



# HANNAH ARENDT: PENSAMIENTO, METÁFORAS Y CUIDADO DEL MUNDO

CLAUDIA PATRICIA FONNEGRA OSORIO\*

doi: 10.11144/Javeriana.uph43-86.apmc

## RESUMEN

A partir de un enfoque interpretativo, en este artículo propongo analizar qué es el pensamiento para Hannah Arendt, cuál es su importancia y cómo las metáforas posibilitan nombrar experiencias que no pueden ser explicadas conforme a categorías conceptuales. Esta reflexión permite comprender por qué para Arendt las manifestaciones del pensamiento hacen posible confrontar el mal, la novedad de los gobiernos autoritarios y sus intentos de aniquilar la pluralidad del mundo.

*Palabras clave:* totalitarismo; política; libertad; comprensión; literatura

---

\* Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Correo electrónico: [patricia.fonnegra@udea.edu.co](mailto:patricia.fonnegra@udea.edu.co)

Para citar este artículo: Fonnegra Osorio, P. (2026). Hannah Arendt: pensamiento, metáforas y cuidado del mundo. *Universitas Philosophica*, 43(86), 47-71. ISSN 0120-5232, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph43-86.apmc

Este artículo se inscribe en el grupo de investigación de Filosofía Política del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.



## HANNAH ARENDT: THINKING, METAPHORS AND CARING FOR THE WORLD

### ABSTRACT

From an interpretive perspective, in this article I propose to analyze what thinking is for Hannah Arendt, its importance, and how metaphors make it possible to name experiences that cannot be explained by means of conceptual categories. This reflection allows us to understand why, for Arendt, the manifestations of thinking make it possible to confront evil, the novelty of totalitarian governments, and their attempts to annihilate the plurality of the world.

*Keywords:* totalitarianism; politics; freedom; understanding; literature

*No hay ideas peligrosas, por la sencilla razón  
de que el propio pensamiento es en sí mismo  
una empresa peligrosa.*

Hannah Arendt (en Arendt y Errera, 2010, p. 2019)

## 1. Introducción

SEGÚN HANNAH ARENDT (1978/1984, 1971/1995), el pensamiento posibilita ahondar en la singularidad del espíritu humano, analizar lo que aparece a la conciencia, diferenciar el bien del mal e imaginar provisionales proyectos de futuro. Sin embargo, el pensamiento es peligroso porque en sus indagaciones también puede amenazar con destruir valores y creencias comunitarias o con huir indefectiblemente del mundo de la vida.

Arendt advierte del peligro que traen consigo el ensimismamiento y el aislamiento como forma de vida de pensadores profesionales, aunque también advierte del peligro de dejar de pensar. Las guerras mundiales y el auge de los movimientos totalitarios del siglo XX la llevaron a defender la importancia del pensamiento como una actividad que, a pesar de su carácter invisible y de estar “fuera del orden”, no puede olvidar experiencias concretas para nombrarlas, interrogarlas y darles orientación.

La tesis de este artículo consiste en afirmar que para Hannah Arendt el pensamiento necesita de las metáforas para manifestar sus ilimitadas producciones de sentido, pero también para el análisis, la comprensión y el cuidado del mundo. Para argumentar lo anterior presentaré, en primer lugar, un estudio acerca de la importancia del lenguaje metafórico en la comunicación de algunas elaboraciones del pensamiento que no se pueden explicar de manera objetiva; en segundo lugar, analizaré el sentido de la clásica metáfora del viento del pensar; en tercer lugar, abordaré la figura de Sócrates como tipo ideal que dedicó su vida al ejercicio de un pensamiento crítico; en cuarto lugar, daré cuenta de cómo Hannah Arendt acudió a múltiples metáforas para pensar críticamente el auge del fenómeno del totalitarismo y de los problemas políticos más acuciantes de su tiempo; finalmente, estudiaré la importancia que Arendt le otorga a la literatura para realizar ejercicios de pensamiento que permitan, en contextos de crisis, reconciliarnos con la realidad y transformarla.

## 2. La dimensión poética del discurso: el lenguaje de la metáfora

EN *LA VIDA DEL ESPÍRITU*, texto póstumo de Hannah Arendt (1984), se asegura que el discurso no apunta a lo que es verdadero o falso, sino a lo que es significativo. La coherencia del discurso, la articulación diacrónica de las palabras a través de la sintaxis, puede tener como referente experiencias concretas que aparecen en el mundo de los sentidos, pero también las palabras y su discurrir pueden remitir a experiencias imaginativas, insólitas o difícilmente comunicables. Verbigracia, la pronunciación de la palabra *casa* no crea por sí misma un hogar; sin embargo, lo evoca. Esta palabra de origen arbitrario y general alude a un referente significativo que, aunque puede ser imaginado de múltiples maneras, remite a un espacio concreto que posibilita el habitar. Por su parte, la palabra *centauro*, aunque no remite a algo real, permite imaginar un ser mitológico que reconocemos en la tradición literaria. Así, el discurso nos posibilita a los seres humanos crear formas para representar y comunicar experiencias, deseos, sentimientos, investigaciones, ideales, ilusiones y fantasías, nos permite articular las modulaciones del pensamiento; sin él, no serían posibles las manifestaciones de la vida del espíritu.

Ahora bien, Hannah Arendt recuerda que, pese a la importancia que se le ha dado al discurso para explicar lo que aparece a la conciencia, este se ha visto coaccionado por la exigencia de la verdad, de la lógica y de la ciencia. Frente a lo anterior, el lenguaje poético ha buscado vías para transitar libremente más allá de las fronteras del conocimiento objetivo. La poesía les ha otorgado una morada a las opacidades del yo y a los múltiples objetos del pensamiento. El poeta, en lugar de guardar silencio frente a la inefabilidad de experiencias que resultan insondables, las nombra desde su carácter enigmático.

Fue Homero quien instauró en Occidente un lenguaje no instrumental, desde el que pueden emerger los secretos del espíritu que se resisten a ser encapsulados en los conceptos cotidianos. Por ello, cuando Arendt (1984) invita a leer en Homero la relación entre “el alma como mundo y el mundo como alma” (Arendt, 1984, p. 129), no está planteando que el alma y el mundo sean palabras idénticas o que se refieran a realidades sumamente parecidas; antes bien, nos propone desentrañar desde su relación problemática una nueva complicidad de sentidos.

Homero, el poeta ciego, iluminó con sus palabras la cultura universal. Exploró los laberintos de las pasiones humanas, la temeridad de la ira, la fuerza de la amistad, los horrores de la guerra, el valor de la memoria, la importancia de los rituales funerarios, el culto a lo sagrado, la fuerza de los lazos familiares, las profundidades del dolor, las potencialidades de la esperanza y del amor.

Para Arendt, la épica homérica representa un hito en la consolidación del lenguaje metafórico en Occidente. A través de ella, se creó un horizonte de relaciones interpretativas donde, a partir de elementos particulares, se accede a lo incorpóreo: “pensad en las tempestades que conocéis tan bien, parece decirnos el poeta, y sabréis lo que es el miedo y el dolor” (Arendt, 1984, p. 127). En este ejemplo, la representación de las tempestades, sus fuertes vientos, sus lluvias y sus efectos devastadores hacen posible comprender la densidad de las turbulencias del miedo y el dolor. Aquí, sentimientos propios del fuero interno se tornan comprensibles por la vía metafórica que permite un tránsito de lo visible del mundo natural a lo invisible de las complejidades del espíritu humano.

