



Emociones e Imaginación en política

Una aproximación arendtiana



Jessica Vargas González

Febrero, 2021

- ***Emociones e imaginación juegan un rol central en la vida política.***
- ***Mi tesis central de trabajo es que una aproximación a la obra de Hannah Arendt nos ayuda a dilucidar en qué sentido las emociones y la imaginación pueden jugar un rol propiamente político, y en qué sentido emociones e imaginación pueden ser también peligrosas políticamente hablando (anti-políticas).***
- ***Se trata, por lo tanto, de distinguir entre los tipos de conexiones que las emociones y la imaginación crean en la vida política.***
- ***No puede haber política sin emociones e imaginación, pero, a su vez, cierto tipo de vínculos emocionales e imaginativos pueden destruir el espacio político (como lo muestra la experiencia totalitaria).***

Estructura de la presentación:

1) ¿En qué sentido pueden las emociones ser peligrosas en la vida política?

- a) 'The darkness of the human heart'.*
- b) El potencial rol anti-político de las emociones: el miedo al totalitarismo.*
- c) Su análisis sobre la compasión y la piedad en Sobre la Revolución.*
- d) El amor no es una emoción propiamente política.*

2) ¿En qué sentido pueden las emociones jugar un rol propiamente político?

- a) Emoción, imaginación y pensamiento.*
- b) Emociones e imaginación: la imaginación como condición de posibilidad de la acción.*
- c) La noción arendtiana de 'amistad cívica'.*

1a) The ‘darkness of the human heart’:

- Para Arendt, solo aquello que **aparece** en el espacio público cuenta como políticamente relevante. Por lo tanto, las **emociones** en tanto que refieren fundamentalmente a nuestras **experiencias subjetivas o internas** son, en ese sentido, fundamentalmente **apolíticas**.

- Un tema central aquí es que **nuestras emociones y motivaciones no son transparentes** (ni siquiera para nosotros mismos).

“(...) nobody but God can see (and, perhaps, can bear to see) the nakedness of a human heart, ‘nobody’ includes one’s own self (...)”

The ‘darkness of the human heart’:

“Our sense of *unequivocal reality* is so bound up with the presence of others that we can never be sure of anything that only ourselves know and no one else. The consequence of this hiddenness is that our entire psychological life, the process of moods in our souls, is cursed with a suspicion we constantly feel we must raise against ourselves, against our innermost motives”.

“The heart knows many such intimate struggles (...), although it has no solution for them, since a solution demands light, and *it is precisely the light of the world that distorts the life of the heart*” (*On Revolution*, pp. 96-97, *mis cursivas*).

1b) El potencial rol anti-político de las emociones: el miedo al totalitarismo

- La preocupación central de Arendt con relación al **potencial rol anti-político de las emociones** se sustenta en su compromiso con **la pluralidad como condición fundamental de la política**. Para Arendt, el peligro central al otorgar a las emociones un rol preeminente en la vida política reside en que **emociones colectivas intensas** pueden convertirse en una **fuerza unificante** que hace que se pierda el 'in-between' que es estrictamente político.

- En este sentido, la preocupación central de Arendt con relación al rol de las emociones en política tiene que ver con el **tipo de colectividad** que esas emociones contribuyen a crear.

- *Este peligro es lo que explica que, para Arendt, **ninguna emoción pueda considerarse como propiamente política (o 'positiva') per se**; ni siquiera una emoción como la **compasión**, que ha sido considerada como la pasión revolucionaria por excelencia.*
- *Su análisis en *Sobre la Revolución* muestra que incluso la **compasión puede convertirse en desenfrenada** (sin límites) y servir para **justificar actos de terror** en nombre de la justicia social. Más específicamente, **intensas emociones colectivas** pueden **fijarnos en una cierta perspectiva** (restar movilidad a la imaginación) y hacer que nos saltemos otros tipos de consideraciones (imparcialidad, leyes, etc.)*

- Para Arendt, **las emociones que nos fijan en una cierta perspectiva** son políticamente peligrosas porque **eliminan la pluralidad dentro de nosotros** ('being-two-in-one' que es la condición del pensamiento); y, por lo tanto, van en contra de una forma de pensamiento que es propiamente política.

