



VOLVER A SER CIUDADANOS: SOBRE LA URGENCIA Y EL SENTIDO DE LA CONVIVENCIA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

TO BE CITIZENS AGAIN: ON THE URGENCY AND MEANING OF POLITICAL
COEXISTENCE IN HANNAH ARENDT.

Felipe Toledo Icarte¹

Universidad de Chile

Recibido: 13.10.2025 - Aceptado: 17.11.2025

RESUMEN

Este trabajo surge de una de las experiencias más ampliamente compartidas en la vida democrática contemporánea: el malestar y el problema de la convivencia. En lugar de abordar la cuestión de la democracia, proponemos desplazar la pregunta hacia otra más fundamental —que acaso sea su condición de posibilidad—, la de *cómo y por qué* vivir juntos entre diferentes. Con ese propósito recurrimos a una figura central del pensamiento de Hannah Arendt: el ciudadano. Esta figura, sostenemos, no sólo cristaliza una autocomprensión específica de lo que somos, de ciertas cualidades fundamentales de nuestra existencia, sino que sitúa la posibilidad misma de actualizarlas en la experiencia de la coexistencia entre diferentes. De ese sentido existencial de la vida política se desprenden dos aportes para pensar nuestro presente. El primero, interpretativo, permite leer parte del malestar democrático actual como negación de esa experiencia de coexistencia. El segundo, práctico, toma el diálogo —a la vez problema y promesa— como eje para explorar tres rasgos de la ciudadanía arendtiana desde los cuales recomponer la convivencia: amistad, memoria y responsabilidad.

Palabras clave: Ciudadanía; Acción Política; Diálogo; Pluralidad; Mundo Común.

ABSTRACT

This work emerges from one of the most widely shared experiences in contemporary democratic life: the sense of unease and the problem of coexistence. Rather than taking up the question of democracy directly, we propose to shift it toward a more fundamental one —which may well be its condition of possibility— that of *how and why* we should live together among those who differ. To that end we turn to a central figure in Hannah Arendt's thought: the citizen. This figure, we argue, not only crystallises a specific self-understanding of what we are, of certain fundamental qualities of our existence, but locates the very possibility of actualising them in the experience of coexistence among those who differ. From this existential sense of political life, two contributions follow for thinking our present. The first, interpretative, reads part of today's democratic malaise as a negation of that experience. The second, practical, takes dialogue —both problem and promise— as its axis to explore three features of Arendtian citizenship from which coexistence might be recomposed: friendship, memory, and responsibility.

Keywords: Citizenship; Political Action; Dialogue; Plurality; Common World.

¹ felipeicarte@gmail.com

1. INTRODUCCIÓN

Poca discusión cabe de que la democracia, y en particular la preocupación por ella, se ha vuelto uno de los tópicos centrales y más urgentes de nuestro tiempo. Y quizá la evidencia más palpable sea que el debate en torno a ella ha dejado de ser exclusivo del plano académico —donde ha sido largamente reflexionada— y se ha instalado de lleno en las esferas más cotidianas de la vida social y política. En efecto, así como los ciudadanos expresan abiertamente su inquietud por la democracia —ya sea como preocupación por su futuro y salud, o, por el contrario, como una pérdida de confianza y apoyo hacia ella (The Economist Intelligence Unit 2025; Nord et al. 2024)—, los procesos electorales, por su parte, se han visto saturados de apelaciones cruzadas en su nombre, tanto para acusar a otros de “antidemocráticos” como para reivindicarse a sí mismos como sus verdaderos defensores.²

Sin desconocer la amplitud y complejidad que rodean el problema de la democracia, la situación actual en torno a ella deja entrever, a nuestro juicio, una tensión elemental. No sólo estamos ante lo que podemos concebir como una verdadera carencia de sentido compartido sobre qué entendemos hoy por democracia (Cappelen 2023), sino más profundamente, ante una divergencia radical respecto de *cómo* e incluso *por qué* vivir juntos, y en especial cuando esa vida común exige convivir con quienes son distintos de nosotros.

En este contexto, el presente trabajo propone desplazar la pregunta por la democracia hacia una más radical o fundamental —incluso, podríamos pensar, su condición de posibilidad—: la pregunta por la convivencia. Y lo hacemos ante lo que concebimos como una doble urgencia. Por un lado, compartimos el extendido diagnóstico sobre el agotamiento de nuestros modelos actuales de vida en comunidad, así como la necesidad de encontrar alternativas capaces de hacer frente a dicha situación (Macpherson 1997; Taylor 1998a y 1998b; Sandel 2022; Barber 2003). Pero además, consideramos que esta búsqueda adquiere aún más urgencia frente a ciertos fenómenos contemporáneos que, en tanto responden a una modernidad caracterizada por su dinamismo y tendencia profundamente transformadora (Bauman

² Por su actualidad y amplia difusión, la última elección presidencial de Estados Unidos ofrece un ejemplo particularmente ilustrativo de esta dinámica, especialmente en los discursos finales de campaña (Shivaram 2024; CNN 2024).

2010; Berman 2008), aceleran dicho deterioro y, más aún, articulan nuevas creencias, formas de entendernos y modos de interacción que, por momentos, parecen minar las bases mismas de posibilidad de una vida común entre diferentes.³

Con este propósito dirigimos nuestra atención a Hannah Arendt, una de las pensadoras más relevantes en el esfuerzo por comprender los problemas políticos de nuestro tiempo (Cavarero 2018 y 2021; Hyvönen y Barbour 2018). En particular, nos centramos en un elemento que atraviesa como trasfondo su pensamiento político y que ella reconoció como parte fundamental de su obra, a saber, la recuperación de la figura del “ciudadano”.⁴ En la medida en que constituye, en sus propias palabras, un cierto “modelo” o “tipo de hombre” (Arendt 1995, 163-164), esta figura, sostenemos, cristaliza una autocomprensión específica del ser del hombre y, con ella, una concepción de la vida política arraigada en la experiencia misma de la convivencia entre diferentes. El ciudadano, en otras palabras, no concibe la diferencia simplemente como condición de la vida común, sino como aquello que hace posible una realización concreta —e incluso indeclinable— de nuestra existencia. De ahí que esta figura ofrezca, además, una vía especialmente fértil para interpretar parte del malestar democrático, pues permite leerlo precisamente desde la ausencia de esa forma de vida y de las experiencias fundamentales que la sostienen.

Desarrollamos esta propuesta en dos niveles. En primer lugar, reconstruimos la autocomprensión del ser del hombre subyacente al modelo del ciudadano arendtiano. Si bien dicho recorrido inicial supone volver sobre conceptos generalmente conocidos del pensamiento político de Arendt, los

³ Aunque una elaboración detallada de estas transformaciones excede el objeto de este trabajo, identificamos como una transformación decisiva el auge de la virtualidad. En la medida en que ha transformado nuestras formas de interacción y creencias sobre los otros, el mundo y nosotros mismos (véase Haidt 2024), creemos que ha generado tensiones con formas tradicionales de vida en común y, a la vez, un terreno fértil para la emergencia de figuras disruptivas, que encuentran en el entorno digital especial visibilidad y resonancia. Los resultados de la última elección presidencial en Argentina parecen ser especialmente ilustrativos de esta correspondencia: Javier Milei, finalmente electo, destacó tanto por su origen y presencia constante en plataformas digitales como por su identificación con ciertos sectores jóvenes (Emequis 2023; Pérez y Hidalgo 2023).

⁴ La centralidad de la figura del ciudadano en Arendt ha sido asociada de forma sostenida con su pertenencia a la tradición del republicanismo clásico o cívico —en sus palabras, el “modelo de hombre de aquella otra tradición” (1995, 163)—, que ella rastrearía desde el mundo griego clásico —en especial Aristóteles—, la Roma republicana, Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville, los Padres fundadores estadounidenses, entre otros. Para una revisión tanto de la importancia de la figura del ciudadano en Arendt como de su marco republicano, véase Villa (1996 y 2021); López (2006 y 2021); Taylor (1998a y 1998b); Hunziker y Smola (2022); Canovan (1995); Pocock (2002).

revisitamos con un propósito preciso: iluminar, desde ese trasfondo, las cualidades y experiencias que esa figura encarna, y cómo la vida política y en comunidad adquieren su sentido como parte integral de la realización de esas cualidades y experiencias. Es esta dimensión, que podemos caracterizar como existencial, la que buscamos destacar como eje fundamental de lectura del modelo arendtiano del ciudadano.

Esta comprensión, argumentamos en segundo lugar, ofrece una valiosa apertura para pensar nuestro presente. Por un lado, permite interpretar críticamente el modo en que hoy nos comprendemos y las formas de vida que de él se derivan. Posibilita, en particular, aproximarnos al malestar democrático contemporáneo y a una de sus manifestaciones más visibles, el fenómeno de la polarización (Nord et al. 2024; Rhodes-Purdy et al. 2023). Por otro lado, ofrece herramientas prácticas mediante las cuales concebir formas concretas de actualizar la vida del ciudadano y, con ello, contribuir a revitalizar la convivencia. En específico, exploramos el fenómeno del diálogo, que representa tanto un problema como una promesa en contextos de polarización (Levendusky y Stecula 2021), y lo interpretamos desde la concepción arendtiana de la experiencia política. Este eje del diálogo, sostenemos finalmente, permite desplegar tres rasgos especialmente significativos de la ciudadanía arendtiana en el presente: la amistad, la memoria y la responsabilidad.