Es importante precisar que la relación que se da entre los términos de una metáfora no es reversible, puesto que no expresa conexiones de mera equivalencia, en donde una expresión pueda ser reemplazada por otra. Tampoco expresa relaciones causales que puedan explicar la particularidad de un fenómeno dado. La metáfora devela una tensión entre términos insustituibles y que no pueden ser intercambiados, en la que se indica “una percepción intuitiva de similitud en lo desemejante” (Shelley, citado por Arendt, 1984, p. 123). De modo que la metáfora propone encuentros sorprendentes entre expresiones lejanas que adquieren nuevas connotaciones.

Arendt (1984) se sirve de Aristóteles para reconocer la importancia del lenguaje metafórico en la vida humana, sin embargo, no reduce la metáfora a un recurso retórico o a un esquematismo analógico cuyo sentido pueda explicarse conforme a la fórmula  $B$  es a  $A$  lo que  $C$  es a  $D$ : “La vejez ( $D$ ) es a la vida ( $C$ ) como la noche ( $B$ ) es al día ( $A$ )” (p. 128). Este tipo de procedimientos aniquila la fuerza expresiva y espiritual de las metáforas:

lo que se pierde en la formulación matemática es la función real de la metáfora, su forma de reenviar el espíritu al mundo sensorial con el fin de iluminar sus experiencias no sensoriales para las cuales no existen palabras en ningún lenguaje (Arendt, 1984, p. 128).

Ahora bien, Arendt (1984) habla de *metáforas marchitas* cuando su uso se ha vuelto trivial; por ejemplo, la expresión “el pie de la mesa” no añade nada nuevo a la comprensión del mundo. Las *metáforas auténticas*, en cambio, no se pueden agotar, ya que siempre amplían los horizontes de la comprensión humana, en tanto que no poseen un sentido único o cerrado<sup>1</sup>.

### 3. La metáfora del viento del pensar

PARA HANNAH ARENDT (1984), el pensamiento poético le otorgó al pensamiento filosófico la metáfora como vía para abordar sus intereses especulativos: tanto las relaciones de los contrarios de Heráclito, como las moradas del ser de Parménides, el mundo de las ideas de Platón o el reino nouménico de Kant responden a las búsquedas del pensamiento de ir más allá de lo evidente, de lo que puede ser sólida y objetivamente demostrado.

Este impulso del pensamiento por traspasar sus propios límites y expresarse a través de las palabras fue posible gracias a las conquistas de la poesía, a sus modos particulares de unir lo visible con lo invisible: “estamos inclinados a reconocer que la filosofía entró en la escuela de Homero para seguir su ejemplo” (Arendt, 1984, p. 130). Esto es, para proponer nuevos sentidos que posibiliten otras formas de nombrar: “las metáforas son el alimento del que se nutre todo el pensamiento conceptual” (Arendt, 1984, p. 73). Siguiendo a Hannah Arendt, Rebeca Canclini (2022) asegura que

la vía para que el pensamiento asigne un concepto a un tipo de experiencias es metafórica, o sea, la metáfora salva el abismo entre las actividades mentales y el mundo de las apariencias. Por eso, las metáforas permiten la manifestación

---

1 Considero que, en la misma línea argumentativa, Paul Ricœur (1999; 2001; 2006) contrapone las *metáforas muertas* a las *metáforas vivas*. Las primeras aluden a un uso instrumental y osificado del lenguaje, mientras que las segundas mantienen la apertura de su significatividad, permiten ensanchar la comprensión de nosotros mismos, de los otros y del mundo al cual pertenecemos. La semejanza de lo desemejante presente en las metáforas vivas crea nuevas relaciones de *parentesco* entre un sentido literal y otro connotado, en tanto que enlaza de manera insólita lo que usualmente se concebía como distante: “la metáfora, por lo tanto, es más la resolución de un enigma que una simple asociación basada en la semejanza; está constituida por la resolución de una disonancia semántica” (Ricœur, 2006, p. 65). Esta disonancia invita a que se la interprete de manera abierta, creativa y plural y a desdobl原因 las posibilidades del lenguaje, del pensamiento y de sus derivas.

del pensamiento al proporcionar a lo abstracto una intuición del mundo de las apariencias (p. 324).

De modo que la filosofía encontró en el pensamiento poético importantes caminos para abordar problemas del pensar. ¿Pero qué es propiamente el pensamiento?, ¿cómo describir la experiencia del pensar?, ¿por qué el pensamiento no se conforma con las verdades que pueden ser conocidas de manera lógica y apodíctica?

Desde la perspectiva de Arendt (1984, 1995), el pensamiento es una misteriosa actividad del espíritu humano que es difícil de explicar desde definiciones categóricas; no obstante, es posible aproximarnos a su interpretación desde recursos como símiles, metáforas y tipologías. Para la autora judeoalemana, el pensamiento puede surgir de experiencias concretas, del asombro o de la perplejidad ante el mundo. El pensar, sin embargo, obliga a tomar distancia frente a lo que acaece e implica la provisional retirada del mundo de los muchos.

En el ensayo *El pensar y las reflexiones morales*, Arendt (1995) asegura que “la característica principal del pensar es que interrumpe toda acción, toda actividad ordinaria, cualquiera que esta sea” (p. 115). Esto es así porque la experiencia del pensamiento exige la representación interna de un objeto para analizarlo de manera paciente y detenida, sin los afanes propios del mundo de los negocios, de la ciencia o del consumo. Por ello, “el pensar siempre se ocupa de los objetos que están ausentes, alejados de la directa percepción de los sentidos” (p. 115).

En la soledad del pensar, el yo se torna plural y en la conversación interna que gesta consigo mismo enfrenta búsquedas, discrepancias y disputas. El pensar está *fuera del orden* porque huye de lo establecido, de lo que es medible o cuantificable. El pensar busca constantemente nuevos significados de lo que aparece o de lo que busca crear. Sin embargo, el pensar no deja resultados fijos, cada conquista del pensamiento puede ser borrada por la puesta en marcha de sus nuevas inquietudes. Así, lo que se piensa hoy en la mañana puede ser sometido a discusión hoy en la tarde y ser desvirtuado al anochecer. El pensamiento trastoca todo lo que tiene ante sí, todo lo remueve de su lugar habitual.

De lo anterior se sigue que la labor del pensar puede ser concebida como una actividad profundamente peligrosa, ya que puede socavar elementos queridos de la vida individual y comunitaria: principios axiológicos, normas morales, preceptos religiosos, constructos políticos. Arendt (1995) compara la actividad

del pensamiento con el tejido del velo de novia de Penélope. Recordemos que, para huir de los asedios de sus pretendientes, Penélope promete elegir un esposo y contraer nupcias al terminar de elaborar su propio velo de novia. Sin embargo, las puntadas que Penélope hacía en el día eran secretamente disueltas al anochecer. Cada día repetía la misma rutina intentando escapar de los abusos de quienes exigían un nuevo rey de Ítaca. Ahora, si el pensamiento es *como* el velo de novia de Penélope, esto se debe a que anuda y desanuda constantemente sus producciones: así se enfrenta con el agónico proceso de crear y destruir, construir sentidos y luego disolverlos. En el anterior símil se ilustra plásticamente la ausencia de fines prefigurados por el pensamiento, su flexibilidad y dinamismo.

