, Seyla (1992). *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedisa.

Birulés, Fina (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.

Clough, Patricia (Ed.). (2007). *The affective turn: Theorizing the social*. Duke: Duke University Press.

Degerman, Dan (2019). Within the heart's darkness: The role of emotions in Arendt's political thought. *European Journal of Political Theory*.Volume 18, 2, 153-173.

Di Natale, Nicolás (2025). Libertad como existencia política: Raíces existencialistas en el pensamiento de Hannah Arendt. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos, 4*(4), 91-134.

Di Pego, A. (2022). Crítica del humanismo, labor y cuerpo en Hannah Arendt. *Differenz* (8), 35-53.

Hilb, Claudia (2016). *Abismos de la modernidad. Reflexión en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Fondo de Cultura Económica.

Lafer, Celso (2023). Hannah Arendt y nosotros. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos, 2*(2). 253-268.

López Merino, María José (2014). Indignación política: Reflexiones desde el pensamiento de H. Arendt. *Alpha (Osorno)*, (38), 243-252.

Losiggio, Daniela, y Taccetta, Natalia (2024). Walter Benjamin y Hannah Arendt: Entre la violencia y la rabia. En *Actas V Jornadas Walter Benjamin: Desfiguración, redención y materialismo 2024*. CIeFi / IdIHCS / FaHCE / UNLP.

Magrì, Elisa (2021). The fragility of compassion: Arendt's appraisal of empathic solidarity. *Graduate Faculty Philosophy Journal, 42*. 253-279.

Mallet du Pan, Jacques (1793). *Considérations sur la nature de la Révolution de France, et sur les causes qui en prolongent la durée*. Londres : Flon.

Nelson, Deborah (2004). Suffering and thinking: The scandal of tone in Eichmann in Jerusalem. En L. Berlant (Ed.), *Compassion: The culture and politicsF of an emotion* (pp. 1-15). Routledge.

Newcomb, Matthew (2007). Totalized Compassion: The (Im)Possibilities for Acting out of Compassion in the Rhetoric of Hannah Arendt. *JAC*, 27(1/2), 105-133.

Nussbaum, Martha (2018). *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rousseau, Jean-Jacques (2015). *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Buenos Aires: Colihue.

Smola, Julia (2011). *Hannah Arendt lectora de Rousseau*. Los Polvorines: Ediciones UNGS.

Smola, Julia, y Hunziker, Paula (2025). Entrevista con Roger Berkowicz. (2025). *Pescadora De Perlas. Revista De Estudios Arendtianos*, 4(4), 221-245.

Weber, Anne-Kathrin. (2018). The Pitfalls of "Love and Kindness": On the Challenges to Compassion/Pity as a Political Emotion. *Politics and Governance*, 6, 53-61.