2. LA VIDA DEL CIUDADANO Y EL SUSTRATO DE LA EXPERIENCIA POLÍTICA

La idea de que la vida del ciudadano surge de una comprensión particular del ser del hombre requiere situarse, aunque sea de manera sucinta, en el marco general del pensamiento de Arendt. Esta concepción emerge, ante todo, de su atención específica a uno de los dos “modos” o “formas” de vida que, a su juicio, estarían disponibles para nosotros: la *vita activa*, la vida de la actividad, de la experiencia y de lo contingente (Arendt 1995, 89; 2003, 26-27). Precisamente porque se trata de la vida de la experiencia, Arendt propone centrar la atención en algo elemental: “«lo que hacemos»” (2003, 18). Desde esta óptica, que ella misma califica como fenoménica (1995, 93), identifica ciertas actividades —o categorías de actividades— fundamentales al interior de la *vita activa*. Serían fundamentales no porque revelen una supuesta “naturaleza humana” ni porque constituyan “características esenciales de la existencia humana” (2003, 23-24; 1995, 171), sino en tanto “se encuentran al alcance de todo ser humano” (2003, 18), es decir, en tanto responden a “una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre

la vida en la tierra” (21). Arendt es clara: estas actividades y sus condiciones pueden cambiar; sin embargo, mientras no lo hagan, configuran nuestra existencia y determinan nuestras posibilidades de vida.⁵

Ahora bien, lo que nos interesa de este marco es cómo, entre estas actividades, Arendt identificará una en particular como la fuente más propia y elemental de la experiencia política, y cuya articulación concreta —su despliegue efectivo en la vida humana— se cristaliza en la vida del ciudadano.

a) Volver a actuar, volver a comenzar

A juicio de Arendt, la evidencia fenoménica en el caso de las dos primeras actividades sería particularmente clara y llamativa, “demasiado grande para no tenerla en cuenta”, y que extrae de la expresión “«la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos»” (Arendt 2003, 98 y 101; 1995, 93). La labor es del cuerpo porque se ocupa de la necesaria —y por tanto interminable— mantención de la vida en su sentido biológico; responde a la condición humana de “la misma vida” (2003, 21) y, en ese sentido, constituye una actividad compartida con el resto de los organismos vivos (1995, 95; 2003, 14-15, 110). En cambio, el trabajo es de las manos en tanto se orienta a la manipulación de elementos con vistas a producir objetos de uso duraderos y no a consumirlos, como en el caso de la labor (2003, 22). Esta actividad corresponde ya a algo distintivamente humano, pues a través de ella el hombre crea un “«artificial» mundo de cosas”, el cual además de que “alberga cada una de las vidas individuales”, también “sobrevive y trasciende a todas ellas”; por esto, responde a la condición humana de la “mundanidad” (21).

Esa claridad fenoménica se interrumpe abruptamente cuando intentamos dirigir la atención a la tercera y última actividad, la *acción*. Esta dificultad de visualización, lejos de ser un asunto menor, nos anuncia, como síntoma, uno de los puntos neurálgicos que recorre la obra de Arendt: el diagnóstico sobre la persistente degradación y oscurecimiento de esta actividad (Arendt 2003 y 2007a). Recuperarla se vuelve imperativo no sólo porque constituye una dimensión ineludible de nuestra existencia, sino porque su pérdida sostenida nos ha privado de reconocer su sentido más propio, ser la

⁵ Este esfuerzo por evitar una comprensión totalizante o esencialista del ser del hombre, y a la vez ofrecer una interpretación comprensiva de las condiciones que configuran nuestras formas de vida, puede entenderse, siguiendo la terminología de autores como Wellmer (1999) o Vallespín (2006), como un posicionamiento “cuasianropológico” o “cuasiontológico” por parte de Arendt. Es “cuasi” porque, sin apelar a atributos fijos, designa cualidades relativamente estables que delimitan el marco de nuestras experiencias posibles.

raíz misma de la experiencia política y, por tanto, la actividad central de la vida del ciudadano.

Dada esta dificultad de visualización, Arendt se aproxima a la acción, en primer término, por contraste. En *La condición humana*, de hecho, la introduce desde una óptica negativa. Se trata de una actividad que ocurre “sin la mediación de cosas o materia” (2003, 21-22), es decir, desprovista de los rasgos propios de la labor y del trabajo. Pero esta caracterización negativa sólo resulta posible porque Arendt tiene a la vista un modelo positivo, el mundo griego antiguo, a su juicio la experiencia histórica más fiel “de la acción y de la política” (218), y en él un interlocutor central: Aristóteles, sobre todo su distinción entre *poiesis* o producción y *praxis* o acción. Lo que las separa es el lugar que ocupa el fin, aquello que cada una persigue. Mientras que en la producción el fin es “distinto” de la actividad misma, en la *praxis* “[el fin] es la propia acción” (Aristóteles 2015, 1140b).

Precisamente este rasgo —que el sentido de la *praxis* resida en su propio ejercicio— le permite a Arendt caracterizar a la acción como “acto vivo”, una actividad que es pura “realidad” o “actualidad” (en términos aristotélicos, *energeia*), cuyo sentido —fin— sólo existe mientras la acción está en curso (Arendt 2003, 229).⁶ Con ello emerge una diferencia decisiva en cómo nos implicamos con una y otra. En la producción, el fin antecede a la actividad y opera como el modelo que la guía, de modo que el agente queda subordinado a su ejecución (161); en la acción, en cambio, la “grandeza” o el “significado” se juega “en la propia realización” de cada acto particular (228-229). Por eso, mientras en la primera el agente se presenta como un productor o ejecutor, y es por ende relativamente intercambiable, la segunda requiere concretamente de “un nombre, un «quién» unido a ella” (204-205); es decir, un *actor*.

Esta última alusión al actor constituye uno de los sellos distintivos de la concepción arendtiana de la acción como actividad política. Mediante un eje representacional de actores, actuaciones (*performances*), audiencias y apariciones —lo que Villa (1996) denomina su “metáfora estética o teatral” (53)—, Arendt articula dos grandes rasgos. El primero es que representa una actividad que exige concretamente de un *quién*, a diferencia de “una obra de arte” material que “mantiene su pertinencia conozcamos o no el nombre del artista” (Arendt 2003, 205). El segundo, en la medida en que ilustra el carácter vivo de esta actividad, propia de aquellas que “agotan su pleno significado en la actuación” (229), es que la experiencia coexistente y

⁶ Tanto el alcance como la especificidad del lugar que ocupa el pensamiento de Aristóteles en la obra de Arendt han sido objeto de amplia discusión. Para una reconstrucción e interpretación sistemática de este vínculo, véase Villa (1996).

contigua —en muchos sentidos sinonímica— de la acción consiste en que “los hombres son libres (...) mientras actúan, ni antes ni después, porque ser libre y actuar es la misma cosa” (Arendt 1996, 165). Se trata, en otras palabras, de situar la libertad (*freedom*) en el plano de la acción.

Que Arendt sitúe la libertad como eje de la experiencia de la acción le permite, al mismo tiempo que reconectar con la idea clásica y compartida según la cual la libertad es el principio o la razón de ser de la vida política (Arendt 1996, 158), introducir también ciertas rupturas decisivas con nuestras concepciones comunes. En primer término, le permite desmarcarse de aquella concepción de la libertad como no interferencia —es decir, como defensa de nuestros derechos civiles—, pues esa concepción se limita a establecer marcos legales que nos dicen qué no hacer (2006, 191-192 y 198-205). Pero además, le permite distanciarse de la concepción de la libertad como “fenómeno de la voluntad”, esto es, como una “libertad de elección que juzga y decide” entre ciertas opciones predeterminadas, o como una actividad “cuya elección está predeterminada por un motivo”. Ella reconoce, por cierto, que toda acción se vincula en algún punto con “motivos” y “propósitos” (1996, 163) por parte de cada agente, sin embargo, es enfática en señalar que esta no puede ser reducida a ellos. De hacerlo, se transformaría en una actividad *poiética*, regida por la lógica de alcanzar o producir un fin que se impone anticipadamente. La acción, por el contrario, no se fabrica, se actúa: la “grandeza” o “significado específico de cada acto sólo puede basarse en la propia performance, y no en su motivación ni en su logro” (2003, 229. Trad. editada. Véase también 1996, 165).

Si la libertad no pertenece al dominio de la voluntad —si no se trata de elegir entre opciones dadas ni de producir algo que me propongo anticipadamente—, entonces cabe preguntar qué tipo de libertad aparece cuando actuamos. Lo que emerge, en palabras de Arendt, es “la libertad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación, y que por tanto, en términos estrictos, no se podía conocer” (Arendt 1996, 163). Se trata, en otras palabras, de la doble cualidad de la libertad de la acción: hacer aparecer algo nuevo y único y asumir la imposibilidad de controlar plenamente aquello que aparecerá (2003, 247).

Esta doble cualidad remite, a juicio de Arendt, a la condición más “general” de nuestra existencia, “la condición humana de la natalidad”. Lo que Arendt designa con el concepto de natalidad trasciende el hito biológico; quiere decir, más propiamente, que “el nuevo comienzo inherente al nacimiento” se expresa en que “el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar” (Arendt 2003, 23). En efecto, “actuar, en su

sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (...) poner algo en movimiento” (201), y con ello abrirse a lo nuevo e impredecible. “El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable” (202). A través de la libertad de la acción aparece, así, lo distintivamente humano, esto es, ser fuente de nuevos comienzos. “El hombre puede empezar porque él es un comienzo; ser humano y ser libre son una y la misma cosa” (1996, 180). O, en otras palabras, que “la libertad, como capacidad interna de un hombre, se identifica con la capacidad de comenzar” (1998, 379).