Arendt también se sirve de la metáfora del *viento del pensar* para reflexionar acerca del ejercicio del pensamiento, para aludir a su carácter imperceptible y a su poder potencialmente transformador. Exploremos la fuerza de la metáfora citada: así como el viento es intangible, el pensamiento carece de existencia corpórea, su presencia no se ve, pero sí sus efectos. Así como el viento agita las aguas, crea naufragios, levanta polvaredas y remueve lo que no está firme sobre la tierra, el pensamiento desordena o aniquila. No crea verdades dogmáticas, no deja nada tras de sí, excepto incertidumbres. Así como el viento refresca, el pensamiento renueva lo que merece ser revisado. Y así como el viento posibilita la fertilización de las plantas, el pensamiento posibilita crear algo nuevo e inesperado. De modo que la fuerza imperceptible del pensar arrasa todo lo que toca, pero también todo lo puede recomponer, ya que posibilita reconstruir sentidos donde falta la esperanza.

Tenemos entonces que el pensamiento no puede conformarse con la construcción de una arquitectura de conocimientos fija y rigurosa. Mientras el conocimiento ancla su mirada en un aspecto del mundo que busca investigar y explicar, el pensamiento parte del mundo, pero tiende peligrosamente a su huida, oscila entre lo visible y lo invisible. Pese a lo anterior, los efectos del viento del pensar son fundamentales, no se ven, pero se sienten en el mundo de la acción. En un polémico texto dedicado a Heidegger en el año de 1969, Arendt escribió:

El mismo Sócrates, bien consciente de que estaba operando con invisibles, utiliza una metáfora para explicar la actividad del pensar –la metáfora del viento–: “los vientos tampoco son visibles, pero nosotros vemos sus efectos, sentimos su presencia”. Reencontramos la misma metáfora en Sófocles quien

[en *Antígona*] sitúa “el pensamiento aéreo” entre las cosas dudosas, “reverenciales” (*deina*), con las que los hombres pueden ser bendecidos o maldecidos. En nuestros días Heidegger habla ocasionalmente de la “tempestad del pensamiento”, y utiliza la metáfora explícitamente en el único punto de su obra donde habla expresamente de Sócrates: “durante toda su vida y hasta la muerte, Sócrates no hizo otra cosa que colocarse en la corriente de este viento (el pensamiento) y mantenerse ahí. Por eso es el pensador más puro de Occidente” (Arendt y Heidegger, 2000, p. 205)<sup>2</sup>.

Mantenerse en “el viento del pensar” supone vivir en medio de turbulencias, entre las cosas del mundo y distanciado de ellas. Ahora bien, hay otros riesgos mayores que someterse a los vientos del pensar; uno de ellos es asumir el pensamiento como morada y aislarse del mundo político, sin saber cómo retornar a él<sup>3</sup>.

A propósito de los peligros que genera el pensamiento cuando abandona la pluralidad del mundo político, en el texto anteriormente citado (Arendt y Heidegger, 2000, p. 205), Arendt hace alusión a un pasaje del *Teeteto* en el que Sócrates narra a Teodoro cómo Tales de Mileto se alejó de su experiencia material y concreta y, por mirar las estrellas, no vio el suelo donde pisaba y se fue a un pozo, situación que produjo una carcajada en una mujer de Tracia que lo vio caer. Recordemos de manera precisa el apartado referenciado:

SOC. —Es lo mismo que se cuenta de Tales, Teodoro. Éste, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies. La misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía. En realidad, a una persona así le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos, y no solamente desconoce qué es lo que hacen, sino el hecho mismo de que sean hombres o cualquier otra criatura. Sin embargo, cuando se trata de saber qué

---

2 Esta cita corresponde a un fragmento de un texto que leyó Arendt en 1969 en la Radio Baviera, para que se retrasmitiese el día en el que Heidegger cumpliera 80 años.

3 Arendt reivindicó la importancia dada por Heidegger al pensamiento como actividad dinámica propia de la vida del espíritu que contribuye a la asunción de una existencia auténtica, pero también criticó a su antiguo profesor por asumir el pensamiento como morada, por haber retraído su mirada de los difíciles problemas políticos de su tiempo.

es en verdad el hombre y qué le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza como la suya, a diferencia de los demás seres, pone todo su esfuerzo en investigarlo y examinarlo atentamente. ¿Comprendes, Teodoro, o no? (Platón, *Teet.*, 174a).

El anterior pasaje de Platón le sirve a Arendt para reconocer la relevancia de la experiencia del pensar y de las problemáticas que tiene ante sí; sin embargo, también le permite advertir sobre los peligros de las caídas que pueden tener lugar al alejarnos completamente del mundo y no saber cómo asumir con dignidad y empatía las demandas sociales, morales y políticas del presente.

#### 4. Sócrates y la experiencia del pensar

DESDE TEXTOS TEMPRANOS, Arendt llama la atención sobre la preocupación de Sócrates por el pensamiento como vía que posibilita el cuidado del mundo. Por ejemplo, en la conferencia “Sócrates”, impartida en 1954 en la Universidad de Notre Dame (Indiana, Estados Unidos), Arendt (2008a) asegura que para Sócrates resultaba decisivo hablar con los amigos acerca de las perplejidades comunes: “en efecto, la amistad consiste en gran medida en hablar sobre algo que los amigos tienen en común” (p. 53).

Según Arendt (2008a), Sócrates se esforzaba por ayudar a que cada ciudadano aclarara sus pensamientos sobre un tema o problema relevante para la búsqueda de la vida buena en comunidad. Más que destruir cruelmente las opiniones de los demás, lo que realmente le interesaba a Sócrates era “la verdad en sus *doxai*” (p. 52), esto es, la veracidad de los argumentos de sus amigos, ya que gracias a estos argumentos se edificaba la vida de la *polis*: “Sócrates quería sacar a la luz esta verdad que cada cual posee en potencia. Si nos adherimos a su propia metáfora de la mayéutica podríamos decir: Sócrates quería hacer a la ciudad más veraz alumbrando en cada ciudadano su verdad” (p. 53).

Construir un mundo común exigía para Sócrates tomarse en serio la responsabilidad de proteger la pluralidad del mundo, la coexistencia de las múltiples voces de quienes habitaban la ciudad, así que “la doxa no es ni ilusión subjetiva ni distorsión arbitraria” (p. 57), sino la vía para hacer posibles los pactos y la convivencia.

En textos más maduros como *El pensar y las reflexiones morales* (1995) o *La vida del espíritu* (1984), Arendt hace énfasis en la figura de Sócrates como un

tipo ideal, esto es, un personaje representativo o ejemplar que encarna una vida dedicada al pensamiento, en tanto que para Sócrates el pensar “es una actividad que acompaña la vida” (p. 209).

