

Política y filosofía: a propósito de Hannah Arendt

Arturo Moreno*

Im Politischen bin ich weder bewandert noch begabt

En carta de abril 12 de 1950 de Martin Heidegger
a Hannah Arendt (Arendt 1998:95)

RESUMEN

En este ensayo se discute la teoría política de Hannah Arendt, especialmente en lo que respecta a su fundamental separación de la política y la filosofía. Esta disociación es lo que, precisamente, sustenta la teoría política de Arendt y explica no sólo sus radicales divisiones entre la política y los ámbitos de la naturaleza, lo social y la economía, sino también su crítica al totalitarismo.

Palabras clave

Experiencia • pluralidad • filosofía • acción • totalitarismo

Politics and philosophy: Apropos of Hannah Arendt

ABSTRACT

In this essay, the political theory of Hannah Arendt is discussed with a special focus on her fundamental separation of politics from philosophy. This dislocation grounds the Arendt's political theory and explicates not only her radical distinctions between politics and the realms of nature, the social and the economy, but also her critique of totalitarianism.

Keywords

Experience • plurality • philosophy • action • totalitarianism

* Profesor de Estado de Historia y Geografía Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, Chile; magíster en Historia Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; doctor (c) en Ciencia Política Universidad de Heidelberg, Alemania. Actualmente es docente en el Sprachlernzentrum de la Universidad de Bonn, Alemania. E-mail: afuica@aol.com.

I. Introducción: un pensamiento surgido de la *experiencia* del quiebre de la tradición

La verdadera intención empírica del enfoque arendtiano no ha sido nunca accesible fácilmente al cientista político. Hubo momentos en el pasado en los que la obra de Hannah Arendt fue caracterizada como un anacronismo aristotélico, inservible para percibir las modernas experiencias de lo político (Habermas 1986)¹ o reducida a meras construcciones metafísicas que aparentemente no decían nada sobre la realidad (Hobsbawm:1979). Si bien es cierto que estas críticas se pueden explicar por el ‘espíritu de los tiempos’,² también ellas, en parte, nos reflejan la presencia de un pensamiento cuya complejidad alcanza tal nivel que muchas veces se hace difícil obtener de sus propios análisis una expedita y apropiada orientación. Esto ha llevado incluso a constantes revisiones y reinterpretaciones.³ En todo caso, la época en la que se consideraba el trabajo de Arendt como un análisis útil para ‘el momento posttotalitario’ (Benhabib 2006)⁴ y en la que se hablaba de un ‘renacimiento’ de su pensamiento (Benhabib 2006, Ganzfried y Hefti 1997, Weigel 1997), ha dado paso a un período en el que para algunos se ha hecho ya necesario advertir de los peligros de una potencial idolatría en la recepción masiva y siempre creciente de sus obras.⁵ A pesar de esta posible figuración desmedida, como era de esperar, las voces críticas se han mantenido y estas, incluso, han surgido de las trincheras en donde Arendt ha gozado de una gran aceptación.⁶

¹ El artículo de Habermas es una reseña para el libro de Arendt *Sobre la revolución* (1988 [1960]), que escribió bajo el título “Die Geschichte von den zwei Revolutionen”, en: *Merkur* 20, 1966, N° 218: 479-483. Aquí Habermas (1998b).

² Greven estiliza y resume con la expresión “eine tote Hündin” [una perra muerta], el lugar que ocupaba Arendt en la izquierda europea en las pasadas décadas (Greven 1993:88). Para un buen tratamiento de la relación entre Arendt y la izquierda europea, véase Vollrath (1993).

³ Como ejemplo, compárese el temprano trabajo de Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, publicado en 1974, y su ‘reinterpretación’ de 1992.

⁴ Ver Benhabib (2006:18). El título original de este trabajo es *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, publicado por primera vez en 1996. Aquí ocupo la versión en alemán *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne* (2006).

⁵ Benhabib (2006:10) y Sontheimer (2005:10, 14) advierten de los potenciales efectos negativos para su propio pensamiento, productos de la gran popularidad de su trabajo que, incluso, habrían transformado a Arendt en casi un ícono. Véase también Flores d’Arcais (1993:5), Weigel (1997:13), Friedlander (2004:167).

⁶ Así, por ejemplo, defensores del concepto sociedad civil, como Jean L. Cohen y Andrew Arato, han considerado, argumentando al igual que Habermas en la década de 1970, como incongruente la construcción de un espacio público en sentido clásico con las problemáticas de nuestro tiempo. “Hannah Arendt failed to demonstrate that her normative ideal of the public sphere is compatible with modernity” (Cohen y Arato 1992:201). En este mismo sentido, también John Rawls, quien exactamente igual que Arendt determinó el *fact* de la pluralidad como la base de las instituciones políticas libres (Rawls 1994:334), criticó la concepción arendtiana de que el principio del *vivir bien* (*to eu zen*) sería sólo realizable exclusiva y fundamentalmente en el ámbito político (Rawls 2003:304s.).

Antes de entrar en nuestro tema se hacen necesarias ciertas consideraciones. En primer lugar, aunque la mayoría de los autores ha evitado hablar de un ‘método’,⁷ aquí sí se asume que Arendt hizo uso de un determinado instrumental metodológico y que se dejó orientar por específicas posiciones epistemológicas. Por esto y para que el enfoque del siguiente análisis pretenda entregar cierta claridad, creemos que es fundamental partir con la explicación de dos conceptos que caracterizan toda su obra: el comprender⁸ y la experiencia. Por último, iniciar nuestro análisis con las nociones de estos dos términos tiene para nosotros la ventaja de facilitarnos el camino para llegar al centro de la problemática que deseamos aquí desarrollar: la dicotomía filosofía-política que caracteriza el trabajo de Hannah Arendt.

La autora judía alemana⁹ propone en su análisis de los fenómenos políticos un enfoque hermenéutico, en el que la actividad del comprender es concebida como una forma de pensar ‘especial’, que nos capacita, independientemente de nuestras habilidades cognitivas o nivel de educación formal, a movernos en el mundo ‘propriadamente humano’.¹⁰ Sólo con la comprensión el sujeto puede acceder conscientemente a la realidad política y así tener la posibilidad de superar inclinaciones que le puedan llevar, por un lado, a negar su existencia o, por el otro, a someterse sumisamente a ella. Específicamente, a la luz de las catástrofes históricas y políticas, el comprender no pretende perdonar nada, sino que, en último término, trata de reconciliar al ser humano con un mundo en el que lo impensable e imperdonable es posible. Arendt considera que desde la perspectiva del conocimiento, el comprender no se orienta por la pregunta de saber “por qué algo es o por qué es como es”, sino por la pretensión de entender “qué significa el que ese algo exista” (Arendt 1984:75). Finalmente, aquí es importante tener presente que Arendt le otorga un carácter ontológico a la comprensión, pues ella considera que estar realmente vivo trae como consecuencia estar constantemente ejercitándola. Ser y comprender son dos dimensiones del mismo fenómeno y recién a través de la realización de esta, aquella asume su significado humano.