- Aquí hay que recordar que **el pensamiento propiamente político para Arendt es 'representativo'**. Esto quiere decir que formamos una opinión considerando un asunto desde distintas perspectivas. ("Truth and Politics", p. 237).

- Un problema central reside en que **intensos vínculos emocionales con un grupo político (o ideología)** pueden conducir a la ausencia de pensamiento ('**thoughtlessness**').

- *La crítica de Arendt con relación al peligro que pueden representar las emociones en política responde a su preocupación, históricamente fundada, en que **intensas emociones colectivas** pueden convertirse en **anti-políticas e incluso totalitarias**, al hacer que las personas **pierdan el 'in-between'** que es estrictamente político y se conviertan en **masa**.*
- *Finalmente, intensas emociones colectivas amenazan con traer **la violencia al centro de la vida política**.*

1c) El análisis de la compasión y la piedad en *Sobre la Revolución*:

- El análisis arendtiano acerca de lo que falló en la **Revolución Francesa** se centra en **la primacía de ‘la cuestión social’** y en la oportunidad perdida para fundar un espacio político de libertad.

“It was under the rule of (...) necessity that the multitude rushed to the assistance of the French Revolution, inspired it, drove it onward, and eventually sent it to its doom, for this was the multitude of the poor. When they appeared on the scene of politics, necessity appeared with them (...); *freedom had to be surrendered to necessity, to the urgency of the life process itself*” (*On Revolution*, p. 60, mis cursivas).

“The point of the matter is that only the predicament of poverty (...) can arouse compassion” (*On Revolution*, p. 73)

“The words *le peuple* are the key words for every understanding of the French Revolution (...). For the first time, the word covered more than those who did not participate in government, not the citizens but the low people. The very definition of the word was born out of compassion, and the term became the equivalent of misfortune and unhappiness (...) *le peuple toujours malheureux* (...). By the same token, the personal legitimacy of those who represented the people (...) could reside only in *ce zele compatissant*, ‘in that imperious impulse which attracts us towards les hommes faibles’, in short, in the capacity to suffer with the ‘immense class of the poor’, accompanied by the will to raise compassion to the rank of the supreme political passion and of the highest political virtue” (*On Revolution*, p. 75).

- Para Arendt, la **compasión** solo se puede convertir en **la pasión política por excelencia** basado en una **incomprensión de la razón de ser de la política: la necesidad en lugar de la libertad.**

“The Revolution had come to its turning point when the Jacobins, under the leadership of Robespierre, seized power (...) because they believed in the people rather than in the republic (...)

The shift from the republic to the people meant that the enduring unity of the future political body was guaranteed not in the worldly institutions which this people had in common, but in the will of the people themselves. The outstanding quality of this popular will as *volonte generale* was its unanimity, and when Robespierre constantly referred to ‘public opinion’, he meant by it the unanimity of the general will; he did not think of an opinion upon which many publicly were in agreement” (*On Revolution*, pp. 75-76).

“To Robespierre, it was obvious that the one force which could and must unite the different classes of society into one nation was the compassion of those who did not suffer with those who were *malhereux*, of the higher classes with the low people” (*On Revolution*, p. 79).

- Según Arendt, es **Rousseau** quien introduce la compasión en la teoría política:
“The goodness of man in a state of nature had become axiomatic for Rousseau because he found **compassion to be the most natural human reaction to the suffering of others**, and therefore **the very foundation of all authentic ‘natural’ human intercourse**” (*On Revolution*, pp. 79-80).

- Y luego **Robespierre** hace de la **compasión la pasión revolucionaria central**:
“What counted here, in this great effort of a general human solidarization, was selflessness, the capacity to lose oneself in the sufferings of others, rather than active goodness, and what appeared most odious and even most dangerous was selfishness rather than wickedness”

“The magic of compassion was that it opened the heart of the sufferer to the sufferings of others, whereby it established and confirmed **the ‘natural’ bond** between men which only the rich had lost” (*On Revolution*, p. 81).