El vínculo entre acción como actuación, libertad y nuevos comienzos constituye uno de los núcleos fundamentales de la autocomprensión que Arendt transmite con la vida del ciudadano. No se trata, por cierto, de negar la relevancia de nuestra relación con otras actividades fundamentales — como la labor y el trabajo —, sino de reconocer que sólo a través de la acción accedemos a una vida “de una calidad diferente por completo” (Arendt 2003, 47). En ella aparecemos *qua* personas, como un quién diferenciado, y ejercitamos la libertad más propia y característica, esto es, la capacidad de comenzar. Se trata, en suma, de una concepción para la cual dicha actividad constituye, en sentido estricto, el sustrato de la vida política, allí donde lo que está en juego en la política es “nada menos que (...) el «trabajo del hombre» *qua* hombre”, un “logro específicamente humano” que “se sitúa fuera de la categoría de medios y fines” (229), una concepción según la cual la comunidad política constituye, en sentido pleno, “un espacio para sus apariciones, un espacio en el que podían actuar, una especie de teatro en el que podía mostrarse la libertad” (1996, 166).

b) Actuar con y gracias a otros

¿Cómo se hace posible la acción, esto es, bajo qué condiciones puede darse? ¿Qué es, concretamente, aquello que se comienza al actuar? E incluso, ¿por qué habría de ser la acción la actividad específica y fundamental de la vida política? Además de darse “sin la mediación de cosas o materia”, la acción es la única de las tres “que se da directamente entre los hombres” (Arendt 2003, 21. Trad. editada). Ese *entre* es decisivo, pues revela la condición más directa a la que la acción responde. Mientras la labor responde a la incesante necesidad de la vida biológica y el trabajo a la producción de un mundo material, la acción responde al “hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo”, esto es, a la “condición humana de la pluralidad” (22).

Si la acción, teniendo motivos y propósitos entre sus elementos constitutivos, debe ser capaz de “trascenderlos” (Arendt 1996, 163), el modo en que esa transcendencia se vuelve posible se juega precisamente en el estar con otros, o más exactamente, en un *modo* de estar con otros. En soledad, o más profundamente, bajo una disposición cerrada frente a los demás, los motivos tienden a fijarse. Al no exponerse a otros motivos que contrasten y los tensionen, se rigidizan como los únicos posibles y, con ello, se transforman en fines que guían la actividad, la cual toma, a su vez, la forma de una actividad productiva orientada a la consecución de un resultado predeterminado. En cambio, cuando la disposición es de apertura, el encuentro con otros introduce necesariamente un contraste, interrupción y ajuste. En el encuentro con otros, tanto los motivos iniciales que ponen en marcha la acción como los que van surgiendo a lo largo de su propia realización se adaptan, desplazan y mutan constantemente en el curso mismo de su conjunción con los motivos de otros.

En este encuentro se manifiesta el rasgo característico de nuestra condición humana de la pluralidad, que “todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt 2003, 22). Esta diferencia entre iguales se realiza a través de una forma específica de relación, una en la que “las personas están con otras, ni a favor ni en contra”, y que Arendt denomina “contigüidad” (204). En esta modalidad de vínculo el otro no es absorbido o sometido —ni como adversario ni como alguien a convencer o subordinar a mis fines—, sino que aparece como un otro diferenciado junto a mí, en una cercanía que no elimina la distancia y que, precisamente por ello, vuelve posible la experiencia de la “paradójica pluralidad de los seres únicos” (200).

Es en este estar con otros donde se posibilita nuestra capacidad de actuar libremente y de ser fuentes de nuevos comienzos. “Puesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones”, señala Arendt, “la reacción, aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás”; por eso, incluso “el acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación”. Así, la acción, en cuanto “establece relaciones” entre una pluralidad de actores diferentes, “tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras” (Arendt 2003, 213-214). La contigüidad plural, entonces, junto con definir el modo en que se da la acción —y con ello la dinámica misma de la vida del ciudadano—, revela que la cualidad de iniciar algo nuevo no nos pertenece en tanto individuos aislados: “debido a que el actor siempre se mueve entre y en relación con otros seres

actuales, nunca es simplemente un ‘agente’, sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente” (213). Se trata, en última instancia, de que la realización de nuestra cualidad de nuevos comienzos se da en su expresión más propia junto a otros, en una relación cuyos efectos, guste o no, no podemos controlar plenamente.

c) Identidad, realidad y mundo común

Este *cómo* de la acción plural —la contigüidad— anuncia también el *qué*: aquello que aparece y se comienza, el contenido mismo de la acción. Para aproximarnos a esta dimensión, dirijamos nuestra atención a uno de los epígrafes que Arendt presenta al inicio del capítulo dedicado a la acción en *La condición humana*, y que extrae de *La divina comedia* de Dante:

«Porque en toda acción, lo que intenta principalmente el agente, ya actúe por necesidad natural o por libre voluntad, es explicar su propia imagen. De ahí que todo agente, en tanto que hace, se deleita en hacer; puesto que todo lo que es apetece su ser, y puesto que en la acción el ser del agente está de algún modo ampliado, la delicia necesariamente sigue ... Así, nada actúa a menos que [al actuar] haga patente su latente yo» (Arendt 2003, 199).

Uno de los rasgos elementales de la acción, a juicio de Arendt, reside en su carácter revelador, sobre todo en lo que concierne a la identidad del actor. Esta cualidad encuentra su expresión más clara en una forma específica de habla, el discurso, que además de constituir la forma principal de la acción —pues “la mayoría de los actos se realizan a manera de discurso”—, es la manifestación más apropiada de nuestra condición humana de la pluralidad. “Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad”, señala Arendt, “entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales” (2003, 202).⁷ La acción, y en particular el discurso, “son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres” quienes, por su propia “iniciativa”, despliegan su “cualidad humana de ser distinto” y, con ello la posibilidad de “comunicar su propio yo” (200; véase también Villa 2021, 6-7).

⁷ Esta íntima relación entre acción y discurso es algo que, a juicio de Arendt, ya los propios griegos habrían reconocido, pues consideraban a ambos “coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase”, es decir, que “encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción” (2003, 39-40). Véase también Arendt (2008, 72).

Ahora bien, esta revelación no se agota en su cualidad expresiva. Si el discurso es el modo en que los hombres “muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad” (Arendt 2003, 203), lo es en la medida en que a través de él se juega el acceso a una posibilidad más profunda: la experiencia misma de realidad. “Para nosotros”, señala Arendt, “la apariencia” o *aparición*, es decir, “—algo que ven y oyen otros al igual que nosotros— constituye la realidad” (59). A diferencia del encierro en el interior de la intimidad, donde “incluso las mayores fuerzas de la vida íntima —las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los sentidos— llevan una incierta y oscura existencia” (59), sólo “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” (60).

Es aquí donde la dimensión existencial de la vida política comienza a perfilarse con mayor fuerza. Que Arendt insista en que la revelación a través de la acción y del discurso refleja una iniciativa que “ningún ser humano puede contener y seguir siendo humano”, y que sin ellas la vida “ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres” (Arendt 2003, 201), apunta precisamente al reconocimiento de que ciertas experiencias fundamentales de nuestra existencia dependen indeclinablemente de un modo específico de vida: somos libres en la medida en que comenzamos, y comenzamos en la medida en que aparecemos y configuramos nuestra realidad gracias a otros. La inevitable pérdida de control asociada a la acción es, así, el precio por acceder a esas experiencias. “La imposibilidad de seguir siendo dueños únicos de lo que hacen, de *conocer* sus consecuencias y confiar en el futuro”, señala Arendt, “es el precio que les exige la pluralidad y la realidad, por el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos” (263). De hecho, como sugiere Arendt, el “verdadero contenido de la vida política” como experiencia de estar con otros se expresa en la “alegría y la gratificación que nacen de estar en compañía de nuestros iguales, de actuar en conjunto y aparecer en público, de insertarnos en el mundo de palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra identidad personal y para empezar algo nuevo por completo” (1996, 277).

Si la actividad del trabajo produce los objetos que configuran el mundo material humano (Arendt 2003, 23), lo que permite que ese mundo se convierta en un verdadero “hogar para los hombres mortales”, es decir, “que trascienda el puro funcionalismo de las cosas producidas” (191), es precisamente que allí se desarrollen la acción y el discurso. “El mundo no es humano sólo porque está hecho por seres humanos, y no se vuelve humano sólo porque la voz humana resuene en él sino sólo cuando se ha convertido en el

objeto de discurso (...) por mucho que nos afecten las cosas del mundo, por profundo que nos estimulen, sólo se tornan humanas para nosotros cuando podemos discutir las con nuestros semejantes” (1990, 35). La acción y el discurso no sólo humanizan el mundo producido por el trabajo, sino que esa “«trama» de las relaciones humanas” conformada de hechos y palabras configura un “*en medio de* absolutamente distinto” al del mundo material (2003, 207); constituye en sí misma un mundo surgido de su actividad. Cuando las personas hablan “sobre lo que hay entre ellos, eso mismo se hace aún más común a ellos (...) se desarrolla y expande y, finalmente, en el curso del tiempo y de la vida, comienza a constituir un pequeño mundo en sí mismo” (2008, 53-54). A este mundo lo sostiene, más allá del compuesto de objetos duraderos sobre los cuales se habla, una red viva de actos, palabras e identidades compartidas en el tiempo, en la que se despliega de manera constante nuestra capacidad de comenzar.

El mundo común, como resultado de la acción y del discurso, permite concebir la autocomprensión que Arendt busca transmitir y que cristalizaría en la vida del ciudadano. Cuando afirma que “la política, en sentido estricto, no tiene tanto que ver con los hombres como con el mundo que surge entre ellos” (Arendt 2008, 117-118), lo que supone es que dicha actividad —y con ella toda su dimensión existencial— nace y se sostiene gracias a la experiencia de habitar un mundo plural; habitar, en suma, una verdadera comunidad entre diferentes.