⁷ Véase Vollrath (1979:61); Mommsen (1991:XXV).

⁸ Aunque Arendt ya había terminado su extenso trabajo *The Origins of Totalitarianism* en 1951 bajo esta premisa hermenéutica, recién a partir de su artículo “Understanding and Politics”, por primera vez publicado en 1953 (*Partisan Review* 20/4, 377-392), presenta sistemáticamente el término ‘comprender’ como crítica del dominio positivista en el análisis de los fenómenos políticos (Arendt 1995:29-46).

⁹ Para una biografía de la autora, ver Young-Bruehl (1993). Aunque fue escrita originalmente en 1982, sigue siendo hasta hoy el mejor trabajo sobre su vida. A partir de la segunda mitad de la década de 1980, se inició la publicación de los intercambios de cartas que Arendt sostuvo en vida con importantes intelectuales. Para una mejor comprensión tanto de sus vivencias como de su obra, la lectura de ellas es fundamental. Ver también Heuer (1992), Sontheimer (2005), Grunenberg (2006).

¹⁰ Para una comparación con el concepto del comprender en Gadamer, ver Schubbe (2008).

Sumado al concepto de comprender, el término experiencia también explica, en gran medida, la propuesta arendtiana.¹¹ La autora coloca la experiencia en una estrecha relación con la comprensión y, de esta manera, logra construir una crítica abierta contra el dominio de la lógica interna del ‘pensar abstracto’ en la política.¹² En términos generales, Arendt criticó constante y duramente a los pensadores profesionales, tanto filósofos como científicos, por su incapacidad, según ella, de aprender de la experiencia y por su tendencia a rebajar la capacidad de pensar a meras operaciones lógicas. Aquí Arendt, con ropaje aristotélico, ubicó decididamente la experiencia en el ámbito de la acción política, caracterizando dicho espacio con la presencia de situaciones singulares y, por ende, no deducibles a ‘generales’ previamente dados.¹³ Arendt entendió que este tipo de experiencias únicas, si se deseaba que mantuviesen esa dimensión, no pueden pretender tener ambiciones de universalidad. Esto no contradice en nada la concepción de la comprensión, pues desde el enfoque arendtiano dicha actividad nunca ambiciona nunca concebir la política con parámetros generalista-teóricos. En suma, aunque aquí el comprender desea abarcar la experiencia respetando su carácter empírico-singular, esto no significa que la quiera alcanzar científicamente.

Históricamente hablando, Arendt se entendió viviendo en medio de las singularidades del ‘Mundo Moderno’. Ese mundo fue considerado por ella como la consecuencia del quiebre fáctico de la continuidad histórica de Occidente, cuya cristalización se habría originado con la aparición de las dominaciones totalitarias.¹⁴ Para especificar este quiebre,

¹¹ En un congreso en 1972, organizado para discutir su pensamiento, Arendt misma declaró: “¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! ¡Nada más! Y si perdemos el suelo de la experiencia entonces nos encontramos con todo tipo de teorías” (Arendt 1995:145). En lo que se refiere a la concepción y consecuencia que tiene la experiencia en Arendt, ver el trabajo de Althaus (2000), cuyo sugestivo título *Erfahrung denken* ya nos entrega una idea del objetivo del estudio. Para Althaus, Arendt habría pretendido revelar las ambivalencias del mundo moderno, para lo cual formuló una respuesta político-‘teórica’ desde la perspectiva de las experiencias del marginalizado (Althaus 2000:39).

¹² Si se revisan detenidamente sus trabajos se puede observar que la autora no sólo fue consciente, sino también consecuente con esta propuesta. Así, por ejemplo, en *Hombres en tiempos de oscuridad* (1990), en el prefacio, argumenta que su interés específico no es contribuir con una interpretación del trabajo intelectual de estas personas concretas, sino que más bien pretende entender cómo fueron sus vidas y juzgar qué experiencias determinaron la manera de ‘moverse’ en el mundo que les tocó vivir (Arendt 1990:9). Aun más, en su trabajo sobre Rahel Varnhagen (orig. 1958), todo su tratamiento gira en torno a las experiencias de dos tipos de judíos: el oportunista advenedizo (*parvenu*) y el paria rebelde. Sin duda, es importante tener presente también que las experiencias de Varnhagen no sólo sustentan la primera parte de su libro *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt/Jaspers 1987a), sino también han sido consideradas como autobiográficas. Para la temática paria-parvenu, véase Arendt (1987b:92ss.) y (2004:49ss.)

¹³ Desde Aristóteles, la *politiké* fue entendida como un saber que se ocupa de *singulares*. Véase Aristóteles (2006, Libro sexto, 8, 25:205).

¹⁴ Algo sobre lo cual no se ha reflexionado en toda su amplitud es que Arendt también consideró la posibilidad técnica de la aniquilación de toda la humanidad como parte del *quiebre* histórico. En su obra, este Mundo Moderno se diferencia categóricamente de la Edad Moderna. En *La condición humana*, Arendt distingue: “Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVII terminó al comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas” (Arendt 1993:18).

Arendt se basó en el carácter sin precedentes de las experiencias que estos regímenes conllevaron. Lo nuevo no habría estado en el número de víctimas, sino en lo fundamentalmente desconocido de los fines y formas de dominación que aquí se habrían materializado. Por medio de la ideología y el terror, estas nuevas formas de gobierno (Arendt 1987b:682ss.) habrían llevado a los seres humanos a un aislamiento total, con el cual no se pretendía sólo facilitar una brutal dominación despótica sobre los hombres, sino que se buscaba organizar un sistema en el que los hombres *qua* hombres pudiesen ser transformados en superfluos y, de esta manera, poder realmente ‘ensayar’ con ellos cambios en su naturaleza humana (Arendt 1987b:677ss., 1987a:202). El problema epistemológico consistió en que la calidad de estas nuevas prácticas impidió que realmente el totalitarismo pudiese aprehenderse con los conceptos habituales del pensamiento. Así, para Arendt el gigantesco laboratorio que conformaron los campos de concentración representó la experiencia histórica que daba cuenta de la ruina insalvable de todas nuestras categorías político-filosóficas.¹⁵ Por lo que al trabajo de Arendt en general se refiere, su problemática central puede resumirse de la siguiente manera: ¿cómo, entonces, poder enfrentar lo nuevo en la Historia si precisamente eso nuevo ha pulverizado todas las medidas morales y legales que la tradición occidental, hasta ese momento, había logrado siempre aplicar y actualizar? Esta es la pregunta fundamental que determina la propuesta arendtiana ante las experiencias del totalitarismo y explican las razones de su separación de la filosofía y la política.