- La compasión, en tanto que co-sufrimiento, solo puede relacionarnos con particulares:

“(...) Compassion, to be stricken with the suffering of someone else as though it were contagious (...) Compassion, by its very nature, cannot be touched off by the sufferings of a whole class or a people, or, least of all, mankind as a whole. It cannot reach out farther than what is suffered by one person and still remain what it is supposed to be, co-suffering. Its strength hinges on the strength of passion itself, which in contrast to reason, can comprehend only the particular, but has (...) no capacity for generalization” (*On Revolution*, p. 85).

- La crítica de Arendt a la compasión como emoción política:

“Compassion, in this respect not unlike love, **abolishes the distance, the in-between which always exists in human intercourse** (...)”

“Because compassion abolishes the distance, the worldly space between men where political matters, the whole realm of human affairs, are located, it remains, politically speaking, irrelevant and without consequence. In the words of Melville, it is incapable of establishing ‘lasting institutions’” (*On Revolution*, p. 86).

- *Un punto importante es que **la crítica de Arendt** a cómo funciona **la compasión en política** sirve, a su vez, para delinear **cómo ella entiende que debe ser el vínculo propiamente político.***

- *El **énfasis de la compasión** en la **necesidad** y el **sufrimiento** se relaciona con un **sentido de urgencia** que puede ser usado para **justificar el uso de la violencia.***

- *En este sentido, la movilización de la compasión puede ir en contra de la organización política:*

“(...) Talkative and argumentative interest in the world is entirely alien to compassion, which is directed solely, and with passionate intensity, towards suffering man himself (...) As a rule, it is not compassion which sets out to change worldly conditions in order to ease human suffering, but if it does, **it will shun the drawn-out wearisome processes of persuasion, negotiation, and compromise, which are the processes of law and politics, and lend its voice to the suffering itself, which must claim for swift and direct action, that is, for action with the means of violence**” (*On Revolution*, p. 87).

“(...) Now mankind will not even have the consolation that the violence it must call crime is indeed characteristic of evil men only” (*On Revolution*, p. 88).

- *En resumen, se puede decir que la crítica de Arendt a la movilización de la compasión en política se centra en la idea, muy influyente dentro de la tradición revolucionaria, de que la compasión (esto es, sufrir con otros o ser afectado/a por el sufrimiento de otros) constituye el vínculo más natural entre los seres humanos.*
- *Arendt destaca cómo esta respuesta (aunque natural) es políticamente cuestionable porque elimina el 'in-between' que debe existir en las relaciones propiamente políticas.*
- *Por otro lado, porque la compasión se preocupa fundamentalmente por aliviar el sufrimiento humano, se caracteriza por un sentido de urgencia (o un horizonte temporal) que no es el adecuado para los procesos políticos (que requieren de persuasión, negociación y compromiso).*

- *Sin embargo, la compasión parece tener un límite natural en su repercusión política dado que solo nos relaciona con particulares; esto es, dado que no podemos ser ‘movidados’ (o ‘touched in the flesh’) por el sufrimiento de muchos, sino solo de algunos pocos cada vez.*
- *Esto se debe al movimiento imaginativo que involucra la compasión. La compasión, entendida como co-sufrimiento, requiere acercarse imaginativamente a aquellos que sufren. Específicamente, Arendt parece entender este movimiento como un ‘perderse a uno mismo en el sufrimiento de los otros’, lo que explica por qué ella enfatiza que la compasión elimina la distancia (‘in-between’) entre las personas.*
- *Finalmente, la posición de Arendt es que la compasión no es propiamente política porque no puede crear el tipo de vínculo entre las personas que se requiere para la fundación y preservación de un espacio político de libertad.*

- Para Arendt, la piedad (en tanto que distinta de la compasión) es políticamente más peligrosa por su naturaleza ilimitada y porque puede dar lugar a una racionalización de la crueldad.

- Arendt describe la piedad como una ‘perversión de la compasión’ porque ya no está dirigida hacia el sufrimiento específico de un particular, sino que supone una relación con una ‘masa despersonalizada’ en donde las personas que sufren son imaginadas todas juntas como un agregado (*‘the people toujours malheureux’, ‘the suffering masses’, etc.*) Por esta razón, la piedad consiste en “being sorry without being touched in the flesh”. (*On Revolution*, p. 85).