Más que buscar en los textos citados definiciones cerradas sobre lo que es el pensamiento, a Hannah Arendt le interesa encontrar figuras modélicas que le permitan comprender la experiencia del pensar, sus dinanismos y exigencias. A propósito, Yuliana Leal-Granobles (2023) asegura que,

en el ágora, Sócrates representa (*performed*) el movimiento de la actividad del pensamiento. Su famoso lema era “una vida sin examen no tiene objeto vivirla”. Desde esta perspectiva, la actividad del pensar posee un carácter reflexivo profundo, ya que a través de la meditación no solamente se examina críticamente las acciones y juicios realizados en el ámbito público, sino que también puede “volver sobre sí misma”, para examinar los propios pensamientos y juicios realizados en un movimiento continuo, mientras se actualiza. En otras palabras, la actividad de pensar puede examinar el mismo modo de ejercer esta capacidad (p. 206).

Arendt (1984, 1995) encuentra que Sócrates, como figura representativa del movimiento del pensar, puede interpretarse desde tres símiles presentes en la *Apología*, el *Teeteto* y el *Menón*, a saber, Sócrates como tábano, como comadrona y como pez torpedo.

La imagen de Sócrates como tábano que aguijonea a sus interlocutores alude al carácter incisivo, molesto y en algunas ocasiones perturbador de sus preguntas. Nadie que dialogue con Sócrates permanece incólume a sus cuestionamientos o a sus irónicas formas de develar la falta de fundamento de saberes preconcebidos. Las palabras de Sócrates hieren a sus interlocutores y los convocan a iniciar una revisión constante de sus acciones y creencias.

La imagen de Sócrates como comadrona alude a su poder de ayudar a otras personas a concebir sus propias ideas. Sócrates se presenta como un ser estéril, no obstante, a través del arte de preguntar puede ayudar a otros en el alumbramiento y revisión de las propias nociones de la belleza, de la templanza, del amor, del conocimiento o de la justicia. En este sentido, Sócrates descongela conceptos y los pone en circulación.

Finalmente, la imagen de Sócrates como pez torpedo alude a su poder de paralizar a quien lo escucha, sumiéndolo en perplejidades y exhortándolo a asumir la búsqueda de precisiones conceptuales y los peligros del pensar.

Sin embargo, no todos los interlocutores de Sócrates aceptan la incertidumbre del pensar. Arendt (1995) recuerda que Alcibíades no sabía dominarse a sí mismo ni qué hacer con las perplejidades generadas por el diálogo socrático, de modo que le costaba asumir los efectos del viento del pensar, su falta de certezas, sus abismos y sus latentes retiradas<sup>4</sup>.

Así que, según Arendt (1995), la actitud de Alcibíades ejemplifica el no saber qué hacer con los peligros que entraña una forma de pensamiento que está en constante movimiento y lo desordena todo. La angustia de quien padece la falta de resultados del pensar podría conducir al nihilismo o a la búsqueda de normas dogmáticas que faciliten el vivir; sin embargo, en tiempos de crisis, de incertidumbres o de oscuridad social y política, el viento del pensamiento hace patente más que nunca su importancia, muestra sus destellos de luz, permite buscar salidas a situaciones problemáticas o de inminentes catástrofes.

Arendt ve en Sócrates a un hombre que mantuvo el pensar aunado al vivir<sup>5</sup>. En tiempos convulsivos y aciagos el pensar por uno mismo se torna fundamental

---

4 Considero que en el *Banquete*, por ejemplo, se proporcionan algunos elementos que nos permiten comprender la importancia de la indagación socrática y el modo en que influye en la vida de sus interlocutores. Sócrates es presentado como un hombre sumamente torpe, no es físicamente bello, se comporta en ocasiones de manera grotesca y hasta vulgar. Sin embargo, su belleza está en el dominio de sí, en sus palabras que saben inquietar a quien lo escucha. Sócrates se mueve entre la carencia y la abundancia, entre su falta de verdades absolutas y su deseo de saber. Recordemos puntualmente las palabras de Alcibíades al hablar de los efectos que producen en su alma las preguntas de su maestro: “Además, a mí también me sucede lo que le pasa a quien ha sufrido la mordedura de una víbora, pues, dicen que el que ha experimentado esto alguna vez, no quiere decir cómo fue a nadie, excepto a los que han sido mordidos también, en la idea de que solo ellos comprenderán si se atrevió a hacer o decir cualquier cosa bajo los efectos del dolor”. (Platón, *Banq.*, 218a). Alcibíades ha sido “mordido” por la manía y la rabia del pensar, pero, a diferencia de interlocutores como Teeteto, no encuentra en la aceptación de la ignorancia una vía para intentar ser mejor de lo que es.

5 Al igual que para Arendt, para Pierre Hadot (2006), la importancia de la figura de Sócrates y de su pensamiento crítico estriba en que, pese a sus preguntas incisivas, mantiene una preocupación genuina por los otros y por los asuntos cotidianos. Según Hadot, Sócrates amaba su ciudad y su bullicio, le gustaba moverse en medio de la multitud. Para Sócrates era fundamental incitar a otros a cuidar de sí mismos, compartir con ellos sus perplejidades; por esto, nunca renunció al encuentro intersubjetivo, al intercambio dinámico de palabras, a la contemplación conjunta de la belleza del

para saber distinguir el bien del mal, para evaluar los contextos en los que vivimos, para dar lugar a nuevos rumbos que eviten la barbarie o la inminente estupidez de actuar sin reflexionar. A partir de lo anterior, Arendt asegura que el pensar posibilita la comprensión y el juicio.

En el ejercicio del pensamiento autónomo, en el contraste de los puntos de vista propios con los ajenos, en la capacidad de imaginar el lugar del otro y en la interpretación de historias, se gesta la posibilidad de la comprensión, cuyo resultado es el sentido. A través del pensamiento autónomo, la escucha atenta y el intercambio de visiones, se despliega ese pensar extensivo que reconoce la pluralidad humana. Es allí donde se gesta el juicio, permitiéndonos compartir un mundo político que exige nuestra atención y cuidado<sup>6</sup>.

### 5. Pensar sin barandillas: tras la búsqueda de comprensión del totalitarismo y la banalidad del mal

EN ESTE APARTADO, quiero apelar brevemente a algunos aspectos de la vida de Hannah Arendt que fueron decisivos en su forma de pensar. En este caso, acudir a la vida de la autora estudiada es legítimo, ya que para Arendt siempre hay historias de vida detrás de nuestras teorías (Birules y Fuster, 2014; Dish, 1994). Pues bien, la devastadora experiencia del auge del totalitarismo y sus capacidades de exterminio marcaron la vida de Arendt; pese a ello, mantuvo una constante

---

mundo: “Sócrates era un hombre de la calle. Hablaba con todo el mundo mientras recorría mercados, gimnasios, talleres de artesanos, tiendas de comerciantes. El [*sic*] observa y discute” (Hadot, 2006, p. 300). Este observar y discutir da cuenta de una forma de vida en la que importa el mundo con sus contingencias, detenerse a pensar sobre lo que hacemos y sobre lo que se torna significativo, aunque esto implique revisar la pertinencia de bienes queridos.