A pesar de esta inoperatividad evaluativa del instrumentario del pensamiento tradicional, Arendt reconoció dos ventajas. La primera consistió en la posibilidad de construir nuevas y originales posiciones de observación, haciendo uso de aquellos trozos de la tradición que aún de manera aislada iluminaban.¹⁶ Si era cierto que con los campos de concentración los usos y juicios heredados se habían vuelto de facto carentes de significado, entonces a partir de este momento se podría enfrentar el pasado con nuevos ojos “y, por ello, [disponer] de una tremenda riqueza de experiencias en bruto, sin estar vinculados por ninguna prescripción sobre cómo operar con estos tesoros” (Arendt 1984:23). Esta opción la expuso como “denken ohne Geländer” (Arendt 1995:170), un pensamiento que, por un lado, ensaya no usar barandas de apoyo y que, por otro, pretende leer a los representantes de la tradición como si nadie los hubiese leído antes

¹⁵ Visto de manera estricta, ‘la novedosa calidad’ de los crímenes trajo como consecuencia que los culpables no podían ser juzgados apropiadamente, según los criterios morales tradicionales, ni castigados adecuadamente con el instrumentario jurídico que la larga historia legal de nuestra civilización había construido (Arendt 1996:32s.).

¹⁶ Pareciera ser que Arendt se entendiera como el ‘ángel de la historia’ de Walter Benjamin, que sale a volar libremente desde la montaña de escombros surgida del derrumbe de las verdades más conocidas. Véase especialmente Benjamin (1978:697). La profunda amistad que alcanzaron a tener ambos autores fue conocida muy temprano. El reconocimiento de la influencia de Benjamin en el trabajo de Arendt la documentó en *Hombres en tiempos de oscuridad*, en donde escribió un artículo dedicado a aspectos metodológicos del trabajo de su gran amigo, dejando en claro su gran admiración. Véase también Schöttker y Wizisla (2006).

(Arendt 1996:216).¹⁷ Arendt siempre consideró que era la única solución humana para que el comprender nos pudiese conciliar con un mundo en el cual ocurrió algo que nunca se debió haber permitido que ocurriera (Arendt 1997a:60). La originalidad reconocida en su trabajo y lo polémico de muchas de sus tesis tienen este mismo origen.¹⁸

La segunda ventaja tiene un sentido interesantemente antielitista.¹⁹ Para Arendt, desde que el quiebre de la tradición fue indiscutible para la mayoría, la división largamente mantenida entre la multitud inexperta y los ‘pensadores de profesión’ se hizo insostenible (Arendt 1984:24). La rebelión consciente de Marx ante la tradición del pensamiento político, la huida de Kierkegaard de la duda a la fe o el salto de Nietzsche desde el reino trascendente no sensual de las ideas al reino sensual de la vida, son entendidas por Arendt como propuestas intelectuales ya tempranas de apartarse de la tradición. Para ella, la agudeza e intuición de estos pensadores les permitió ser los primeros en descubrir que los aspectos de la modernidad aparecían incompatibles con la tradición. Lo que siempre les atemorizó –y motivó sus búsquedas– fue justamente percibir que ante los nuevos problemas e incertidumbres de su siglo los modos de pensamiento heredados eran incapaces de iluminar (Arendt 1996:33). De esta manera, la grandeza de estos pensadores consistió en haberse atrevido a pensar por primera vez sin la guía de alguna autoridad. Pero Arendt entendió que lo que en el siglo XIX fue evidente sólo para algunos ‘iluminados’, con la experiencia totalitaria del siglo XX el quiebre de la tradición se hace de facto patente para todos. Así, la segunda ventaja del quiebre consistiría en haber entregado un contexto donde se hizo factible proponer un modo de pensar que ya no tenga que ser considerado necesariamente monopolio de una disciplina construida por y para especialistas, sino propia para el mundo de las relaciones humanas (Arendt 1984:24ss.).²⁰

II. El giro arendtiano y la diferenciación de las actividades de la *vita activa*

Si es cierto que nos enfrentamos aquí con la propuesta de un pensamiento analítico basado en la experiencia, no debería ser necesario buscar mucho para encontrar en la

¹⁷ En su excelente trabajo, Althaus propone el concepto de “hermenéutica de la discontinuidad” para las propuestas epistemológicas arendtianas (2000:372).

¹⁸ Al elegir libre y conscientemente sus fuentes en función de lo que le era útil, Arendt ha provocado constantes irritaciones a la hora de querer clasificarla dentro de las corrientes del pensamiento moderno, problemática que la dejó totalmente imperturbable. Ver Arendt (1997a:107ss., 122ss).

¹⁹ Lo planteo así pues muchas veces el pensamiento político de Arendt ha sido considerado justamente elitista.

²⁰ En su *Introducción a la política*, frustrado proyecto que nunca publicó en vida, Arendt anotaba en uno de los manuscritos: “una introducción a la política y no a la ciencia política. Lo que todo ciudadano debe, necesita y puede saber sobre la política: cuál es el ámbito y cuáles sus fronteras, qué ocurre en él y cuáles son las reglas de juego que lo rigen, qué cualidades deben movilizarse y cuáles son las virtudes que hay que desarrollar” (Arendt 1997b:146).

propia biografía de Arendt vivencias que nos reflejen el origen de la dicotomía filosofía-política en su trabajo.²¹ En este sentido, hay que tener presente que las reflexiones filosóficas de Arendt surgen de manera intensiva ya en su temprana juventud. Con catorce años había leído obras de Jaspers y Kierkegaard. Más tarde, en 1924, inicia sus estudios de filosofía en Marburg con Martin Heidegger, con quien, como se sabe, tendría una relación amorosa.²² Precisamente esto originó su decisión de ir a Heidelberg y, como recomendación del propio Heidegger, continuar sus estudios con Karl Jaspers. A pesar de todo, todavía era la época en que la pregunta central para Arendt, como ella misma planteó, era: o podía estudiar filosofía o se hundía en el agua para morir (Arendt 1997a:53). Se doctoró en 1924, en ningún caso con la máxima distinción,²³ con una disertación titulada *Der Liebesbegriff bei Agustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. ¿Cómo llegaría entonces a declararse como parte de un movimiento que lidiaba “por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las [habríamos] conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestro días” (Arendt 1984:242)? ¿Cómo y con qué experiencias se explica el giro de Arendt, casi hostil, contra su querida disciplina de juventud y que la llevaron incluso a protestar cuando se la definía como una filósofa? (Arendt 1997a:44). Aunque es claro que la influencia de Heidegger en el trabajo de Arendt es indudable, como ella misma por lo demás lo reconoció (Arendt 1998:149),²⁴