“Robespierre’s glorification of the poor, at any rate, his praise of suffering as the spring of virtue were sentimental in the strict sense of the word (...)

Pity, taken as the spring of virtue, has proved to possess a greater capacity for cruelty than cruelty itself. ‘Par pitié, par amour pour l’humanité, soyez inhumains!’ (*On Revolution*, p. 89).

“(…) Even if Robespierre had been motivated by the passion of compassion, his compassion would have become pity when he brought it out into the open where he could no longer direct it towards specific suffering and focus it on particular persons. What had perhaps been genuine passions turned into the boundlessness of an emotion that seemed to respond only too well to the boundless suffering of the multitude in their sheer overwhelming numbers. (…) the ocean of suffering around him and the turbulent sea of emotion within him, the latter geared to receive and respond to the former, drowned all specific considerations, the considerations of friendship no less than considerations of statecraft and principle. (…) Since the days of the French Revolution, it has been the boundlessness of their sentiments that made revolutionaries so curiously insensitive to reality in general and to reality of persons in particular, whom they felt no compunctions in sacrificing to their ‘principles’, or to the course of history, or to the cause of revolution as such”. (*On Revolution*, p. 90).

“Politically speaking, one may say that the evil of Robespierre’s virtue was that it did not accept any limitations. In Montesquieu’s great insight that even virtue must have its limits, he would have seen no more than the dictum of a cold heart” (*On revolution*, p. 90)

“Robespierre’s pity-inspired virtue, from the beginning of his rule, played havoc with justice and made light of laws. Measured against the immense sufferings of the immense majority of the people, the impartiality of justice and law, the application of the same rules to those who sleep in palaces and those who sleep under the bridges of Paris, was like a mockery” (*On Revolution*, p. 90).

Para Arendt, la piedad como virtud política es problemática no solo porque se centra en asuntos pre-políticos (como el sufrimiento y la necesidad), sino también porque puede llevar a ignorar otras consideraciones (como la ley, imparcialidad, etc.) Específicamente, lo ilimitado de la piedad es políticamente peligroso porque puede justificar el desmantelamiento de instituciones y el uso de la violencia.

- *En síntesis, la posición crítica de Arendt con relación al rol del ‘corazón’ en política se centra en que el ‘corazón’ puede crear vínculos que no son estrictamente políticos (como en el caso de la compasión y del amor). Además, intensos vínculos hacia un grupo o ideología (the ‘boundlessness of the heart’) pueden terminar siendo usados para justificar el uso de la violencia.*
- *Su análisis de la compasión muestra que no tiene sentido distinguir entre emociones políticas ‘positivas’ o ‘negativas’, porque es el potencial carácter ilimitado de las emociones lo que las puede convertir en anti-políticas (no importa cuál sea su objetivo o propósito).*
- *Finalmente, el análisis de Arendt de la movilización de la compasión muestra los peligros de demandar la exhibición en público de emociones o motivaciones para fines políticos. En este sentido, Arendt alerta que esta demanda puede llevar a un intento de ‘desenmascarar a los hipócritas y traidores’. Esto significa que la demanda de ‘autenticidad’ en la vida política puede ser una fuente adicional de violencia.*

“(…) The qualities of the heart need darkness and protection against the light of the public to grow and to remain what they are meant to be, innermost motives which are not for public display. However deeply heartfelt a motive may be, once it is brought out and exposed for public inspection it becomes an object of suspicion rather than insight; when the light of the public falls upon it, it appears and even shines, but, unlike deeds and words which are meant to appear, whose very existence hinges on appearance, **the motives behind such deeds and words are destroyed in their essence through appearance; when they appear they become ‘mere appearances’ behind which other, ulterior motives may lurk, such as hypocrisy and deceit**” (*On Revolution*, p. 96).

“(…) the misplaced emphasis on the heart as the source of political virtue” (*On Revolution*, p. 96).