- 6 Ronald Beiner (2003) asegura que Arendt elaboró dos teorías en torno a la facultad de juzgar. La primera, de textos tempranos como *La condición humana* (1958/1998), se refiere a la posibilidad de reconocer en la esfera pública múltiples opiniones que dotan de vida el debate político. La segunda –inacabada a causa de su muerte y publicada en textos póstumos como *La vida del espíritu* (1984)– era interpretada como la facultad de un espectador o de un narrador de formarse un pensamiento amplio. Desde esta perspectiva, el juicio se interpreta como una actividad reflexiva que posibilita ponerse, gracias a la imaginación, en el lugar de otros. La diferencia entre ambas concepciones del juicio radica, según Beiner (2003), en que “el acento se desplaza del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores políticos al espectador y al juicio retrospectivo de los historiadores y de los narradores de historias” (p. 161).

preocupación por el lenguaje, por las palabras, por el pensamiento, por la acción, por la comprensión, por el juicio y por el cuidado del mundo, lo que la llevó a revisar dogmas y prejuicios, aunque esto implicara discutir con sus colegas, allegados y personas amadas.

Arendt nació el 14 de octubre de 1906 en Hannover (Alemania). Desde niña manifestó un particular interés por el saber humanístico; sabía griego y latín, estudió filosofía en Marburgo, Heidelberg y Friburgo; buscaba constantemente comprender los problemas existenciales que más la angustiaban. En 1928 realizó su tesis doctoral titulada *El concepto de amor en san Agustín*, donde transitó libremente por las sendas del pensar poético y especulativo; sin embargo, aseguró que los hechos violentos de su época la obligaron a estar atenta a la experiencia de lo que acontece (Young-Bruehl, 1982; Kristeva, 1999; Macías Álvarez, 2006).

Fenómenos como la profunda crisis de la teoría de los Derechos Humanos vivida en la Europa de comienzos y mediados del siglo xx, las exclusiones sociales de las que fueron víctimas las minorías de los Estados-nación, el antisemitismo, el silencio complaciente de académicos, científicos, artistas, profesionales y múltiples personas del común frente al auge del nacionalsocialismo, la diáspora de la comunidad judía de Alemania y la creación de campos de internamiento y exterminio la llevaron a cuestionar la latente aniquilación del mundo político (entendido como el espacio público cuya esencia es la libertad, creado para el encuentro intersubjetivo, para el reconocimiento de las diferencias, para la consolidación de promesas y proyectos mancomunados)<sup>7</sup>.

En 1951, Arendt publicó el libro *Los orígenes del totalitarismo* (1974). En este texto estudió el nacimiento de una nueva forma de gobierno que buscó coaccionar libertades públicas y privadas a través de la ideología y el terror. Se trató de la

---

7 En *La condición humana*, Arendt (1998) interpretó la política a partir de la metáfora de un escenario teatral en el que múltiples actores aparecen ante otros, develando su identidad a partir de sus acciones y palabras. Según Arendt, la máscara de la ciudadanía posibilita a múltiples personas interactuar en el espacio público como actores libres e iguales (que pueden llegar a consensos sobre temas relevantes). Sobre este tema Rebeca Canclini (2018) escribió: “la pluralidad que caracteriza al espacio público arendtiano es entendida a partir de la prolongación de la metáfora teatral en el concepto de persona (legal). En el teatro de la antigüedad, la máscara tenía una doble función. Por un lado, ocultaba el rostro del actor y, al mismo tiempo, permitía que su voz ganara en resonancia con lo que mejoraba la audición por parte de los espectadores” (p. 81).

descripción y análisis de una nueva forma de dominación que –tanto en su versión nazi como en la estalinista– buscó aniquilar la confianza en las relaciones intersubjetivas y el pensamiento crítico, sometiendo a los integrantes de una comunidad a eslóganes propagandísticos y múltiples violencias que exterminaban las diferencias de los seres humanos. Para los propósitos de este texto no puedo detenerme en el estudio de la primera gran obra arendtiana; solo me interesa subrayar que la ideología y el terror totalitario posibilitaban apaciguar el diálogo del pensamiento consigo mismo, direccionando las ideas humanas hacia un fin predeterminado que no admitía discusión<sup>8</sup>.

Con insistencia Arendt buscó comprender qué ocurrió para que la mayoría de los integrantes de una comunidad aceptaran silenciosamente la fabricación de crímenes en masa, la renuncia al pensamiento libre, la dominación absoluta del cuerpo y de las emociones humanas. En su búsqueda de comprensión se sirvió de conceptos y metáforas para intentar aproximarse a la novedad de un hecho contemporáneo tan abrumador que ponía en jaque las categorías filosóficas y políticas que permitían explicar la procedencia del mal en el mundo.

Estudiando las referencias arendtianas al fenómeno del totalitarismo, Heuer (2005) asegura que “comprender y juzgar no pueden acontecer a través de conceptos abstractos sino solo concretamente con la ayuda de una visualización” (p. 46). Son entonces las metáforas y sus recursos lingüísticos los que le posibilitaron a Arendt aproximarse a un fenómeno que no podía nombrarse desde referentes tradicionales. Según Blanco Ilari (2013), “la metáfora es el recurso que tiene el lenguaje para habérselas con lo nuevo, con lo que rompe la habitualidad” (p. 327).

Así que, para explicar el fenómeno del totalitarismo, Arendt se sirvió de conceptos, pero también de imágenes y metáforas para enfrentarse a su novedad<sup>9</sup>. Por ejemplo, Arendt acudió la metáfora de un desierto que crece, para advertir

---

8 Se trató de la defensa de la pureza de la raza en la versión totalitaria nacionalsocialista y de la defensa de la sociedad sin clases en la versión totalitaria estalinista.

9 Para Chamorro (2024), el estudio de Arendt de las metáforas no solo cobra particular importancia en su obra tardía, ya que a lo largo de todo su trabajo es posible constatar que la metáfora, además de tener “una función de vaso comunicante entre lo pensado-invisible” (p. 40), también la tiene en “el tejido metafórico implícito que constituye la filosofía de la autora” (p. 40).

de los peligros del individualismo y del aislamiento social. La despolitización del mundo, el abandono de los asuntos públicos y comunes, produce extrañeza y desorientación frente a la búsqueda del modo de alcanzar ideales de vida buena: “el peligro está en llegar a ser habitantes del desierto y en sentirse en él como en nuestra casa” (Arendt, 2008b, p. 225). Pretender habitar el desierto de manera resignada, buscando pequeños oasis que salven momentáneamente de la soledad de sus sequías, produce situaciones aún más devastadoras: “el peligro mayor es que hay tormentas de arena en el desierto” (Arendt, 2008b, p. 225).

Con la metáfora de las tormentas de arena, Arendt aludió a los totalitarismos y su aniquilación de la libertad pública y privada; pero estas condiciones posibilitan, respectivamente, el encuentro con los otros y la construcción autónoma de la vida íntima y de la libertad de pensamiento. Para concebir las dimensiones devastadoras de la dominación totalitaria, Arendt (1974) empleó la metáfora de los *anillos de hierro* con la que buscó mostrar lo opresivo de su control, de su poder para borrar las diferencias humanas y para producir sufrimiento de manera intensa y asfixiante.