3. LA SITUACIÓN CONTEMPORÁNEA Y EL MALESTAR

A pesar de la densidad argumentativa y las intrincadas conexiones teóricas que Arendt despliega a lo largo de su obra, no debe perderse de vista su interés primario y fundamental: pensar y comprender su tiempo, y hacerlo en conexión directa con la experiencia. “Yo no creo”, afirmaba en cierta oportunidad, “que sea posible ningún curso de pensamiento sin experiencia personal”, y añadía que “vivo en el mundo moderno, y obviamente mis experiencias lo son del mundo moderno” (Arendt 2005, 37).⁸ La autocomprensión del ser del hombre que Arendt reconstruye y que aquí articulamos a partir de la figura del ciudadano no se deja desligar del presente; surge, más bien, en abierto contraste y diálogo con él. Así, si esta figura adquiere relevancia hoy, y si permite —como argumentaremos— aproximarnos al malestar en

⁸ Sobre el carácter vital del pensar y su enraizamiento en la necesidad de comprensión, véase Arendt (2005, 19 y 25; 1995, 140). Para una exposición del vínculo entre pensamiento y experiencia, véase Arendt (1996, 12; 2018, 202).

la convivencia democrática contemporánea, es por su rendimiento interpretativo cuando se la lee desde su ausencia; desde la pérdida de esa forma de vida y de las experiencias que la sostienen, y con ello desde la depreciación de nuestro vínculo existencial con ellas.

a) El atentado a la acción

La clave de entrada es su diagnóstico del sostenido atentado a la acción, que rastrea a través de dos grandes hitos o movimientos. El primero se remonta al origen mismo de nuestra tradición filosófica, en el conflicto y la desconfianza en el mundo griego antiguo entre los dos modos de vida que ella considera estarían disponibles para los hombres: la *vita activa*, ligada a la actividad y la experiencia —encarnada en la figura del ciudadano—, y la *vita contemplativa*, orientada a la quietud del pensar —representada por el filósofo— (Arendt 1995, 89; 2003, 26-27).⁹ Esa tradición, identifica Arendt, surge específicamente de la victoria de la *vita contemplativa*, que no sólo se erige como la más alta y propia de la vida humana (2003, 27), sino que consolida el primer gran golpe a la acción, a saber, el esfuerzo por controlarla, por “reemplazar el actuar por el hacer” (241 y 249).¹⁰

El segundo movimiento tiene lugar en la modernidad. Aunque el auge de la producción parece quebrar, al menos a primera vista, la primacía de la contemplación (Arendt 2003, 314-315), reabriendo así —al menos parcialmente— el horizonte de la vida de la actividad, está lejos de reinstaurar el valor de la acción. Ocurre, en realidad, todo lo contrario, pues sitúa al hombre en la actividad más lejana a la acción. A través de los cambios propios de la Revolución Industrial —la expansión exponencial de la producción, donde los objetos pasan a ser consumidos más que usados, y la transformación estructural del trabajo, en que se pasa de fabricar un producto determinado a trabajar en un proceso serial por un sueldo fijo— se impone, según Arendt, una identificación con la lógica de la labor. No se trata tanto de que realmente desempeñemos dicha actividad como de una “glorificación teórica”

⁹ Para una reconstrucción del conflicto entre *vita activa* y *contemplativa*, así como entre filósofo y ciudadano, véase íntegramente *La condición humana* (2003) y sus trabajos tempranos sobre Marx y la tradición, póstumamente publicados y contenidos en libros tales como *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (2007a) o también *La promesa de la política* (2008).

¹⁰ A su juicio, este deseo de transformar la acción en producción responde, en gran medida, a la “exasperación” o “frustración” que la acción misma suscita, especialmente debido a su carácter impredecible —el cual deriva, a su vez, de su condición de constantes nuevos comienzos—. Esta cualidad, plantea Arendt, ha representado, incluso para los propios hombres de acción, una tentación constante por controlar dicha actividad, y, por tanto, a “encontrar un sustituto a la acción” (2003, 241).

de la labor (17. Trad. editada), una “reinterpretación de todas las actividades humanas como actividades de la labor” (2007a, 19-20), que culmina, en última instancia, en “la transformación de toda la sociedad en una sociedad de laborantes” (2003, 17. Trad. editada).

De ambos movimientos derivan, a juicio de Arendt, el *ethos* y la auto-comprensión del hombre contemporáneo. La acción —y con ella la política— se desplaza desde un modo de vida hacia un instrumento, un medio para garantizar otras formas de vida supuestamente más valiosas; y con ese desplazamiento se consolida un criterio específico de valoración del ser del hombre. Hoy la política es un instrumento para asegurar las condiciones de una vida social regida por la lógica de la labor, por la necesidad de asegurar la subsistencia, donde “todos sus miembros consideran lo que hacen fundamentalmente como medio de mantener su propia vida y la de su familia” (Arendt 2003, 57); por la exclusión de quienes “no pudieran ajustarse a este proceso de la labor” y que “serían vistos y juzgados por la sociedad como meros parásitos” (2007a, 19); por una realidad marcada por la “necesidad de reemplazar cada vez más rápidamente las cosas que nos rodean”, de “consumir, devorar” (2003, 135).¹¹

b) Ausencia de mundo y la experiencia de la soledad

Este diagnóstico abre un horizonte práctico del que se desprenden dos implicancias especialmente significativas.¹² La primera es la depreciación del mundo en sentido amplio. Por un lado, cuando la vida está regida por la lógica del consumo y la supervivencia, se disuelve uno de los atributos fundamentales del mundo material, a saber, su capacidad de ofrecer un medio físico relativamente estable y permanente que una a los hombres. “Vivir juntos en el mundo”, señala Arendt, “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” (Arendt 2003, 62). Cuando predomina la lógica del consumo, y con ello del movimiento y reemplazo

¹¹ Cabe recalcar que incluso tras la caída de la vida explícitamente dedicada a la contemplación se mantiene, a juicio de Arendt, un canon de pensamiento que continúa orientándose bajo la impronta de la contemplación. Un pensamiento que, incluso sin proponérselo conscientemente, busca controlar la vida activa.

¹² Para un primer recorrido general de estos dos movimientos, véase *La condición humana*. A su vez, para una reconstrucción crítica del diagnóstico arendtiano, véase Benhabib (2003).

acelerado y constante, el mundo pierde esa función de “en medio” estabilizador, que deja de unir y separar a la vez, de ofrecer un marco material compartido en el que la vida común pueda anclarse.

Pero junto con esta erosión del mundo material, se debilita también ese otro mundo que, hemos destacado, proviene de manera más propia de la acción: el mundo común como entramado de palabras, identidades y actos compartidos. Puesto que la labor nos sitúa en un plano de igualdad primordialmente biológico —como seres vivos orientados a la mantención de la vida—, el encuentro con otros ya no abre con la misma fuerza a la pluralidad de seres iguales y diferentes (Arendt 2003, 235) ni favorece, por tanto, la configuración de una red común capaz de sostener una realidad propiamente humana. En lugar de una revelación de identidades, aparece el repliegue hacia la individualidad, donde “todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular”; y es en ese plano donde, señala Arendt, muere el mundo humano: “el fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva” (67). La pérdida del mundo común no es sólo pérdida de permanencia de lo material —una *liquidación*, en el sentido más propio del paso de lo sólido a lo líquido (Bauman 2010)—, sino, más radicalmente, un repliegue del hombre a la subjetividad y la intimidad como negación de la pluralidad.

Es precisamente aquí donde emerge la segunda implicancia: la experiencia de soledad. “Bajo las circunstancias modernas”, señala Arendt, la “carencia de relación «objetiva» con los otros y de realidad garantizada mediante ellos se ha convertido en el fenómeno de masas de la soledad” (Arendt 2003, 68). Esta soledad no consiste simplemente en la ausencia de personas, sino en la imposibilidad de establecer vínculos efectivos y verdaderamente plurales con otros (1998, 380). En la medida en que la lógica de la labor tiende a cerrar la existencia sobre sí misma —porque “el cuerpo humano (...) vuelve sobre sí mismo, se concentra sólo en estar vivo, y queda apresado en su metabolismo con la naturaleza”—, se vuelve también la “única actividad que corresponde estrictamente a la experiencia de no-mundanía o, mejor dicho, a la pérdida del mundo” (2003, 124). El problema es existencial: reclusos en la intimidad y en la esfera de lo privado, interpretadas nuestras existencias en dicho plano, se debilitan de manera sustancial las condiciones mismas bajo las cuales podríamos aparecer de manera diferenciada, dotar de realidad nuestra existencia y, en suma, habitar un mundo común.¹³

¹³ Una representación contemporánea de esto, creemos, puede observarse tanto en ciertas dinámicas de redes sociales digitales como en plataformas de *streaming*, donde el consumo constante y repetitivo de contenido configura una experiencia cerrada sobre sí

La soledad moderna vuelve precaria la experiencia misma de realidad. “Lo que torna tan insoportable la soledad”, señala Arendt, es “la pérdida del propio yo (...) que sólo puede quedar confirmado en su identidad en la fiable compañía de mis iguales”. En tal situación, añade, “el hombre pierde la confianza en sí mismo como compañero de sus pensamientos y esa elemental confianza en el mundo que se necesita para realizar experiencias. El yo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia, se pierden al mismo tiempo” (Arendt 1998, 381-382). Sin acción, sin pluralidad, y por tanto sin los diversos elementos existenciales que rodean a la acción, es la vida de los agentes, en sentido amplio, la que se erosiona.

c) El malestar desde la óptica de la polarización

El malestar democrático contemporáneo, aunque abordado desde múltiples perspectivas, persiste en buena medida sin un rostro claro (Levitsky y Way 2023; Sandel 2022; Rhodes-Purdy et al. 2023; The Economist 2023a). Ahora bien, uno de los aspectos que suelen resaltarse es la conexión del malestar subjetivo con un rasgo dominante de la interactividad que acompaña la vida cotidiana de los ciudadanos: la hostilidad, la conflictividad y la enemistad. En términos recientes, esta forma de interactividad se ha conceptualizado como *polarización afectiva*, la cual describe una modalidad de conflicto en la que el desacuerdo político deja de organizarse primordialmente en torno a principios y se desplaza hacia una dimensión marcadamente emocional. Lo que predomina no es tanto la confrontación de ideas como la *sensación* de desagrado, desconfianza e incluso amenaza profundamente personal frente a quienes pertenecen a agrupaciones políticas opuestas (Iyengar et al. 2012; Iyengar y Westwood 2015; Rojo-Martínez y Crespo-Martínez 2023, 28). El horizonte de frustración de la acción descrito hasta aquí ofrece, a nuestro juicio, una entrada particularmente fértil para aproximarnos a este fenómeno, o al menos a una dimensión de él. En ausencia de acción y pluralidad, en ausencia de un mundo común que establezca nuestro sentido de realidad, el otro, por el solo hecho de aparecer desde un lugar distinto al mío, se vuelve una perturbación de aquello que sostiene, aunque precariamente, mi propia existencia, y ya no un posible par, alguien con quien compartamos un piso común.