²¹ No es la única tensión analítica cuyas raíces delatan aspectos netamente biográficos. Con Arendt nos encontramos frente a una pensadora que nació en el seno de una familia judía, pero que criticó la fundación del estado de Israel y que publicó *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963), quizás uno de los textos más controvertidos del siglo XX. Más aun, por un lado, en su artículo “Reflections on Little Rock” (1959, aquí 2002a:91-112), criticó duramente las políticas de integración de la población afroamericana en los estados del sur de Estados Unidos, y en *Sobre la revolución* defendió la revolución de Estados Unidos y criticó la francesa, pero, por otro lado, fue alguien que saludó con fervor las manifestaciones de 1968, ofreciendo incluso ayuda a Daniel Cohn-Bendit, “Dani El Rojo”. Además, su trabajo representa una de las más fervientes defensas del sistema de consejos. Finalmente, nos encontramos con una mujer que nunca consideró la emancipación femenina como parte de sus posiciones políticas y que selló esta pregunta con un “yo siempre he hecho lo que he querido” (Arendt 1997a:46).

²² Arendt, como estudiante con 18 años, fue amante de su profesor Martin Heidegger. Sus apreciaciones fueron hasta el final siempre dispares. En una carta a Jaspers, de julio de 1946, lo describía como “un potencial asesino” (Arendt 1987a:84). En su *Denktagebuch*, en 1953, escribía comentarios sobre “die wahre Geschichte von dem Fuchs Heidegger” [la verdadera historia del zorro Heidegger] (Arendt 2002b: 403s.). Más tarde, en un artículo de 1969, escrito con motivo del cumpleaños 80 de su ex profesor, pretendió cerrar el ‘caso Heidegger’, considerándolo representante de una “déformation professionnelle” y un filósofo con la típica inclinación a la tiranía característica de todos los grandes pensadores (Arendt 1989:183s.). Después de la guerra mantendría contacto con él hasta su muerte, ayudándolo tanto en asuntos financieros como en la publicación de sus libros en inglés.

²³ Jaspers le otorgó una nota (II-I) que no es la máxima en la escala alemana. Para el informe de su *Doktorvater* sobre la disertación, véase Arendt 2003:129s. y también Arendt 1987a:723.

²⁴ Como es de suponer, aquí no podemos referirnos a la actitud del autor de *Ser y tiempo* frente al nazismo. Sin embargo, si consideramos que las experiencias que a Arendt le tocó vivir la llevaron a juzgar que la filosofía occidental no era tan inocente en la catástrofe totalitaria, es indudable que de ese mundo y de esa filosofía, carente de una verdadera concepción de lo político, Heidegger también formó parte. Para esto, además de Young-Buehl, véase especialmente Ettinger (1995), Villa (1996), Taminiaux (1997), Wolin (2001), Grunenberg (2006). Para el intercambio de cartas entre ambos, ver Arendt (1998).

a esta pregunta nadie, seriamente, podría reducir su crítica como un desagravio contra su ex amante y profesor. La verdad es que fundamentalmente las experiencias de Arendt que sustentan su posición frente a la filosofía están nuevamente en el totalitarismo.

Cuando Günter Gaus, en la entrevista de 1964, le pregunta a la autora si había una determinada experiencia que hubiese marcado su giro hacia la política, ella señala el 27 de febrero de 1933, día en el que se produce el incendio del Reichstag y que da origen inmediato a una ola de detenciones ilegales. Arendt plantea que desde ese momento se sintió responsable y que por ello abandonó su posición ‘contemplativa’ de simple espectadora (Arendt 1997a:48). En la misma entrevista declaró que el verdadero desconcierto no fue ver cómo Hitler asumía el poder con un gran apoyo popular, sino ver cómo sus amigos, todavía sin necesidad del terror totalitario, se ‘uniformaban’ de manera casi natural. En la subordinación a la ‘uniformización’ [*Gleichschaltung*] Arendt observó que los integrantes del medio intelectual fueron la regla y que personas de otros grupos la excepción. La intelectualidad habría caído en la trampa de sus propias ideas (Arendt 1997a:56s.).

A pesar de estas observaciones sobre los intelectuales, la crítica de Arendt contra la filosofía no significó nunca que ella haya creído que Hitler y Platón, por ejemplo, tuviesen algo en común. Fundamentalmente, su posición se basó en la concepción de que la filosofía no había entregado nunca un concepto adecuado de lo político (Arendt 1987a:203). Sin embargo, estas experiencias tempranas la llevarían también a preguntarse si la razón de esto estaba en el mismo pensamiento y en su carácter aislado, que constituye la forma en que el filósofo lo actualiza. En este sentido, Arendt va más allá en su *Denktagebuch* y escribe en noviembre 1950: “If Man is the topic of philosophy and Men the subject of politics, then totalitarianism signifies a victory of ‘philosophy’ over politics - and not the other way round” (Arendt 2002b:43). ¿Un triunfo de la filosofía sobre la política en los campos de concentración? El comentario de Arendt sólo está fundamentado esencialmente en la experiencia histórica concreta del aislamiento total de grupos humanos observada en la dominación totalitaria.²⁵

En su libro *The Human Condition* (1958), la autora ya plantea su hipótesis de la hostilidad de la filosofía contra la política. La causa fundamental sería la glorificación de la retirada del activismo mundano a la rigurosa y pura ‘quietud’ que la *vita contemplativa* demanda. El inconveniente para Arendt fue que a la ‘quietud’ per se le coarta cualquiera actividad, independiente de su sentido. Esto habría sido la razón por la cual la filosofía habría eliminado todas las distinciones entre las diferentes actividades que conforman la *vita activa*. Aun más, ellas no fueron únicamente niveladas, sino también reducidas a los intereses de no perturbación de la *vita contemplativa*. Por este motivo, si la política

²⁵ Efectivamente, en *Los orígenes del totalitarismo* (orig. 1951), Arendt concluye que “el experimento de dominación total en los campos de concentración depende del aislamiento respecto del mundo de todos los demás, del mundo de los vivos en general” (Arendt 1987b: 653).