“To be sure, every deed has its motives as it has its goal and its principle; but the act itself, though it proclaims its goal and its principle, does not reveal the innermost motivation of the agent. His motives remain dark, they do not shine but are hidden not only from others but, most of the time, from himself, from his self-inspection, as well. **Hence, the search for motives, the demand that everybody display in public his innermost motivation, since it actually demands the impossible, transforms all actors into hypocrites; the moment the display of motives begins, hypocrisy begins to poison all human relations (...)**” (*On Revolution*, p. 98)

“(…) Every effort to make goodness manifest in public ends with the appearance of crime and criminality on the political scene. In politics, more than anywhere else, we have no possibility of distinguishing between being and appearance (…)”
(*On Revolution*, p. 98)

“If, in the words of Robespierre, ‘patriotism was a thing of the heart’, then the reign of virtue was bound to be at worst the rule of hypocrisy, and at best the never-ending fight to ferret out the hypocrites, a fight which could only end in defeat because of the simple fact that it was impossible to distinguish between true and false patriots” (*On Revolution*, p. 97).

“It was the war upon hypocrisy that transformed Robespierre’s dictatorship into the Reign of Terror” (*On Revolution*, p. 99).

1d) El amor tampoco es una emoción propiamente política.

Arendt entiende el amor como una emoción o vínculo que puede estar dirigido solo a particulares (a personas en su singularidad). Pero además, hablar de ‘amar colectivos’ es en sí mismo políticamente peligroso porque supone nuevamente la imagen de una ‘masa despersonalizada’ (como en el caso de la piedad).

“I have never in my life ‘loved’ any people or collective group, neither the German people, the French, the Americans, nor the working class of anything of that sort. I indeed love only my friends, and the only kind of love I know and believe in is the love of persons. Moreover, this ‘love of the Jews’ would appear to me, since I am myself Jewish, as something rather suspect” (A letter to Gershom Scholem, in *The Jewish Writings*, p. 466).

From the conversation with Günter Gaus: “What Remains? The Language Remains”

Gaus: “As a politically active being, doesn’t man need commitment to a group, a commitment that can then to a certain extent be called love? Are you not afraid that your attitude could be politically sterile?”

Arendt: “No. I would say it is the other attitude that is politically sterile. In the first place, belonging to a group is a natural condition. You belong to some sort of group when you are born, always. But to belong to a group in the way you mean, in a second sense, that is, to join or form an organized group, is something completely different. This kind of organization has to do with a relation to the world. People who become organized have in common what are ordinarily called interests. The directly personal relationship, where one can speak of love, exists of course foremost in real love, and it also exists in a certain sense in friendship. There is a person addressed directly, independent of his relation to the world. Thus, people of the most divergent organizations can still be personal friends. But if you confuse these things, if you bring love to the negotiating table, to put it bluntly, I find that fatal”.

Gaus: “You find it apolitical?”

Arendt: “ I find it apolitical. I find it worldless. And I really find it to be a great disaster. I admit that the Jewish people are a classic example of a worldless people (...)”

(“What Remains? The Language Remains”, in *Essays in Understanding*, pp. 16-17)

- *Ciertas emociones (como la compasión y el amor) son peligrosas cuando llevadas a la vida política porque pueden contribuir a crear cuerpos colectivos unificados, en donde se pierde el 'in-between' y se sacrifica al mismo tiempo la pluralidad (que Arendt entiende como la condición misma de la vida política).*
- *Por un lado, estos vínculos ponen en riesgo a la pluralidad en la medida en que tienden a conectarnos con quienes son 'como nosotros' (o se parecen a nosotros) en algún sentido, y, por lo tanto, tienden a alienarnos de quienes son percibidos como diferentes (o como 'otros'). Un problema central reside en que el vínculo político es erróneamente representado (o imaginado) como 'natural'; esto es, como resultado de alguna característica común que nos reúne (clase, raza, género, etc.)*

- Por otro lado, intensos vínculos emocionales en el ámbito político pueden poner en peligro la pluralidad en la medida en que se pueden usar para justificar que cualquier forma de crítica u oposición atentan contra la 'unidad' del grupo. Esta demanda de una lealtad irrestricta puede llegar incluso a demandar que ciertas verdades factuales no sean reveladas. En otras palabras, el riesgo radica en que al entender el vínculo en términos fundamentalmente emocionales se favorece la manipulación (que es un problema que inevitablemente se presenta cuando el tema de la 'autenticidad' de nuestras emociones y motivaciones se vuelve un asunto público).