Ahora bien, la frustración de la acción y el malestar que esta conlleva no constituyen una experiencia meramente pasiva. Y aquí se despliega un punto decisivo. Para Arendt, frustrar la acción no equivale simplemente a

misma desvinculada de un mundo común. Algunas elaboraciones recientes en esta línea pueden encontrarse en Han (2012; 2014).

suprimirla o eliminarla (Arendt 2003, 250). Como vimos, la acción responde a una de las condiciones más generales de la existencia humana de ser fuente constante e inagotable de nuevos comienzos. Cada uno, por el solo hecho del nacimiento, es siempre fuente de acción (201-202). Si, como afirma Arendt, somos “un ser cuya esencia es comenzar” (2005, 391), entonces cabe pensar que más que el impulso mismo, lo que se frustra es su vía más adecuada y saludable —y, de hecho, su condición misma de posibilidad—: la pluralidad. “La acción”, nos dice, “es la sola facultad humana que exige una pluralidad de hombres” (2006, 240).

Cuando se pierde el reconocimiento de nuestra necesaria cualidad como actores plurales (Arendt 2003, 204), cuando dejamos de ejercitar ese vínculo existencial con los otros, lo que se quiebra es la contigüidad, la forma propiamente política en que se da la acción. En su lugar, se instala una auto-comprensión individualizada y solitaria orientada a fines privados, y en la que los otros dejan de aparecer como pares de acción para presentarse como ajenos o extraños, e incluso como obstáculos para nuestros fines. Se pasa, entonces, de actuar y comenzar *con* otros a querer actuar y comenzar *a pesar de* o incluso *contra* otros. Más concretamente, se abre la puerta a la instrumentalización de los otros, que se convierten en *medios* subordinados para conseguir nuestros respectivos fines individuales (251). Cuando la acción plural es sustituida por la lógica de la producción, aparece lo propio de esta última, la manipulación y la violencia que deben ejercerse sobre aquello que se vuelve objeto —o medio— para producir el resultado que se desea (233). Allí donde la convivencia con otros deja de operar como condición de aparición y pasa a vivirse como impedimento, la tentación de “hacer” —de fabricar un resultado— tiende a imponerse.

Arendt diagnostica esta sustitución de la acción como un fenómeno característico de su tiempo. En *Sobre la violencia*, advertía estar “inclinada a pensar que parte considerable de la actual glorificación de la violencia es provocada por una grave frustración de la facultad de acción en el mundo moderno” (Arendt 2015, 136). Esta forma perversa de acción, añade, puede expresarse incluso en la violencia colectiva en la medida en que ofrece una experiencia de agencia compartida, una suerte de “género de coherencia de grupo” (124). La resonancia con nuestro tiempo parece sugerente. La creciente normalización de la violencia al interior de la vida democrática contemporánea, especialmente en contextos marcados por alta polarización, y que se expresa tanto en la proliferación y popularidad de figuras políticas que promueven discursos y prácticas abiertamente violentas como en la disposición cada vez mayor de las personas a aceptar e incluso participar en

episodios de violencia colectiva (Piazza 2023), puede leerse, precisamente, como una expresión perversa de la acción.

4. LA PROMESA PRÁCTICA DEL CIUDADANO

Leída en clave arendtiana, la violencia como forma perversa de la acción admite algo más que la lectura de un malestar destructivo. Puede verse también como un intento fallido de responder a la frustración. Reconociendo la peligrosidad real de estas prácticas, lo que aquí se deja ver es el impulso de actuar, e incluso, podemos sugerir, de hacerlo con otros. Ya sea mediante una realización vicaria o mediante el ejercicio directo de la violencia, lo que hoy se manifiesta cotidianamente puede leerse como una búsqueda por aparecer y ser agentes. Aunque sea a través de vías que niegan la pluralidad que la acción exige y por tanto destruyen sus propias posibilidades, ello no anula que sean un intento de actualizar nuestra condición de actores, de aparecer ante los demás y de comenzar algo nuevo. Se trata, admitimos, de un límite deliberadamente incómodo; pero es justamente ahí donde puede dimensionarse con mayor nitidez qué está en juego en la apuesta de Arendt.

Difícilmente puede exagerarse el peso que Arendt asigna a esta cualidad de nuevos comienzos; una condición obstinada de nuestra existencia que persiste y busca abrirse paso con independencia de las formas de vida que adoptemos. Incluso allí donde pareciera haberse clausurado toda posibilidad, la acción puede irrumpir, y hacerlo como experiencia de libertad. Como señalaba en sus reflexiones sobre la Revolución húngara, “la voz del Este de Europa (...) hablando con tanta sencillez y llaneza de libertad y verdad, sonó como una última afirmación de que la naturaleza humana es incambiable, de que el nihilismo será vano, de que incluso en ausencia de toda enseñanza y en presencia de un abrumador adoctrinamiento el anhelo de libertad y de verdad surgirán siempre del corazón y de la mente del hombre” (Arendt 2007a, 92-93).

Si incluso en la adversidad extrema puede irrumpir esa demanda de libertad, ese deseo de acción, entonces la pregunta que se impone con mayor urgencia —y con ella la tarea— ya no es sólo cómo comprender el malestar, sino cómo volver practicable, de manera saludable, la acción. En otras palabras, cómo viabilizar esa vida del ciudadano que Arendt nos transmite. La tarea, por cierto, no es simple. Conscientes de las dificultades de traducir una

lectura teórica a un registro práctico,¹⁴ esta sección toma como eje un elemento que aparece de manera convergente tanto en parte de la literatura empírica reciente sobre malestar democrático como en el centro mismo de la concepción arendtiana de la acción: el diálogo o discurso. La apuesta es, primero, leer esos estudios desde una clave arendtiana para repensar qué significa, hoy, que el diálogo “funcione” o sea viable más allá de su comprensión meramente procedimental. Y, desde ahí, explorar tres rasgos de la ciudadanía arendtiana que podrían actualizarse desde el diálogo y que cobran especial relevancia en el presente: la amistad, la memoria y la responsabilidad.

a) Dialogar ante la polarización

El diálogo se revela como un aspecto relevante para el fenómeno de la polarización a la luz de un doble registro. En primera instancia aparece como problema, pues el rechazo activo al encuentro con otros se traduce inevitablemente en una ausencia e incapacidad de diálogo: no me encuentro ni interactúo con otro porque no lo reconozco como un interlocutor válido. Pero al mismo tiempo —y esto resulta particularmente significativo— reaparece como promesa, especialmente a la luz de estudios recientes que han renovado el interés en el diálogo como una vía prometedora para reducir la animadversión entre grupos y mejorar las condiciones de convivencia social (Levendusky y Stecula 2021; Santoro y Broockman 2022).¹⁵

Entre esos trabajos, el caso de Levendusky y Stecula (2021) parece especialmente pertinente. Junto con constatar que la generación de encuentros presenciales (*face-to-face*) entre personas que pertenecen a grupos políticos distintos reduce la animadversión mutua y mejora la experiencia subjetiva de los ciudadanos, los autores proponen tres posibles mecanismos para explicar el porqué de esto. Primero, la discusión incrementaría la “conciencia de los puntos en común” entre las partes. Segundo, intercambiar opiniones permitiría “aprender por qué la otra parte piensa y siente de esa manera: permite a los individuos adoptar la perspectiva de los de la otra parte”. Y tercero, la discusión generaría que las personas se sientan respetadas por

¹⁴ Aunque la filosofía política es, dentro del pensamiento filosófico, aquella que más se aproxima a la vida práctica (Strauss 2015, 79), lo cierto es que enfrenta importantes tensiones que la mantienen a distancia de ella (Sandel 2022, xiii), en particular por la inevitable barrera entre el pensar y el actuar (Arendt 1995, 140).

¹⁵ Para una elaboración previa sobre este asunto, véase como gran referente el trabajo de Allport (1979).

la otra parte: “cuando ambas partes participan en la adopción de perspectivas, se comprenden mutuamente. Como resultado, los sujetos percibirán que la otra parte les respeta más plenamente” (37).