mantuvo un mínimo de dignidad fue tan sólo debido a que la filosofía le reconoció una utilidad: asegurarle su espacio de retiro y defenderla de toda interferencia. En esto consistió lo que Arendt denominó el asalto de la filosofía contra la política. Estrictamente hablando, la meta del libro *The Human Condition* es corregir esta desviación. Por una parte, Arendt intenta reconstruir genealógicamente las distinciones dentro de la *vita activa* y, por otra, pretende rehabilitar la suprema dignidad original de una de sus actividades: la acción. ¿Pero, por qué la acción? Para Arendt, desde la perspectiva del mundo humano, ella no sólo tiene un sentido específico y diferente a cada una del resto de las actividades de la *vita activa*, sino también sería superior a todas aquellas que conforman la *vita contemplativa*. Si la tradición del pensamiento filosófico, desde Platón, habría pretendido desconocer las diferencias de aquella y también desfigurar la superioridad de la acción, Arendt arremete con la pregunta, muy poco ortodoxa, de si la contemplación en su aislamiento representa realmente el estado más elevado que los seres humanos pueden alcanzar. Para responderla, Arendt parte estableciendo que cada una de las actividades de la *vita activa* poseen sus propios alcances y sentidos, cuyas medidas se ajustan sólo a sus intereses particulares. El objetivo de determinar categorías diferenciadoras la lleva a redescubrir tres actividades fundamentales, es decir, independientes entre sí: la labor, el trabajo y la ya nombrada acción. Para Arendt, estas tres capacidades del hombre surgen de su condición humana y permanecerán en él mientras no sea cambiada dicha condición. Detengámonos brevemente en esta tipología antropológica.²⁶

La labor es entendida como la actividad humana encargada de mantener el necesario proceso biológico del sujeto. Aquí, el fin último es asegurar la supervivencia individual y la continuidad de la especie. Este interés ‘natural’ el hombre lo comparte con todas las otras formas de vida en la Tierra. Al igual que en los animales, esta ocupación lo coloca bajo el imperio de sus necesidades vitales, pues dichas necesidades requieren constantemente su atención. El despotismo que aquí subyuga al ser humano se funda en una dialéctica sin síntesis: se labora para consumir y se consume para laborar. Labor y consumo se presentan como dos etapas del mismo proceso cíclico del cual no hay salida. Como el sujeto, que Arendt nombra aquí *animal laborans*, está condenado a ocuparse exclusivamente de un tipo de actividad que tiene como fin mantener la vida ‘a cualquier costo’, él queda reducido a atender los intereses de su cuerpo. De esta manera, la condición humana de la labor no es otra cosa que la misma vida (*zôê*). Cuando esta preocupación por el mero existir se hace obligatoria –como en el dolor de la necesidad extrema o la enfermedad–, recién entonces se puede entender lo despóticas que pueden ser las necesidades corporales y juzgar adecuadamente el significado del aislamiento radical al que son lanzadas las personas cuando el cuerpo exige total atención. De allí que la autora establezca que la labor no es lo que determina “lo específicamente humano” en el hombre, pues “nada, arroja a uno de manera más radical del mundo que la exclusiva

²⁶ Para esta tipología sigo el primer capítulo de *La condición humana* (Arendt 1993).

concentración en la vida del cuerpo” (Arendt 1993:123). La consecuencia de esta condición es triple. Primero, en este ámbito los actos heroicos están totalmente descontextualizados, es decir, puede haber sufrimiento en la tarea de satisfacer rutinariamente las necesidades del cuerpo, pero esto no tiene ninguna relación con el valor, pues en la labor “lo que hace penoso el esfuerzo no es el peligro, sino su inexorable repetición” (Arendt 1993:113). Segundo, debido a la eterna renovación de las necesarias e inevitables necesidades biológicas, en el ámbito del *animal laborans* nada es singular o único y, por lo mismo, todo lo que él haga no es ‘extraordinario’, sino simplemente natural. Por ende, todo aquí es indigno de recordarse. Por último, al estar integrado el *animal laborans* al movimiento temporal circular e ininterrumpido de la naturaleza, la dimensión humana del tiempo lineal queda excluida y, por ello, la experiencia de nacer y morir, ‘humanamente’ entendida, no puede aparecer.

La segunda actividad de la *vita activa* es el trabajo. Corresponde a aquel quehacer humano que le posibilita al hombre crearse un espacio ‘no natural’. Aquí el sujeto, a quien Arendt nombra *homo faber*, fabrica objetos y con ellos logra crear un mundo distinto de todas las circunstancias naturales. Por lo tanto, la condición humana de esta actividad es precisamente, en la interpretación arendtiana, la mundanidad. Aunque todas las cosas producidas por el hombre pueden poseer una extremada diferencia en dignidad, a todas las une en último término el hecho de estar pensadas no para ser consumidas, sino para ser usadas.²⁷ Por otro lado, con la fabricación la realidad adquiere una presencia durable. A través de esta durabilidad, el ámbito de la existencia humana recibe el carácter estable que la naturaleza, en su perpetuo movimiento cíclico, le niega. En este mismo sentido, la condición humana de la mundanidad, precisamente debido a su durabilidad y estabilidad, sí asiente la distinción de la aparición y desaparición de los individuos. Esto permite que una dimensión lineal humana del tiempo, entre nacimiento y muerte, se pueda instalar sobre la ‘temporalidad circular’ sin comienzo ni fin de la naturaleza. Expuesto desde otra perspectiva, esto significa que recién con la certeza de que había un mundo antes de que naciéramos y la comprensión de que después de que lo abandonemos, a través de la muerte, seguirá estando, se posibilita la representación humana de una existencia con un principio y un fin. Por lo tanto, el precio de la estabilidad mundana es la percepción indiscutible de la mortalidad. Asimismo, mientras que en el movimiento circular del laborar los medios y los fines se confunden (se labora para consumir y se consume para laborar), en el trabajo, por el contrario, ciertamente existe una clara identificación de un *eidos* que orienta y constriñe las tareas productoras. Esto, a su vez, hace posible desarrollar directrices que normen y regulen el uso y elección de los medios más adecuados para hacer realidad el fin deseado. Pero el quehacer del trabajo una vez que logra exitosamente su meta, queda condenado inmediatamente a la parálisis. Para salir de esta paradoja e iniciar

²⁷ Importante es tener presente que las obras de arte poseen aquí un valor especial en relación a la permanencia del mundo. Para esto, véase Arendt (1993:184ss).

un nuevo proceso que lo reactive, al *homo faber* no le queda otro camino que convertir el fin alcanzado en un nuevo medio al servicio de un fin distinto. En comparación con el ‘paraíso’ del *animal laborans*, ese lugar donde la vida se hace dulce y grata porque se ha dominado el despotismo de las necesidades a través de la abundancia, el mundo perfecto del *homo faber* es aquel en donde todo se instrumentaliza, incluyendo, consecuentemente, al propio ser humano. El resultado de esto no es sólo que la degradación de todas las cosas en medios haga que nada tenga un valor intrínseco e independiente, sino que también el mundo de la instrumentalidad le niega al hombre un significado en sí mismo. Brevemente expuesto: se está aquí frente a una concepción dominante que plantea una incuestionable superioridad de lo producido. Esto le permite al *homo faber* creer y aceptar el principio de que una obra no sólo mantiene su pertinencia de manera independiente a su productor, sino también que ella puede ser superior al mismo creador (Arendt 1993:205). En resumen, el sentido utilitarista del trabajo, propio de un mundo de medios y fines, impone la hegemonía de un pensar instrumental.²⁸ A los ojos de Arendt, esta es la razón por la cual en el contexto en que se mueve el *homo faber* el sujeto nunca puede actualizar su libertad, pues está sometido, por un lado, a la simple tarea de optar por lo más conveniente y útil dentro del instrumentario dado y, por el otro, a lograr un fin que constantemente le impela. En conclusión, en el campo de los medios-fines, el espacio para la espontaneidad humana sencillamente no existe.