Arendt (1974) se sirvió también de imágenes escatológicas como el Hades, el purgatorio y el infierno para aludir a las atmósferas de los campos de internamiento y exterminio totalitarios en los que se producían detenciones ilegales, crímenes en masa, torturas y desapariciones. El Hades correspondía a los campos de reclusión en los que se sometía de forma “relativamente suave” a los “indeseables” de los regímenes totalitarios. El purgatorio daba cuenta de los campos de internamiento en los que se sometía a trabajos forzados a las personas consideradas como “superfluas” o “molestas” para los totalitarismos. El infierno correspondía a los campos de exterminio en donde se aniquilaba la voluntad de los internos; allí estos eran condenados a múltiples torturas y vejámenes atroces (físicos y psicológicos). Lo cierto es que estas tres imágenes contribuyeron a la comprensión de cómo los gobiernos totalitarios oprimían de forma violenta y despiadada a quienes habían perdido arbitrariamente su ciudadanía e ingresaban a los campos porque su existencia no correspondía a las fantasías totalitarias de cómo debía ser la humanidad:

las masas humanas apartadas en esos campos son tratadas como si ya no existieran, como si lo que les sucediera careciera de interés para cualquiera, como si ya estuviesen muertas y algún enloquecido espíritu maligno se divertiera en

retenerlas durante cierto tiempo entre la vida y la muerte antes de admitirlas en la paz eterna (Arendt, 1974, p. 541).

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt (1974) llamó *mal radical* a la destrucción total de la política, a la creación de campos de internamiento y exterminio, a la fabricación de cadáveres en masa, a la creación de seres aislados que no podían decidir sobre sus propias acciones.

En 1961, Arendt viajó a Israel para cubrir como reportera del *New Yorker* el juicio que se realizaba contra un excombatiente nazi que había escapado del juicio de Núremberg y había huido hacia Argentina. Este trabajo se publicó en 1963 con el título *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*; aquí Arendt (1999) reconceptualiza su concepción del mal radical para indicar que en el mundo totalitario el mal no tenía profundidad ni raíces, puesto que se había tornado banal.

Según Arendt, los grandes crímenes del siglo XX no los realizaron seres perversos. Los villanos de su tiempo –y podríamos decir que muchos de los de hoy– no sufren necesariamente de crisis de conciencia como las de los personajes literarios Ricardo III o Lady Macbeth de Shakespeare (1969), tampoco padecen del frenesí de las acusaciones internas de un yo desdoblado que revisa atentamente sus acciones.

El origen del mal contemporáneo, dice Arendt (1984, 1995), no puede justificarse a partir de una raíz teológica, metafísica o trascendente que exonere a los seres humanos de sus acciones. No, los grandes criminales del siglo XX no son seducidos por seres demoníacos que doblegan su voluntad a cambio de juventud, placer o fortuna (Goethe, 2005), no tienen grandes metas, no buscan el poder desde una perspectiva instrumental y despiadada. La incómoda reflexión que realizó Arendt sobre el mal es que puede ser realizado por personas comunes y corrientes<sup>10</sup>.

---

10 Arendt (1995) considera que la facultad de pensar puede exigirse a todos los seres humanos, pero estos pueden decidir no pensar por sí mismos. Mientras que Sócrates es un tipo ideal que permite comprender la importancia del pensamiento reflexivo aunado al vivir, Eichmann representa a un hombre que dejó de pensar por sí mismo al adherirse a las normas totalitarias. Arendt (1999) insiste en que el comportamiento de este criminal nazi no se puede explicar como producto de la estupidez, la locura o la ignorancia, sino de la abstracción del mundo de la pluralidad humana y de sus complejidades. Estudiando a Arendt, María Pía Lara (2009) se sirve del caso de Eichmann

En la concepción de Arendt, los múltiples crímenes de los movimientos totalitarios fueron ejecutados por funcionarios muy eficientes que cumplían fielmente con su deber sin preguntarse por el contenido o justificación de las normas en su vida<sup>11</sup>. Este hecho insólito la llevó a cuestionar las responsabilidades de los ciudadanos que domesticaron su pensamiento y lo adecuaron a las leyes ideológicas de los gobiernos totalitarios: la de los amigos que guardaron silencio, la de los educadores que incluyeron en sus planes de estudio la enseñanza de dogmas, la de los profesionales que ascendieron vertiginosamente en sus cargos públicos, la de las madres y los padres de familia que separaban a sus hijos de otros niños porque los concebían como sus enemigos.

Arendt buscaba incluso comprender por qué algunos líderes del pueblo judío colaboraron con integrantes de las SS brindando información sobre su comunidad; o por qué algunas víctimas del totalitarismo buscaron sobrevivir aceptando la problemática condición de “ciudadanos de excepción”; o por qué en los campos de exterminio, en algunas ocasiones, se difuminaban las líneas divisorias entre víctimas y victimarios<sup>12</sup>.

La pensadora judeoalemana presentó amargas reflexiones y preguntas que fueron en su tiempo bastante polémicas y que aún hoy causan estupor<sup>13</sup>; sin embargo,

---

para hablar de *ejemplares negativos* que le permitan analizar y comprender la banalidad del mal presente en nuestro mundo contemporáneo. Por su parte, Zygmunt Bauman (2007) advierte acerca de cómo los efectos de la comprensión de la banalidad del mal pueden generar profundas *crisis de confianza* que debilitan los vínculos humanos. De ahí la importancia de insistir en un ejercicio del pensamiento que no pierda de vista la apertura a los otros y a la vida comunitaria.

- 11 Según Ángela Uribe Botero (2024), Eichmann ni se sentía responsable de sus acciones, ni reflexionaba sobre lo que implicaba para él la obediencia. Eichmann se desprendía rápidamente de los delitos que se le imputaban, porque aseguraba que simplemente seguía “la voluntad del Führer”. Este criminal nazi renunció a su pensamiento como individuo y se adhirió a la tranquilidad de participar de una causa superior que lo determinaba y lo exoneraba de asumir la dispendiosa tarea de construir de manera autónoma sus propias opiniones de la realidad.
- 12 Estudiando los escritos testimoniales de Primo Levi, Agamben (2014) alude a la metáfora de *zonas grises* para referirse a cómo en los campos de concentración se podía difuminar la distinción entre las víctimas y los victimarios. Esta metáfora también le permite hablar de la dificultad de juzgar lo que aconteció en los campos conforme a categorías legales tradicionales.
- 13 Hannah Arendt (2010) referencia una dura carta que Gerard Scholem le escribió en junio de 1963 dando cuenta de su desacuerdo frente al abandono de la noción de mal radical por el empleo de

Arendt (1999) aseguraba que no buscaba desconocer el padecimiento injusto de las víctimas del terror totalitario. De hecho, afirmaba que a partir de las verdades factuales que se presentaron en el juicio contra Eichmann se proponía realizar ejercicios del pensar para intentar no justificar, sino comprender, un fenómeno que trasciende las formas habituales de concebir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, la culpa y la inocencia. Como señala Beiner (2003), Arendt advirtió que

el auténtico peligro en las sociedades contemporáneas es que las estructuras burocráticas, tecnocráticas y despolitizadas de la vida moderna fomentan la indiferencia y hacen que los hombres sean menos capaces de discriminar, menos capaces del pensamiento crítico, y menos inclinados a asumir responsabilidades (p. 198).