Esta promesa, leída desde la concepción arendtiana del discurso como principal expresión de la acción (Arendt 2003, 39-40 y 202), permite interpretar en el diálogo algo más que un recurso técnico-comunicativo orientado a consensos: una práctica en la que se reactiva —aunque sea momentáneamente— el registro de la acción plural, esto es, la experiencia de estar con y entre otros. El dato empírico de Levendusky y Stecula (2021) respecto de que el entendimiento mutuo no implica necesariamente un cambio de adherencia ideológica o partidista (44) apunta, visto desde Arendt, en esa dirección. Lo que se reanima, más que la convergencia de posiciones, es la posibilidad misma de aparecer ante otros, de ser reconocido como un *quién* y de restablecer un suelo compartido de realidad. Y ese aparecer, hemos de enfatizar, es siempre un aparecer corpóreo. En palabras de Cavarero (2018),

lo que está en juego en la concepción de Arendt de lo político es un énfasis específico en la proximidad espacial —si no la contigüidad física «cara a cara»— de una pluralidad de cuerpos que interactúan (...) los que están presentes y hablan no son políticos por lo que dicen, sino porque se lo dicen a otros que comparten un espacio de exposición recíproca. Dicho de otro modo, Arendt se interesa ante todo por la relacionalidad de los actores políticos corporeizados, no por el contenido de sus discursos. (40)¹⁶

Si el peso recae en esa exposición recíproca y no primariamente en el contenido de lo dicho, entonces el encuentro de puntos en común, la adopción de otras perspectivas, la comprensión mutua y la sensación de ser respetado no se siguen simple —o primariamente— de consensuar o igualar posturas. Si el otro deja de operar como pura alteridad o amenaza para volverse, nuevamente, un agente, lo es por el encuentro mismo en contigüidad. Tenemos puntos en común y adoptamos las perspectivas de otros porque, a través del discurso, nuestras identidades y realidades se vuelven compartidas, porque volvemos a habitar y configurar un mundo común. Nos sentimos respetados no porque el otro ceda o coincida en todo con nosotros, sino porque el encuentro —vernó, escucharnos y ser escuchados— hace que quien aparecía sólo como alteridad, incluso como medio, sea ahora otro agente con

¹⁶ Para una profundización sobre esta importancia de la corporeidad y la aparición en Arendt, y en particular sobre su distancia respecto de enfoques consensualistas o técnicos del diálogo y el discurso, véase el análisis de Benhabib (2003).

y gracias a quien podemos aparecer. En suma, la disminución de la animosidad podría explicarse, al menos en parte, por el hecho de compartir la presencia fundamental del estar entre y frente a otros.¹⁷

Esta lectura arendtiana puede enlazarse, además, con uno de los aspectos más relevantes que destacan Levendusky y Stecula (2021). Un resultado del diálogo es el reconocimiento explícito por parte de las personas del “gusto” y de lo “placentero” de los encuentros heterogéneos (42 y 52). Se abre aquí, creemos, una correspondencia directa con uno de los rasgos que Arendt recoge como integrales al discurso: “el verdadero diálogo humano”, señala, “difiere de la mera conversación o incluso de la discusión en que está impregnado por el placer en la otra persona y lo que dice” (Arendt 1990, 25-26). En otras palabras, lo que ahí se manifiesta es el carácter vivencial y afectivo constitutivo de la experiencia política, el placer que acompaña a la acción misma cuando esta se actualiza como estar-con-otros. Es aquella “alegría y gratificación que nacen de estar en compañía de nuestros iguales” que ya recogimos, y que no proviene de convencer o ser convencido, sino de actuar en conjunto y aparecer en público (1996, 277). Y, aunque en un registro distinto, Levendusky y Stecula (2021) sitúan esa misma dimensión como el eje del cual se desprenden dos direcciones prometedoras del diálogo. Primero, proponen que el carácter placentero del encuentro puede gatillar un “efecto bola de nieve”, un “círculo virtuoso” (42-49), es decir, un deseo de repetir y reiterar dichas prácticas. Segundo, y de manera más decisiva, sugieren que esa reiteración abre “un camino diferente para pensar en lo que constituye ser un buen ciudadano (...) pensar en una forma diferente de conceptualizar lo que pedimos a los ciudadanos” (55).

b) Amistad: la dinámica de la acción ciudadana

Si el diálogo plural conlleva en sí mismo el deseo de reiterarse, y si es en ese deseo donde se juega parte importante de la vida del ciudadano, cabe preguntar qué tipo de vínculo permite sostenerlo en el tiempo. Si antes destacamos que la contigüidad constituye la dinámica que hace posible la acción (Arendt 2003, 204), ahora podemos ampliar esa comprensión a partir de

¹⁷ Este énfasis en la corporeidad, creemos, se ilustra de forma especialmente sugere en una breve reseña de Arendt a la obra autobiográfica *The Warriors* de Glenn Gray, donde ella resalta que “la primera lección a aprender en el campo de batalla era que mientras más cerca estabas del enemigo, menos lo odiabas” (2018, 317). Este énfasis en la acción como experiencia corpórea resuena con ciertas elaboraciones actuales, como la de Haidt (2024), que destaca la importancia de recuperar, en especial en la infancia, el encuentro cara a cara en un mundo crecientemente mediado por la virtualidad, pues somos, finalmente, seres físicos, corpóreos que necesitan interacción frente a frente (76).

otra noción clave que Arendt asocia explícitamente a la vida del ciudadano: una forma específica de amistad. Retomando en buena medida la concepción aristotélica, Arendt la entiende, en primer lugar, como una forma de igualación. Puesto que toda comunidad está compuesta por personas desiguales en múltiples dimensiones, para que entre ellas pueda darse una relación efectiva se requieren distintos modos de igualación. La igualación propia entre ciudadanos, entre una pluralidad de actores diferentes, sería precisamente la *philía politiké* o amistad política (Arendt 2008, 55).¹⁸ Y el elemento específico que la posibilita sería el diálogo: “la esencia de la amistad consistía en el discurso”, esto es, que “sólo el intercambio constante de ideas unía a los ciudadanos en una *polis*” (1990, 34).

Que la amistad se sitúe aquí en el campo de la política resulta, como reconoce la propia Arendt, profundamente contraintuitivo para nuestra sensibilidad moderna, habituada a concebirla exclusivamente “como un fenómeno de intimidad” (Arendt 1990, 34). Sin embargo, esta amistad política no implica que los ciudadanos “se identifiquen o se hagan iguales el uno al otro, sino más bien que lleguen a ser compañeros en régimen de igualdad en un mundo común, que juntos constituyan una comunidad” (2008, 55). En ese plano, subraya como clave del “elemento político contenido en la amistad” precisamente el “diálogo veraz”, en el cual “cada uno de los amigos puede entender la verdad inherente a la opinión del otro”. Así, “más que como un amigo al nivel personal, el amigo comprende cómo y bajo qué articulación específica el mundo común se le presenta al otro, quien como persona permanece siempre desigual o distinto” (55). Precisamente por eso esta forma de amistad se diferencia de aquella de la intimidad, en la medida en que esta última “está aislada del mundo y sus demandas” (1990, 34).

Dado que se trata de una “«amistad» sin intimidad ni proximidad”, la forma específica que esta adopta, a juicio de Arendt, es el “respeto”, el reconocimiento del otro no sólo como un interlocutor válido, sino como alguien necesario para nuestras vidas; respeto que surge tanto del momento mismo del diálogo como, y fundamentalmente, de una disposición duradera que hace posible reiterarlo. Frente a la tendencia contemporánea a recluir la amistad exclusivamente en lo privado, y con ello a ignorar o rechazar a quienes no comparten nuestras creencias, o a alimentarnos de discursos que sólo las reafirman, frente a “la convicción de que sólo cabe el respeto en lo que admiramos o estimamos” de manera personal o íntima, la amistad política aparece como una valiosa vía para considerar a los otros nuevamente “desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo” (Arendt 2003,

¹⁸ Aristóteles desarrolla el tópico de la amistad en los libros VIII y IX de su *Ética Nicomaquea*. La *philía politiké* en particular entre los pasajes 1159b-1160a.

262). Se trata, en suma, de respetarnos no por ausencia de diferencias ni tampoco a pesar de ellas, sino precisamente en virtud de ellas; del reconocimiento de que sólo gracias a que compartimos con personas diferentes podemos configurar y vivir en el mundo.

c) La memoria de los muchos

Hemos señalado que el mundo común humano se compone, en su sentido más propio, del resultado de actos y palabras, de los “«productos» de la acción, que juntos constituyen el tejido de las relaciones y asuntos humanos” (Arendt 2003, 108). Pero estos “productos”, por ser propios de la *praxis*, del acto vivo, se caracterizan por su futilidad y falta de permanencia. Así, si la acción y el discurso no producen algo independiente de la *performance* misma de los actores, cabe preguntarse: ¿cómo logran adquirir la permanencia suficiente para configurar el mundo común? Y, además, si no podemos estar siempre actuando —como reconoce Arendt (2003, 221-222; 2018, 509)—, ¿de qué modo trascienden el instante en que ocurren?

Siguiendo a Arendt, pueden distinguirse dos vías complementarias. La primera proviene de la propia acción plural: “la realidad y continuada existencia” del mundo de los asuntos humanos depende no sólo de “la presencia de otros que han visto [y] oído”, sino también de otros que “recordarán” (Arendt 2003, 108). En este sentido, actuar implica que otros escuchen, interactúen e inscriban en sus memorias aquello que ha ocurrido. A través de la experiencia griega, Arendt afirma que “la raíz de la antigua estima por la política radica en la convicción de que el hombre *qua* hombre, cada individuo en su única distinción, aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción, y que estas actividades, a pesar de su futilidad material, poseen una permanente cualidad propia debido a que crean su propia memoria” (230).

Pero, dada esa misma futilidad, se requiere un segundo movimiento: “la transformación de lo intangible en la tangibilidad de las cosas”. Hace falta una materialización que garantice la “propia realización” del recuerdo, pues de lo contrario “las actividades vivas del discurso, la acción y el pensamiento perderían su realidad al final de cada proceso y desaparecerían como si nunca hubieran existido”. Este movimiento, sin embargo, tiene un costo importante: la sustitución del “espíritu vivo” por la “letra muerta” (Arendt 2003, 108-109. Trad. editada). El esfuerzo por conjugar esa tensión entre el origen vivo de la acción y su necesidad de materialización para que perma-

nezca constituye, para Arendt, uno de los sentidos fundamentales de la organización de la comunidad política. Apoyándose nuevamente en la experiencia griega, señala:

La vida en común de los hombres en la forma de la *polis* parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el 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*, físicamente asegurada por la muralla que la rodeaba y fisonómicamente garantizada por sus leyes —para que las siguientes generaciones no cambiaran su identidad más allá del reconocimiento—, es una especie de recuerdo organizado. (Arendt 2003, 220-221)

Si el mundo común se gesta primariamente a través de compartir actos y palabras, identidades y realidades, la comunidad política, además de posibilitarlo, conlleva un esfuerzo activo por asegurar su continuidad, por recordar y dar permanencia.