La tercera actividad de la *vita activa* que se presentaría en la condición humana es la acción. Como ya planteamos, para Arendt ella se ubica en dignidad sobre todo el resto de las actividades humanas. El argumento central es: con la acción –y el discurso–²⁹ nos insertamos en el mundo específicamente humano, pues es la “única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia” (Arendt 1993:21s.). La condición humana de la acción es la pluralidad y la natalidad, conceptos con los cuales ingresamos directamente a la noción arendtiana de la política. En este ámbito puramente humano, el discurso y la acción carecen de significado si con ellos no se revela un ‘quién’. Precisamente, una de las críticas fundamentales de Arendt al Mundo Moderno es que su llegada habría significado la desaparición de la idea de que “lo más grande que puede lograr el hombre es su propia aparición y realización”. Esto habría traído desastrosas consecuencias para la política (Arendt 1993:338ss.). Para ella, la posibilidad de ‘mostrarse realmente’ se da para el sujeto sólo si participa en una historia en la cual él mismo es su héroe. Pero esto no significa que con la noción de héroe se esté pensando aquí obligatoriamente en cualidades agonales propias de superhombres. Más bien se está considerando el sentido original –homérico– de la palabra, que conceptualizaba la sencilla voluntad de querer actuar y hablar con otros, que no implicaba otra cosa que decidir “insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal” (Arendt 1993:210). En este mismo sentido,

²⁸ “Aquí sí que es cierto que el fin justifica los medios; más aún, los produce y los organiza” (Arendt 1993:171).

²⁹ En el trabajo arendtiano, el discurso se lo considera como una forma de acción.

mostrarse requiere necesariamente la presencia de otros: “todo lo que *es* está destinado a ser percibido por alguien” (Arendt 1984:31). Así, la pluralidad humana, que envuelve el fenómeno de que los hombres son todos diferentes y por ello de facto igualmente hombres, sólo se actualiza con y por la acción. El elevado valor que aquí se atribuye a la revelación del quién es congruente también con la crítica al aislamiento humano en las sociedades de masas modernas y los sistemas totalitarios. Desde la perspectiva de la acción, cualquier individuo que esté aislado, es decir, que por la razón que fuere deje de aparecer ante los demás, sencillamente no existe y de él no puede haber memoria que dé cuenta de su existencia. Por supuesto que las actividades de la labor y del trabajo no son exclusivamente invisibles para los otros, pero estas no requieren necesariamente de ellos para ser actualizadas. Mientras el éxito del *homo faber* puede alcanzarse con la búsqueda solitaria de los medios adecuados, los dolores físicos del *animal laborans* provocados por las necesidades no satisfechas, no requieren aparecer ante los demás para hacerse reales. Por el contrario, al establecer que la acción y el discurso carecen de sentido sin la presencia de otros, lo que aquí realmente se está favoreciendo es el ‘espacio externo’ a los hombres, porque es en él donde ellos pueden hacer público realmente quiénes son (Arendt 1984:90s.). En último término, con la elevación de la acción al estatus de la exclusiva actividad humana, Arendt está proponiendo la rehabilitación de la política entendida como espacio de autenticidad. Por último, la facultad de la acción le otorga a los seres humanos, seres con conciencia de su percedera existencia, la posibilidad de permanecer en el mundo más allá de su muerte. Justamente, la huella dejada en el mundo humano, con actos y palabras que pueden permanecer por siglos en la memoria de los hombres, no salvaguarda al actor de la maldición de la muerte biológica, pero sí lo salva de la segunda muerte que significa el olvido. De esta manera, la acción es la fuente que permite al individuo mortal permanecer entre los hombres,³⁰ incluso después de su expiración física. Con ello los seres humanos demuestran poseer en la acción la verdadera y determinante distinción que los hace incomparables.

III. El asalto de la filosofía contra la política: la alienación del mundo

Para Arendt, el comienzo de la ‘colonización’ filosófica del espacio político posee una concreta constelación histórica: el juicio de Sócrates. Esto marcaría el origen de la conflictiva relación entre la filosofía y la política. En el fondo, se habría tratado de la reacción de los filósofos ante el fuerte impacto que generó la condena de Sócrates. La filosofía de Platón no representaría otra cosa que la rebelión del filósofo contra la política. En esa

³⁰ En *La condición humana*, Arendt recurre a la expresión latina *inter homines esse* para determinar que vivir y estar entre los hombres habrían sido sinónimos. En el mismo sentido, la muerte está considerada como sinónimo de cesar de estar entre los hombres, *inter homines esse desinere* (Arendt 1993:22).

rebelión, el filósofo asignó una transformación instrumental de la política. A partir de este momento ella deberá velar más bien por la seguridad de los pensadores y proteger el ‘espacio’ donde el pensar se ejercía. Con ello la tradición de nuestro pensamiento comenzó a desarrollar una teoría política en la que sus ‘criterios’ no se extraían del espacio político, sino del mundo de las ideas (Arendt 1997b:80). Una filosofía que pretendiera ser consecuente con su aspiración de seguridad, se obligaba a la tarea de desactivar la espontaneidad humana de la acción y, de esta manera, eliminar la contingencia propia de las relaciones entre los hombres, en general, y de la política, en particular:³¹ la *praxis* degeneraría en una *techné* (Arendt 1996:117s.).³²

Sin embargo, esto trajo otra grave consecuencia para la política. En los diálogos platónicos, la importancia del mundo externo a las personas es rechazada drásticamente al establecer que “para el hombre, *qua es uno*, es mejor estar en conflicto con todo el mundo que estar en conflicto y en contradicción consigo mismo” (Arendt 1996:257). En la interpretación arendtiana, el argumento sólo se hace perfecto para la actividad del filósofo, precisamente bajo la premisa de caracterizar al ‘verdadero’ pensamiento como un diálogo silencioso consigo mismo.³³ La exaltación de esta forma de pensar significó que a partir de Platón el espacio público dejó de ser el ámbito humano de autenticidad o, con otras palabras, perdió su fuerza iluminadora tan necesaria para ‘la aparición del quien’. Desprovisto de su dignidad y competencia de iluminar, el mundo externo se hace sin sentido y el sujeto es forzado a desplazarse al mundo eterno y perfecto, pero no compartido e interior, del pensar.