- Finalmente, un intenso sentimiento de adhesión o pertenencia a un grupo o colectivo puede también contribuir a fijarnos en una cierta perspectiva (parcialidad), lo que implica que puede ir en contra de nuestra capacidad de pensar y juzgar. Adicionalmente, al restar movilidad a nuestra imaginación hacen más difícil nuestra comunicación con otros que tienen perspectivas u opiniones diferentes.

2) ¿En qué sentido pueden las emociones jugar un rol propiamente político?

- *A pesar de la crítica de Arendt a los peligros involucrados en dar al ‘corazón’ un rol preeminente en la vida política, su posición no es que debemos deshacernos de las emociones (como si ello fuera posible) o que las emociones deben estar bajo el control de la razón. Mi interpretación es que su posición está más allá de la tradicional dicotomía razón vs. pasión.*
- *En un primer lugar, Arendt reconoce que el pathos es constitutivo de nuestras vidas, en la medida en que hay siempre una dimensión pasiva en nuestra condición de agentes.*
- *Para Arendt, la capacidad de soportar (‘endure’) las consecuencias de las acciones de otros (e incluso las consecuencias imprevistas de nuestras propias acciones) hacen parte de nuestro estar en el mundo.*

- *En otras palabras, nuestro estar en el mundo presupone una exposición a ser afectados, y ello hace que sea inevitable que experimentemos un amplio espectro de emociones.*
- *Pero además, Arendt también sugiere que una cierta capacidad de respuesta emocional (o emotional attunement) es requerida para una mejor comprensión del mundo.*
- *Si bien, como hemos visto, emociones intensas son políticamente peligrosas porque pueden alienarnos del 'mundo común' e incluso, potencialmente, llevarnos a justificar el uso de la violencia. El otro extremo, que consiste en la ausencia de respuesta emocional, también representa una forma de alienación del mundo.*
- *Eichmann ejemplifica una cierta incapacidad de pensar asociada a una falta de movilidad de la imaginación. Específicamente, Eichmann parece incapaz de representarse la perspectiva de las víctimas. Pero, a su vez, esta ausencia de pensamiento parece vincularse a una incapacidad de ser 'movido' emocionalmente.*

- *Para Arendt, parece haber una compleja interrelación entre emociones, imaginación y pensamiento. Las emociones pueden jugar un rol irremplazable en revelar el mundo. “To describe the concentration camps sine ira is not to be ‘objective’, but to condone them”.*

- *Hay una cierta comprensión que requiere de una imaginación que es ‘movidá’ emocionalmente (por el miedo, la rabia, la esperanza, o alguna otra emoción).*

“Perhaps (mastering) that cannot be done with any past, but certainly not with the past of Hitler Germany. The best that can be achieved is to know precisely what it was, and to *endure* this knowledge, and then to wait and see what comes of knowing and enduring” (*Men in Dark Times*, p. 20, mis cursivas).

“If it is true that the concentration camps are the most consequential institution of totalitarian rule, ‘**dwelling on horrors**’ would seem to be indispensable for the understanding of totalitarianism. But recollection can no more do this than can the uncommunicative eyewitness report. In both these genres there is an inherent tendency to run away from the experience... Only the **fearful imagination** of those who have been aroused by such reports but have not actually been smitten in their own flesh ... can afford to keep thinking about horrors” (*The Origins of Totalitarianism*, p. 441)

2b) Emociones e imaginación: la imaginación como condición de posibilidad de la acción.

- Pero la capacidad de responder emocionalmente al mundo es también determinante para la posibilidad de acción colectiva y, por lo tanto, representa la posibilidad (o no) de ‘nuevos comienzos’.

- Arendt concibe a la imaginación (en tanto que facultad que hace mentalmente presente lo ausente) como condición de posibilidad de la acción. En este sentido, ella explica que la capacidad humana de iniciar requiere que nos distanciamos mentalmente de lo dado para imaginar que las cosas pueden ser diferentes de como son actualmente.