Esta tarea parece especialmente relevante frente a una de las disputas más persistentes en diversas comunidades políticas: la pugna en torno a la memoria. Por un lado, permite enfrentar aquellos intentos por clausurar el pasado. Frente a consignas tales como “dejar ir” y “avanzar”, la realidad es que la convivencia política no puede prescindir del recuerdo porque se constituye a sí misma precisamente como conjunción de hechos, relatos y memorias compartidas. Pero, por otro lado, si la memoria debe ser viva y dinámica, también debe resistirse a toda pretensión de fijación definitiva. Aunque actos y palabras requieran de una materialidad para perdurar en el tiempo, esta no puede imponerse desconociendo su origen vivo y plural. Dado que los actos se inscriben siempre en una coexistencia plural, la memoria, al menos en el plano de los asuntos humanos, estará siempre e indefectiblemente abierta a disputa.

Esta apertura, sin embargo, no equivale a caer en relativismo. Existen hechos fácticos que no se pueden negar sin negar la propia facticidad del mundo (Arendt 1996, 272-273), y que de hecho son condición de posibilidad para que actos y palabras tengan sentido. Reconocerlos es, en sí mismo, un gesto político fundamental. Como señala Arendt, cuando se nos presentan, por más dolorosos o incómodos que sean, debemos hacer el esfuerzo de “darles la bienvenida”, de no “escapar rumbo a ciertas utopías: imágenes, teorías o meras locuras” (2007b, 251). En esa tensión entre el sostén de lo fáctico y la irreductible pluralidad de perspectivas de quienes recuerdan se despliega la memoria de la acción.

d) Hacia una ciudadanía responsable

Si el ciudadano encarna, como hemos argumentado, los distintos aspectos que Arendt rescata de la experiencia política, cabe preguntar qué noción permite designar el conjunto de esa vida. Una respuesta posible, consideramos, se encuentra en una exigencia que algunos han reconocido como persistente a lo largo de su obra: el llamado a la responsabilidad (Bernstein 2018; Canovan 1995, 276). Desde la necesidad de “examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros” (Arendt 1998, 5), pasando por el riesgo moderno de que la humanidad se elimine a sí misma o de que suprima lo más básico de la vida política, el habla (2003, 16-17), hasta la advertencia sobre la posible pérdida definitiva de nuestro tesoro de la libertad (2006), el llamado de Arendt parece ser, una y otra vez, a hacernos responsables, a volver a estar en casa en el mundo, a pensar lo que hacemos, a evitar que el olvido sea permanente. Si la exigencia es a la responsabilidad, y si el ciudadano encarna su esfuerzo político de largo aliento, entonces puede pensarse que el llamado es también, y más específicamente, a asumir lo que Canovan (1995) denomina “nuestro deber de ser ciudadanos” (276).

Por pertenecer a un entramado plural que lo precede y excede, por ser propiamente un actor, el ciudadano es responsable no sólo de sus actos individuales (Arendt 2007b, 57-58), sino también del mundo común que habita. Se trata de una responsabilidad heredada, que no elegimos ni controlamos. Es, en palabras de Arendt, una responsabilidad “colectiva y vicaria” de todo lo que se ha hecho en nombre de la comunidad, tanto bueno como malo, presente como pasado (156). “Cada generación”, señala, “por el hecho de haber nacido dentro de un continuo histórico, debe cargar con los pecados de los padres en la misma medida en que se beneficia de las actuaciones de sus antecesores” (57).

La concepción arendtiana de la responsabilidad política —o colectiva— ha resultado especialmente fértil para pensar pasados traumáticos y quiebres institucionales en distintas comunidades políticas (Sepúlveda 2016, 524). Siguiendo a Calderón (2021), su perspectiva permite no sólo “asumir la memoria de nuestra comunidad, es decir, tener la capacidad de recordar el pasado y retener el presente”, sino también convertir ese ejercicio en “algo positivo, en un impulso hacia la creatividad” (146). Pese a la fuerza de esta idea, el planteamiento abre importantes tensiones prácticas: ¿por qué —y bajo qué condiciones— las personas estarían dispuestas a aceptar una responsabilidad que no han elegido y que les viene impuesta

por el solo hecho de formar parte de una comunidad política? Esta pregunta es a la vez teórica y práctica, y por lo mismo sólo puede responderse, creemos, desde la doble cualidad que hemos destacado en el ciudadano: una autocomprensión que se anuda en el ejercicio mismo y que sin él no llega a actualizarse.

Cuando comprendemos que nuestra capacidad de comenzar y ser libres —y con ello de experimentar identidad y realidad— sólo puede realizarse a través de la acción junto a otros; cuando advertimos que ello exige una disposición de respeto y de integración mutua, y que sólo si somos —y permitimos a otros ser— escuchados y recordados podemos configurar y habitar un mundo común, sólo entonces nos damos cuenta de que también debemos hacernos responsables de ese mundo, es decir, de cuidarlo y darle continuidad. Desde esa conciencia adquiere fuerza y legitimidad su interpe-lación:

esta responsabilidad vicaria por cosas que no hemos hecho, esta asunción de las consecuencias de actos de los que somos totalmente inocentes, es el precio que pagamos por el hecho de que no vivimos nuestra vida encerrados en nosotros mismos, sino entre nuestros semejantes, y que la facultad de actuar, que es, al fin y al cabo, la facultad política por excelencia, sólo puede actualizarse en una de las muchas y variadas formas de comunidad humana. (Arendt 2007b, 159)

Con todo, y por más valiosa que sea esta apelación comprensiva, no equivale aún a la experiencia misma del ciudadano. Esta se constituye, propiamente, en el ejercicio vivo mediante el cual coconstruye y cohabita un espacio de realidad compartida, que sólo en ese proceso puede devenir —y por tanto ser reconocido— como mundo común. Es ahí, en ese entramado práctico, en esa experiencia de actuar y hablar con otros, donde emerge la responsabilidad política con mayor plenitud: no como un simple resultado de la reflexión individual ni como transmisión abstracta de valores, sino como consecuencia práctica de la participación plural.

Es en el enlace entre comprensión y práctica —entre conciencia y acción— donde puede comenzar a configurarse una comunidad política verdaderamente responsable; una que, cabe imaginar, vive enraizada y con sentido, que puede interpretar su pasado, vivir su presente y, también, imaginar junta su futuro. En sus palabras, asumir responsabilidad política implica también “renovar el mundo, y eso es algo que podemos hacer porque todos nosotros fuimos, en uno u otro momento, recién llegados a un mundo que estaba ahí antes de nosotros y ahí seguirá cuando nosotros desaparezcamos,

cuando todos nosotros hayamos dejado nuestra carga a nuestros descendientes” (Arendt 2007b, 57).

5. REFLEXIONES FINALES

Este trabajo partió de una experiencia ampliamente compartida en nuestro tiempo: la democracia como problema. Lo que lo guio, sin embargo, fue un desplazamiento deliberado hacia una inquietud más profunda, a saber, la pregunta por la convivencia. Porque preguntarnos por la democracia, creemos, es en el fondo preguntarnos por cómo vivir con otros distintos a nosotros. Y aunque esta pregunta —como toda interrogación por lo humano— sea probablemente inagotable, no deja de ser ineludible. Ineludible, sobre todo, en tiempos de incertidumbre, cuando no sólo parece difícil responder por qué vivir con otros, sino que la posibilidad misma de hacerlo se ve amenazada; en tiempos, como los llama Arendt, de oscuridad, en que la ocurrencia pública de cosas terribles adopta una cotidianidad tal que dejamos de verlas (Arendt 1990).

La conexión entre experiencia y pensamiento, que antes destacamos como uno de los principios metodológicos que guían a Arendt, responde en realidad a una convicción más profunda: pensar es, ante todo, un esfuerzo por comprender. Y comprender no es otra cosa que el intento incesante de reconciliarnos y sentirnos en casa en el mundo. Cada ser humano, sostiene Arendt, “necesita reconciliarse con un mundo al que nació como un extraño, y en el cual, en razón de la unicidad de su persona, sigue siendo por siempre un extraño” (2005, 372). Desde esta perspectiva, el itinerario de este trabajo puede leerse como un intento de participar de ese esfuerzo por comprender como forma de estar en el mundo, y lo hace justamente frente a una dificultad elemental que subyace al problema de la convivencia: el alejamiento y la consiguiente extrañeza respecto de aquello y, en especial, de aquellos que nos rodean.

Es en este trasfondo donde la figura del ciudadano surge y adquiere su promesa específica. A través de ella hemos recuperado una concepción según la cual la posibilidad misma de volver a configurar y habitar un mundo depende de reconocer que la experiencia de sentido y la de realidad, para nosotros, sólo se realizan y estabilizan en lo común. Dicho de otro modo, la vida en comunidad —y con ello la vida política— aparece como la condición de posibilidad para actualizar ciertas cualidades fundamentales de nuestra existencia —comenzar, aparecer, ser libres—, que se vuelven posibles únicamente gracias al encuentro e interacción continua con otros en el tejido de actos y palabras, y sólo mediante ellos podemos dotar de realidad tanto a

nosotros como al entorno y, en última instancia, configurar un verdadero mundo común.

Somos conscientes, por cierto, de que este trabajo deja abiertas dimensiones que necesariamente deben complementar esta promesa. Una de ellas particularmente importante es la cuestión de la institucionalización, esto es, el desafío de dar cuerpo y permanencia a una experiencia que, por su propia naturaleza, es frágil y expuesta a múltiples obstáculos. Reconociendo esas tareas pendientes, nuestro objetivo, lejos de querer agotar el problema, ha sido el de contribuir a perfilar el sustrato vivo —y profundamente existencial— de la vida política. Incluso ante su fragilidad, la acción, en su sentido más pleno, es la única forma de experimentar el verdadero poder humano, uno que no es dominio o control, sino pura potencialidad. Un poder que, como ella misma afirma, “sólo es realidad donde 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” (Arendt 2003, 223).