Pese a lo polémico de sus planteamientos, Hannah Arendt buscaba pensar por sí misma, para luego debatir con otros y poner en perspectiva sus propias ideas. Aseguraba que estas eran “provisionales”, que ella no era ni liberal ni comunista, ni reaccionaria ni conservadora, situación que la llevó a ser tildada por muchos académicos de arrogante y a ser censurada por quienes aseguraron que sus investigaciones carecían de bases tradicionales sólidas. Al respecto escribió:

Y además, está ese otro asunto al que se refirió Draenos, han hablado ustedes de “pensamiento sin base” (*groundless thinking*). Yo tengo una metáfora que no es tan cruel y que nunca he publicado, sino que siempre he conservado para mí. Yo hablo de “pensamiento sin barandillas”, en alemán, *Denken ohne Geländer*. Es decir, cuando uno sube o baja por una escalera, allí está siempre la barandilla, para no caerse; pues bien, esta barandilla ha desaparecido. Así es como yo me veo a mí misma. Y pensar sin barandilla es lo que intento hacer (Arendt, 2010, p. 98).

Hannah Arendt se movía por los escalones del mundo sin soportes. La metáfora del *pensar sin barandillas* alude a las rupturas con las tradiciones y a la

---

la noción de la banalidad del mal, ya que, según él, esta última noción tendía a exonerar a los criminales nazis de sus responsabilidades y revictimizaba al pueblo judío. También expresó su desacuerdo frente a las acusaciones que Arendt hacía en contra del pueblo judío de colaborar con su propio exterminio. Arendt responde, entre otros argumentos, afirmando que Eichmann carecía de un pensamiento propio y que sus crímenes no tenían nada de radical o demoníaco, ya que para ella “profundo y radical es siempre solo el bien” (Arendt, 2010, p. 35).

ausencia de principios causales para juzgar de manera deductiva acontecimientos del presente. Esta metáfora también invita a ser conscientes de la fragilidad humana, a cuidar el mundo que habitamos y que merece ser protegido en su pluralidad, con decisión política porque, ante la superficialidad del mal y la posibilidad de sucumbir ante las actuales tendencias totalitarias del siglo XXI, es imposible reír.

## 6. Pensamiento, literatura y cuidado del mundo

TENEMOS ENTONCES que para Hannah Arendt resulta fundamental enfrentarse con coraje a la fuerza de los hechos, a la experiencia, a la verdad. En el ensayo “Verdad y política”, publicado por primera vez en el diario *New Yorker* en el año de 1967, Arendt (1996) asegura que “en términos conceptuales podemos llamar verdad a lo que no logramos cambiar; en términos metafóricos, es el espacio en el que estamos y el cielo que se extiende sobre nuestras cabezas” (p. 277). Y aunque este cielo se encuentre en ocasiones nublado, es importante buscar vías para intentar comprender su atmósfera. Aquí las metáforas juegan un papel decisivo para construir vías para acercarnos a la comprensión de experiencias insólitas, difíciles, ominosas o innombrables desde el lenguaje descriptivo.

La comprensión exige para Arendt (1974, 1984, 1995) enfrentarse al mundo, sin evadir su mirada, por dura que esta sea. Se trata de buscar la reconciliación con el mundo. Y aunque resulte difícil, el pensamiento poético y sus metáforas pueden propiciar mediaciones culturales para nombrar y pensar problemas universales de la condición humana. De acuerdo con Arendt (1984), la palabra permite pasar de sensaciones privadas, nebulosas, impactantes o desordenadas hacia la construcción de escenarios comunitarios y políticos en donde sea posible compartir con otros y experimentar nuevas disposiciones frente a lo dado.

Tanto la escritura como la lectura de textos literarios posibilita comprender las honduras del enigmático mundo humano, con su dolor y su belleza. En la contemporaneidad, autores como Michael Jackson (2002) reconocen la importancia que Hannah Arendt le ha dado a la narración de historias y a la poesía para la comprensión y transformación activa de problemas sociales y políticos. Asimismo, a partir del análisis de la producción poética de Hannah Arendt, Irmela Von Lühe (2017) escribió: “con la metáfora se rebasan los límites de la conciencia, del

orden de las cosas y de la percepción, y se vuelven accesibles espacios de un nuevo orden, de una conciencia transformadora” (p. 85). De modo que la literatura y sus metáforas contribuyen tanto a la aceptación de la complejidad del mundo humano como a su transformación, en tanto que siempre posibilitan ver las cosas de otra manera.

El totalitarismo enfrentó a Hannah Arendt a una experiencia disruptiva que tenía que encarar para poder vivir en un mundo en donde tienen lugar el amor, la amistad y la confianza, pero también la traición, el asesinato, el horror y la guerra, pues para ella, solo enfrentando el totalitarismo, comprendiéndolo, nombrándolo, era posible combatirlo y restaurar vínculos sociales.

En una entrevista concedida a Günter Gaus, Arendt plantea que lo que guía sus preocupaciones como pensadora política es la búsqueda de comprensión: “lo que quiero es comprender. Y cuando otras personas comprenden, en el mismo sentido en el que yo he comprendido, esto me produce una satisfacción que es como un sentimiento de pertenencia” (Arendt y Gaus, 2010, p. 44). En otras reflexiones de su diario filosófico, Arendt (2006) precisa que el pensamiento posibilita la comprensión y, a través de esta, “encontrar una *patria* en el mundo, encontrarse *en casa*” (p. 322).

En la literatura y en sus metáforas, en la narración de historias, Arendt halló caminos para la comprensión, para enfrentarse a un pasado violento que no se puede modificar, pero sí transformar activamente para construir nuevas moradas. La misma Hannah Arendt (2017) escribió múltiples poemas para hacer de su mundo un lugar más sensible y acogedor. La literatura prometía la conquista de un nuevo hogar: “El decir poetizante / es sede que ampara y no guarida” (p. 71).

Pese al horror de lo que Arendt vivió en la Alemania nazi, al ser capturada y luego liberada por funcionarios del régimen, pese a su posterior arresto en un campo de internamiento francés; a los años habitados en Estados Unidos bajo la condición de refugiada o al repudio de algunos amigos sionistas por la exposición franca de sus ideas, Arendt (1998) le apostó a la *vita activa*, esto es, al cuidado del mundo, a la importancia de las palabras y de las acciones colectivas que se gestan en el espacio público. Arendt (1984) también cultivó la *vida del espíritu*, la narración, la poesía y la fuerza de las metáforas aunadas a la audaz búsqueda de comprensión. Fue una mujer valiente que supo asumir libremente el peligro del pensar.

Por último, quiero detenerme brevemente en un poema donde Arendt (2017), por medio de símiles y metáforas, alude a la resistencia, al poder terapéutico del duelo para continuar con la vida aún después de pérdidas dolorosas e irremediables.

[Poema 26] [Sin título]

La tristeza es como una luz encendida en el corazón.

La oscuridad es como un resplandor que sondea nuestra noche.

No tenemos más que encender la pequeña luz del duelo

para hallar el camino de regreso a casa atravesando la vasta y larga noche,  
como si fuéramos sombras.

Bosque, ciudad, calle y árbol están alumbrados.

Bienaventurado aquel que no tiene patria, porque la verá en sueños (p. 32)<sup>14</sup>.

En este poema, las palabras abren sendas para transitar entre tinieblas y habitar a tientas la esperanza. Elementos contrarios se unen para hallar luz en lo que parece irremediable desolación. Desde el interior de la tristeza, de la oscuridad, del abandono y del horror se pueden vislumbrar pequeños resplandores que orienten el presente, que den sosiego al corazón, que posibiliten confiar en los otros y en un mejor mañana en el que no tengan lugar la injusticia, el destierro o el exilio.