Parece tentador creer, y de hecho sería una idea reconfortante, que los representantes de la filosofía hayan ‘actuado’ en contra de la política sólo a base de prejuicios. Sin embargo, es justo entender que, desde la perspectiva del reino perfecto de las ideas, el filósofo tenía buenas razones para desconfiar de la acción y de ese mundo público, siempre imprevisible y engañoso en el que se mueve el ‘común’ de los seres humanos. Importante para nuestra temática es tener presente que desde el punto de vista del filósofo

³¹ Hegel es para Arendt el máximo representante moderno de esta lucha contra lo contingente y particular (Arendt 1984:110s.).

³² Para los significados originales de *técnica* y *praxis*, véase Habermas (1978:48s). Aquí, en *Theorie und Praxis*, Habermas reconoce en la cita número cuatro que las diferencias de estos conceptos le fueron claras después de la lectura de *Vita activa* de Arendt y de *Verdad y método* de Gadamer (Habermas 1978:84).

³³ El relato de la caverna es interpretado por Arendt como una crítica de Platón contra la descripción que Homero hace del Hades en el libro XI de la *Odisea*. El elemento básicamente conflictivo es que el individuo, el filósofo, abandona de manera solitaria la caverna para ir al cielo puro de las ideas. Cuando este vuelve a la oscuridad de la caverna, es decir, al mundo de la existencia humana, sus ojos son atacados por la ceguera y, quizás lo más dramático, por la incapacidad de comunicar la verdad que ha visto. Se trata de una antítesis platónica en la cual lo real no es más el mundo en que los seres humanos están y se mueven, sino que ahora lo verdadero son las ideas ‘vistas’ por los ojos de la mente del sujeto solitario. Con Platón, la vida corriente en el mundo, con sus acciones sin sentido para el filósofo, es la que ahora se localiza en una caverna y no la vida fantasmal del alma en el Hades tras la muerte; no es el alma la sombra del cuerpo, sino que este es la sombra del alma (Arendt 1993:317s.; 1996:42s., 119s.). Véase también Abensour (2007).

dos elementos hacían peligrosa a la acción: su carácter irreversible y la imposibilidad de predecirla (Arendt 1993:255ss.).

Efectivamente, si la acción se deriva de la presencia de los otros, entonces, cuando el acto se inserta en la red de los asuntos humanos, el mundo ya no puede deshacerse del ‘movimiento’ que con él se inicia. Mientras la actividad productiva del *homo faber* se desactiva cuando el producto final está concluido, los efectos de un acto sencillamente pueden persistir irreversiblemente a través del tiempo hasta que la última malla de relaciones humanas haya desaparecido de la faz de la Tierra (Arendt 1993:253). Por lo mismo, si la acción se inserta en una red de este tipo, es de esperar entonces que los otros miembros también reaccionen. Sin embargo, esta ‘re-acción’ no es solamente una respuesta, sino que ella se transforma siempre en una nueva acción que toma su propia resolución y vuelve a sorprender (Arendt 1993:213). Lo que en este punto para la filosofía es una inaceptable falta de predicción, para la política esta sorprendente ilimitación refleja una inmensa capacidad de la acción para establecer vínculos (Arendt 1993:214). El desenlace de todo esto es un resultado inaceptable para la filosofía: si el actor se mueve en la malla de las relaciones humanas, construida por personas que al igual que él poseen la capacidad de actuar, entonces esto significa, estrictamente hablando, que el mismo actor nunca puede predecir verdaderamente las consecuencias de sus acciones. En este sentido, el filósofo se enfrenta aquí con un inadmisibles y absurdo escenario caracterizado por la presencia de sujetos actuantes que no saben lo que hacen y tampoco lo pueden saber.

Considerando estas consecuencias, se hacen entendibles todos los esfuerzos del filósofo por neutralizar la ‘irritante’ contingencia que se cobija en la espontaneidad y, de pasada, por entregarle la responsabilidad de sus actos al actor. Aunque, estrictamente hablando, este no fuera el único ‘señor’ de los resultados. Sin embargo, lo que a la luz del mundo perfecto de las ideas aparecía como la respuesta lógica ante la imposibilidad de poder explicar y pronosticar las irregularidades del ámbito de la acción y lo moralmente consecuente (quien hace paga), con la neutralización de la contingencia en la acción la libertad perdió su espacio y sentido. Este resultado significó la desintegración total de la autonomía de que gozaba el ámbito político.

IV. ¿Qué es la política?: el espacio de la libertad, en donde ser y apariencia coinciden

¿Qué es la política? (1993) es el título de un libro que Arendt no pudo publicar en vida y cuyo escrito nunca tuvo una versión final. Sin embargo, los fragmentos que aquí se presentan son suficientemente claros y no presentan contradicciones con el resto de su obra. En primer lugar, la primera frase que leemos en esta publicación nos entrega la matriz que determina la concepción de la política en Arendt y que, de pasada, nos pone en directa relación con el primer capítulo de su obra *The Human Condition*: “La política se

basa en el hecho de la pluralidad de los hombres” (Arendt 1997b:45). Con este concepto de pluralidad, exclusivo para la política, Arendt establece la necesidad de una disciplina radicalmente diferente con todo el abanico de ciencias –desde la filosofía hasta la biología– para las cuales “sólo hay *el* hombre” (Arendt 1997b:45). Pero, específicamente, a la arremetida contra el no-pluralismo de la filosofía, Arendt suma también la crítica contra su definición del hombre como un *Zoon politikon*. Mientras la filosofía habría operado tradicionalmente en sus razonamientos “como si hubiera en *el* hombre algo político que perteneciera a su esencia” (Arendt 1997b:46), el axioma arendtiano, por el contrario, parte considerando la política como algo externo a los seres humanos, que surge en el espacio generado cuando los sujetos, con sus acciones y discurso, forman lo que Arendt definió espacialmente como el ‘entre-los-hombres’ [*das Zwischen-den-Menschen*]. Precisamente ahora podemos entender que recién esta noción de la política, como algo fuera del hombre, le permitió a Arendt restaurar el concepto de espacio de aparición o mundo. En este sentido, históricamente hablando, la concepción de una alienación moderna del mundo explicaría justamente la ruina de dicho espacio público, donde la pluralidad del ‘entre-los-hombres’ podía aparecer, lo que habría permitido la cristalización de los sistemas totalitarios (Arendt 1993:277ss.).