Esta potencia, que no se juega en un ideal abstracto de ciudadanía sino en una práctica, hemos querido argumentar, permite imaginar formas de recomposición social cuyo arraigo es profundamente existencial. Actos y palabras compartidos, sostenidos por una disposición de amistad y respeto, por la posibilidad de ser escuchados y recordados, y por la decisión —siempre frágil, siempre exigente— de hacernos responsables del mundo que habitamos en común. En eso consiste, quizás, la tarea de volver a ser ciudadanos.

BIBLIOGRAFÍA

Allport, Gordon W. 1979. *The Nature of Prejudice*. New York: Basic Books.

Arendt, Hannah. 1990. "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing". En *Hombres en tiempos de oscuridad*. Traducido por Claudia Ferrari. Barcelona: Gedisa.

———. 1995. *De la historia a la acción*. Traducido por Fina Birulés. Barcelona: Paidós.

———. 1996. *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por Ana Poljak. Barcelona: Península.

———. 1998. *Los orígenes del totalitarismo*. Traducido por Guillermo Solana Alonso. Madrid: Taurus.

———. 2003. *La condición humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós.

———. 2005. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Traducido por Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós.

———. 2006. *Sobre la revolución*. Traducido por Pedro Bravo. Madrid: Alianza.

———. 2007a. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Traducido por Marina López y Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro.

———. 2007b. *Responsabilidad y juicio*. Traducido por Miguel Candel. Barcelona: Paidós.

———. 2008. *La promesa de la política*. Traducido por Eduardo Cañas. Barcelona: Paidós.

———. 2015. "Sobre la violencia". En *Crisis de la república*. Traducido por Guillermo Solana Alonso. Madrid: Trotta.

———. 2018. *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*. Editado por Jerome Kohn. New York: Schocken Books.

Aristóteles. 2015. *Ética Nicomaquea*. Traducido por Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Colihue.

Barber, Benjamin. 2003. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.

- Bauman, Zygmunt. 2010. *Modernidad líquida*. Traducido por Mirta Rosenberg. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Benhabib, Seyla. 2003. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Berman, Marshall. 2008. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. Traducido por Andrea Morales Vidal. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Bernstein, Richard. 2018. *Why Read Hannah Arendt Now*. Cambridge: Polity Press.
- Calderón, Paula. 2021. "Sobre la noción de responsabilidad política en Hannah Arendt." *Hermenéutica Intercultural* 36: 141-58.
- Canovan, Margaret. 1995. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cappelen, Herman. 2023. *The Concept of Democracy: An Essay on Conceptual Amelioration and Abandonment*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavarero, Adriana. 2018. "Human Condition of Plurality". *Arendt Studies* 2: 37-44.
- . 2021. *Surging Democracy: Notes on Hannah Arendt's Political Thought*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- CNN. 2024. "Hear Trump's Response after Harris Said He's a Threat to Democracy". *CNN Politics*. <https://www.cnn.com/2024/09/19/politics/video/trump-rally-harris-sot-ac360-digvid>.
- Emequis. 2023. "Rompe récord entrevista de Carlson Tucker a ultraderechista Javier Milei, tras "boost" de Elon Musk". *Emequis*. <https://emequis.com/al-dia/rompe-record-entrevista-de-carlson-tucker-a-ultraderechista-javier-milei-tras-boost-de-elon-musk/>.
- Haidt, Jonathan. 2024. *La generación ansiosa*. Traducido por Verónica Puertollano. Barcelona: Deusto.
- Han, Byung-Chul. 2012. *La sociedad del cansancio*. Traducido por Arantzazu Saratxaga. Barcelona: Herder.
- . 2014. *En el enjambre*. Traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Herder.
- Hunziker, Paula, y Julia Smola. 2022. "Participación política y libertad del pueblo: Apuntes para pensar el republicanismo arendtiano en las disputas del presente". *Las Torres de Lucca. International Journal of Political Philosophy* 11, (1): 79-88. <https://doi.org/10.5209/ltld.77047>

- Hyvönen, Ari-Elmeri, y Charles Barbour. 2018. "In the Present Tense: Contemporary Engagements with Hannah Arendt". *Philosophy Today* 62 (2): 299-317. <https://doi.org/10.5840/philtoday2018622214>.
- Iyengar, Shanto, Gaurav Sood, y Yphtach Lelkes. 2012. "Affect, Not Ideology: A Social Identity Perspective on Polarization". *Public Opinion Quarterly*, 76(3): 405-31. <https://doi.org/10.1093/poq/nfs038>
- Iyengar, Shanto, y Sean J. Westwood. 2015. "Fear and Loathing across Party Lines: New Evidence on Group Polarization". *American Journal of Political Science*, 59(3):690-707. <https://doi.org/10.1111/ajps.12152>
- Levendusky, Matthew, y Dominik Stecula. 2021. *We Need to Talk: How Cross-Party Dialogue Reduces Affective Polarization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levitsky, Steven, y Lucan Way. 2023. "Democracy's Surprising Resilience". *Journal of Democracy* 34(4): 5-20. <https://doi.org/10.1353/jod.2023.a907684>.
- López, María José. 2006. "Espacio público y revolución: la modernidad republicana según Hannah Arendt". En *Totalitarismo, banalidad y despolitización: La actualidad de Hannah Arendt*, editado por Claudio Pressacco. Santiago de Chile: LOM Editores.
- . 2021. "Repensar la política: poder, revolución y constitución según Hannah Arendt". *Estudios públicos* 161: 7-42. <https://doi.org/10.38178/07183089/1704200118>
- Macpherson, C. B. 1997. *La democracia liberal y su época*. Traducido por Fernando Santos. Madrid: Alianza.
- Nord, Marina, Martin Lundstedt, David Altman, Fabio Angiolillo, Cecilia Borella, Tiago Fernandes, Lisa Gastaldi, Ana Good God, Natalia Natsika, y Staffan I. Lindberg. 2024. *Democracy Report 2024: Democracy Winning and Losing at the Ballot*. Gothenburg: University of Gothenburg, V-Dem Institute. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4774409>.
- Pérez, Borja, y Montse Hidalgo. 2023. "¿Quién ha votado a Milei? Así son sus apoyos por edad, género o territorio". *El País*. <https://elpais.com/argentina/2023-11-21/mapa-quien-ha-votado-a-milei-asi-son-sus-apoyos-por-edad-genero-o-territorio.html>.
- Piazza, James A. 2023. "Political Polarization and Political Violence". *Security Studies* 32(3), 476-504. <https://doi.org/10.1080/09636412.2023.2225780>

- Pocock, John G. A. 2002. *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Traducido por Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García. Madrid: Tecnos.
- Rhodes-Purdy, Matthew, Rachel Navarre, y Stephen Utych. 2023. *The Age of Discontent: Populism, Extremism, and Conspiracy Theories in Contemporary Democracies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rojo-Martínez, José Miguel, y Ismael Crespo-Martínez. 2023. “«Lo Político Como Algo Personal»: Una Revisión Teórica Sobre La Polarización Afectiva”. *Revista de Ciencia Política*, 43(1): 25-48. <https://doi.org/10.4067/s0718-090x2023005000102>.
- Sandel, Michael J. 2022. *Democracy's Discontent: A New Edition for Our Perilous Times*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Santoro, Erik, y David E. Broockman. 2022. “The Promise and Pitfalls of Cross-Partisan Conversations for Reducing Affective Polarization: Evidence from Randomized Experiments”. *Science Advances* 8(25): <https://doi.org/10.1126/sciadv.abn5515>
- Sepúlveda, Daniela. 2016. “Entre la culpa y la responsabilidad: la respuesta del Chile postdictatorial a las violaciones a los derechos humanos desde una lectura de Hannah Arendt”. *Revista de Ciencia Política*, 36 (2): 523-540.
- Shivaram, Deepa. 2024. “Harris Argues That Trump Poses a Threat to Democracy in the Final Days of the Race”. *All Things Considered, NPR*. <https://www.npr.org/2024/10/30/nx-s1-5170908/harris-argues-that-trump-poses-a-threat-to-democracy-in-the-final-days-of-the-race>.
- Strauss, Leo. 2015. *¿Qué es filosofía política?* Traducido por Amando A. de la Cruz. Madrid: Alianza.
- Taylor, Charles. 1998a. “Living with Difference”. En *Debating democracy's discontent: essays on American politics, law, and public philosophy*, editado por Anita L. Allen y Milton C. Regan Jr., 212–226. Oxford: Oxford University Press.
- . 1998b. “The Dynamics of Democratic Exclusion”. *Journal of Democracy* 9(4): 143-156. <https://doi.org/10.1353/jod.1998.0068>.
- The Economist. 2023a. “Global democratic backsliding seems real, even if it is hard to measure”. *The Economist*. <https://www.economist.com/interactive/graphic-detail/2023/09/12/democratic-backsliding-seems-real-even-if-it-is-hard-to-measure>

- The Economist. 2023b. "Young Latin Americans are unusually open to autocrats". *The Economist*. <https://www.economist.com/the-america/2023/07/20/young-latin-americans-are-unusually-open-to-autocrats>
- The Economist Intelligence Unit. 2025. *Democracy Index 2024: What's Wrong with Representative Democracy?* The Economist Intelligence Unit Limited. <https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2024/>.
- Vallespín, Fernando. 2006. "Hannah Arendt y el Republicanismo". En *El siglo de Hannah Arendt*, editado por Manuel Cruz, 107-138. Barcelona: Paidós.
- Villa, Dana R. 1996. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- . 2021. *Arendt*. London: Routledge.
- Wellmer, Albrecht. 1999. "Hannah Arendt On Revolution". *Revue Internationale de Philosophie* 53 (2): 207-222. <http://www.jstor.org/stable/23955552>