## 7. Conclusión

EN ESTE ARTÍCULO abordé la importancia que le dio Hannah Arendt al pensamiento, dando cuenta de cómo las metáforas posibilitan la manifestación y

---

14 El poema original lo encontramos en la excelente biografía que Elizabeth Young-Bruehl (1982) realiza sobre Hannah Arendt.

[Untitled]

Die Traurigkeit ist wie ein Licht im Herzen angezündet,  
Die Dunkelheit ist wie ein Schein, der unsere Nacht ergrundet.  
Wir brauchen nur das kleine Licht der Trauer zu entzünden,  
Um durch die lange weite Nacht wie Schatten heimzufinden.  
Beleuchtet ist der Wald, die Stadt, die Strasse und der Baum.  
Wohl dem, der keine Heimat hat; er sieht sie noch im Traum (p. 487).

comprensión de experiencias que no se agotan en el lenguaje descriptivo. A través de la metáfora del viento del pensar revisé cómo ella presentó el poder creador y destructivo del pensamiento y cómo reivindicó principalmente un pensamiento vivo, como el socrático, aunado a la defensa de experiencias intersubjetivas. También analicé cómo Arendt ejerció la búsqueda de un pensamiento autónomo, en su crítica al seguimiento de ideologías que pueden conducir a la banalidad del mal y su defensa de la necesidad del cuidado de la pluralidad del mundo. Finalmente, exploré brevemente la importancia que le dio al pensamiento literario y a sus metáforas para elaborar procesos de pensamiento y comprensión que denieguen la violencia y que apuestan por la construcción de relaciones intersubjetivas basadas en lazos de confianza. Considero que estas reflexiones se tornan decisivas para iluminar nuestra propia experiencia del presente y de nuestros convulsivos días en donde crecen a ritmos acelerados el fascismo, el dogmatismo, la destrucción del planeta y el ciego respaldo de la guerra.

## Referencias

- Agamben, G. (2014). *Lo que queda de Auschwitz* (A. Gimeno, trad.). Pre-Textos.
- Arendt, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana, trad.). Taurus.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política* (R. Montoro, trad.). Centro de Estudios Constitucionales.
- Arendt, H. (1995). El pensar y las reflexiones morales. En *De la historia a la acción* (F. Birulés, trad.) (pp. 109-137). Paidós.
- Arendt, H. (1996). Verdad y política. En *Entre el pasado y el futuro* (A. Poljak Zorzut, trad.), (pp 239-277). Península.
- Arendt, H. (1998). *La condición humana* (R. Gil Novales, trad.). Paidós.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (C. Ribalta, trad.). Lumen.
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico 1950-1973* (R. Gabás, trad.). Herder.
- Arendt, H. (2008a). Sócrates. En *La promesa de la política*, (J. Kohn, trad.) (pp. 43-76) Paidós.
- Arendt, H. (2008b). Epílogo. En *La promesa de la política* (J. Kohn, trad.) (pp. 225-228). Paidós.

- Arendt, H. (2010). Carta a Gerhard Sholem. En *Lo que quiero es comprender*, (M. Abella y J. López de Lizaga, trads.), (pp. 29-35). Trotta.
- Arendt, H. (2017). *Poemas* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Arendt, H. y Errera, R. (2010). Entrevista televisiva con Roger Errera. En Arendt, H., *Lo que quiero es comprender* (M. Abella y J. López de Lizaga, trads.) (pp. 101-115). Trotta.
- Arendt, H. y Gaus, G. (2010). Entrevista televisiva con Gunter Gaus. En Arendt, H., *Lo que quiero es comprender* (M. Abella y J. López de Lizaga, trads.) (pp. 42-65). Trotta.
- Arendt, H. y Heidegger, M. (2000). *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados* (A. Kovacsics, trad.). Herder.
- Bauman, Z. (2007). *Miedo líquido* (A. Santos Mosquera, trad.). Paidós.
- Beiner, R. (2003). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (C. Corral, trad.) (pp. 157-270). Paidós.
- Birulés, F. y Fuster, A. (2014). *Hannah Arendt, más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y filosofía*. Trotta.
- Blanco Ilari, J. I. (2013). Comprensión y reconciliación: algunas reflexiones en torno a Hannah Arendt. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 19(2), 319-338.
- Canclini, R. (2018). Pluralidad y unidad en las democracias contemporáneas: algunas metáforas de Hannah Arendt y Chantal Mouffe. *Ius Fugit*, (21), 75-95.
- Canclini, R. (2022). El concepto de espacio público en Hannah Arendt: la fuente de la metáfora teatral. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 11(2), 323-334. <https://dx.doi.org/10.5209/ltldl.77034>
- Chamorro-Muñoz, A. N. (2024). Arendt y Blumenberg: una propuesta de encuentro desde la metafórica del ser humano contemporáneo. *Estudios de Filosofía*, (69), 27-48. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.353456>
- Dish, L. J. (1994). *Hannah Arendt and the Limits of Political Philosophy*. Cornell University Press.
- Goethe, W. (2005). *Fausto* (M. Vega y M. González, trad.). Cátedra.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (J. Palacio, trad.). Siruela.

- Heuer, W. (2005). “La imaginación es el prerequisite del comprender” (Arendt): sobre el puente entre pensamiento y el juzgamiento. *Cadernos de ética e filosofia política*, 7(2), 37-51.
- Jackson, M. (2002). *The Politics of Storytelling. Variations on a Theme by Hannah Arendt*. Museum Tusculanum.
- Kristeva, J. (1999). *El genio femenino 1. Hannah Arendt* (J. Piatigorsky, trad.). Paidós.
- Lara, M. P. (2009). *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Gedisa.
- Leal-Granobles, Y. (2023). Hannah Arendt: pensar entre el pasado y el futuro. *Estudios de Filosofía*, (68), 195-216. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.352171>
- Macías Álvarez, S. P. (2006). De la filosofía a la política. Un esbozo del itinerario intelectual de Hannah Arendt. *Co-herencia: revista de humanidades*, 3(5), 193-199.
- Platón. (1997). Banquete. En *Apología de Sócrates, Banquete, Fedro* (J. Calonge Ruiz, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, trads.) (pp. 101-203). Planeta de Agostini.
- Platón. (1998). Teeteto. En *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (Ma. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N. L. Cordero, trads.). Gredos.
- Ricœur, P. (1999). *Historia y narratividad* (G. Aranzueque, trad.). Paidós.
- Ricœur, P. (2001). *Metáfora viva* (A. Neira, trad.). Trotta.
- Ricœur, P. (2006). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (A. Falcón, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Shakespeare, W. (1969). *Obras completas* (L. Astrana, trad.). Aguilar.
- Uribe Botero, Á. (2024). ¿Está usted todavía tratando de decirme que *yo* no significa ‘yo’? *Universitas Philosophica*, 41(83), 39-57. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph41-83.eutd>
- Von der Lühe, I. (2017). Sobre los poemas de Hannah Arendt. En Arendt, H., *Poemas* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Young-Bruehl, E. (1982). *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University.