“ A characteristic of human action is that it always begins something new, and this does not mean that it is ever permitted to start *ab ovo*, to create *ex nihilo*. In order to make room for one’s own action, something that was there before must be removed or destroyed, and things as they were before are changed. **Such change would be impossible if we could not mentally remove ourselves from where we physically are located and imagine that things might as well be different from what they actually are.** In other words, the deliberate denial of factual truth –the ability to lie- and the capacity to change facts –the ability to act- are interconnected; they owe their existence to the same source: imagination. (“Lying and Politics” in *Crises of the Republic*, p. 5).

“It is by no means a matter of course that we can say, ‘The sun shines’, when it actually is raining (...); rather, it indicates that while we are well equipped for the world, sensually as well as mentally, we are not fitted or embedded into it as one of its inalienable parts. **We are free to change the world and to start something new in it. Without the mental freedom to deny or affirm existence, to say ‘yes’ or ‘no’** –not just to statements or propositions in order to express agreement or disagreement, but **to things as they are given**, beyond agreement or disagreement, to our organs of perception and cognition- **no action would be possible**; and action is of course the very stuff politics are made of” (“Lying and Politics” in *Crises of the Republic*, pp. 5-6).

- Finalmente, la capacidad humana de actuar y transformar a través de la acción el mundo requiere de imaginación, pero requiere también de 'pasión'. Esto es, requiere que respondamos emocionalmente a los eventos del mundo. Es esta respuesta emocional (de miedo, rabia, esperanza, etc.) lo que puede activar nuestra imaginación con miras a buscar (o imaginar) formas de intervención en el presente para cambiar en él lo que no nos gusta, con base en una preocupación por el futuro.

- El punto es que ante la ausencia de emociones que nos 'muevan', la imaginación y, por lo tanto, la acción no podrían activarse. Es en este sentido que la política tiene siempre una dimensión imaginativa y emocional para Arendt.

“(...) the two human faculties that patiently enable us to transform the desert rather than ourselves, the conjoined faculties of passion and action”. (*The Promise of Politics*, p. 202.)

-Y sin embargo, como hemos visto, el peligro reside en que emociones e imaginación, en tanto facultades humanas que son centrales para la vida política, pueden también destruirla. Finalmente, la experiencia totalitaria fue también un ‘nuevo comienzo’.

2c) La noción arendtiana de ‘amistad cívica’

- *La noción arendtiana de ‘amistad cívica’ hay que entenderla como contrapuesta a los peligros y excesos de la compasión y el amor llevados a la política.*

- *En este sentido, Arendt enfatiza que la conexión o el vínculo propiamente político no debe ser entendido en términos de fraternidad. Este es un punto que ella hace reiteradamente en “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”.*

“(...) the excessive closeness of a brotherliness that obliterated all distinctions” (Men in Dark Times, p. 30).

“That humanness should be sober and cool rather than sentimental; that humanity is exemplified not in fraternity but in friendship; that friendship is not intimately personal but makes political demands and preserves reference to the world”, (Men in Dark Times, p. 25).

- *Se trata de un vínculo que no debe caer en los excesos del sentimentalismo, pero que, a mi modo de entender, no por ello niega un vínculo emocional. Se trata de un vínculo que preserva la pluralidad (en tanto que condición de la política) y que mantiene la referencia al mundo común (in-between). Pero pluralidad y mundo en común son precisamente lo que desaparece en los momentos en que los seres humanos se sienten intensamente vinculados o haciendo parte de una suerte de hiper-unidad colectiva (que es emocional e imaginativa).*

“(...) it might have the result that all men would suddenly unite in a single opinion, so that out of many opinions one would emerge, as though not men in their infinite plurality but man in the singular, one species and its exemplars, were to inhabit the earth. Should that happen, the world, which can form only in the interspaces between men in all their variety, would vanish altogether” (*Men in Dark Times*, p. 31).

- *Para Arendt, Lessing constituye el ejemplo de una persona propiamente política, y esta actitud la recoge en las siguientes palabras:*

“He wanted to be the friend of many men, but no man’s brother” (*Men in Dark Times*, p. 30).