En segundo lugar, la concepción de que “[n]o es el Hombre en superlativo, sino la totalidad de los hombres los que habitan el planeta” (Arendt 1984:31), le permite agregar otra característica fundamental al mundo humano, entendido este políticamente. Se trata de su dimensión temporal. En efecto, mientras la política, espacialmente entendida, sólo aparece en los ámbitos en que surge el ‘entre-los-hombres’, este espacio de aparición cobra realidad únicamente en el momento en que las personas no sólo existen juntas, sino que precisamente viven y aparecen (lo cual en este caso es lo mismo) actuando de manera explícita. Por lo tanto, el espacio político no es entendido como un lugar que ya está antes de la llegada de los sujetos, como es el caso del ámbito natural del *animal laborans*, ni tampoco se le concibe como un lugar que se pueda ‘pre-parar’, como el mundo de los productos y artefactos del *homo faber*. El alcance de esto no deja de ser importante: Arendt entiende la política en ningún caso como una constante temporal en la historia del hombre, sino como una rareza, como un estado de excepción.

En tercer lugar, en *¿Qué es la política?* se discute más bien la pregunta por el sentido del fenómeno. Su respuesta no es tan obvia para nuestra actualidad: “el sentido de la política es la libertad” (Arendt 1997b:61s.). De esta manera, la libertad se concierta con el concepto de la pluralidad y ambas concepciones terminan explicando dos dimensiones del mismo fenómeno: la política sólo aparece en el mundo de los seres humanos en plural y la libertad se constituye únicamente como relación ‘entre’ los participantes de esa pluralidad (Arendt 1997b:46). En este sentido, se hace comprensible que la acción no se conciba nunca como posible en el aislamiento, sino que se entienda sólo realizable *in concert* con los demás (Arendt 1997b:78s.). Si, por un lado, esta concepción de la política concede una grandeza al actuar con otros y ataca a la tradición con su idea de

la supuesta superioridad de la vida aislada en la *vita contemplativa*, Arendt también, por otro lado, demanda que la acción concertada deba coincidir con la experiencia de un nuevo origen. Es aquí donde la natalidad humana es presentada como la fuente de la acción que le asegura un contenido siempre original.

Con el varias veces citado principio agustiniano “para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no hubo nadie”, la autora establece la llegada de la libertad al mundo con la misma creación del ser humano (Arendt 1993:201, 1984:496, 1997b:77). En otras palabras, con la aparición de un alguien, un principiante por sí mismo, se ‘encarna’ en el mundo el principio del comienzo. Esta dimensión ontológica sólo asume un sentido político en el momento en que Arendt la conecta plenamente con su concepción del actuar.³⁴ Así, el sujeto cada vez que actúa renueva y actualiza el milagro de ser él mismo un comienzo, por el simple hecho de haber nacido. Por lo mismo, si todo ser humano trae consigo la capacidad de iniciar algo nuevo, precisamente por el mero evento de haber nacido, entonces la eventual aparición de la libertad persiste en la persona independientemente de la educación, de la ingeniosidad o del talento creativo que pueda poseer como individuo. Expuesto brevemente: “ser humano y ser libre son una misma cosa” (Arendt 1996:180).

Que la natalidad, inoportunamente ubicada como tarea del *animal laborans*, fundamentalmente la acción y el nuevo origen, se explica precisamente por su deseo de separar la política de la filosofía en sus fundamentos. En este sentido, su argumento propone que como la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad y no la mortalidad –como en la filosofía y metafísica– debería ser la categoría central del pensamiento político (Arendt 1993:23).³⁵ Si se piensa que se consideró la procreación humana en *La condición humana* como un asunto de la labor, la posterior desnaturalización del acto biológico del nacer y la elevación ontológica que a la natalidad se le otorga, pueden ser entendidas como una fundamental contradicción en la propuesta de Hannah Arendt. Lo que aquí está en juego no es un simple asunto de semántica, sino que toda la construcción arendtiana. Esta argumentación se reforzaría aparentemente aun más si se considera que en *La condición humana* la central crítica al Mundo Moderno se elabora contra su principio de la vida como bien supremo. ¿Cómo puede ser la vida irrelevante para el campo de la política si la natalidad es la fuente que le otorga su sentido? La respuesta a esta pregunta atraviesa todo el análisis arendtiano y merece una aclaración para no caer en malentendidos.

³⁴ Como las revoluciones constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen, Arendt concluye que sólo podemos hablar de revolución cuando está presente este *pathos* de la novedad y cuando esta aparece asociada a la idea de la libertad (Arendt 1988).

³⁵ El concepto de natalidad ha permitido que el pensamiento de Arendt se haya integrado a las actuales discusiones sobre biopolítica. Uno de los primeros que discutió esta temática en el pensamiento arendtiano fue Giorgio Agamben (orig. 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*); ver también Vatter (2006); Lütkehaus (2006); Esposito (2006); Duarte (2007); Geulen, Kauffmann y Mein (2008).

Es indiscutible que Arendt pretendió redimir el valor como virtud cardinal de la polis. Es claro también que aunque este esfuerzo apuntaba a restaurar la clásica dignidad de la política, implicó también querer imponer para nuestro tiempo un cierto desprecio por la vida. Sin embargo, la radical distancia entre vida y política está fundada en el mismo concepto de libertad que sustenta esta última. En palabras de Arendt: “Quien entrara en la esfera política había de estar preparado para arriesgar su vida, y el excesivo afecto hacia la propia existencia impedía la libertad, era una clara señal de servidumbre” (Arendt 1993:47). Por ende, la política, en el sentido arendtiano, no está llamada a proteger ni el proceso vital de la sociedad ni el bienestar material privado de sus individuos. De esto se deriva también que el ser humano debe liberarse de sus necesidades antes de ingresar al campo de la política. Visto desde la perspectiva organizacional, esto significa igualmente que cualquier sistema que mantenga a los sujetos concentrados en sus carencias vitales o que se dedique a ‘crear’ nuevas necesidades para imponerlas de una u otra manera, es un sistema, en el sentido arendtiano, antipolítico. Pero, a pesar de esta visión clásica, el análisis de Arendt no parte de principios normativos tradicionales, sino de experiencias contemporáneas reales.³⁶ Con otras palabras, si Arendt acude a la Antigüedad es sencillamente para poner en evidencia el sentido último de la paradoja que habría significado para la propia vida la llegada de la época moderna. La verdad es que la imputación arendtiana contra el Mundo Moderno parte del supuesto de que en su concepto de sociedad se habría pretendido sumergir la vida individual de los seres humanos “en el total proceso vital de la especie” (Arendt 1993:346). Precisamente, la paradoja consistiría en que se asumió la existencia individual como bien supremo en un contexto donde mientras más trascendental se hacía la subsistencia de la especie humana en su conjunto, menos importante se hacía la vida del sujeto. Para Arendt, el punto fundamental de toda esta problemática es, por un lado, que una vida que ‘viviese’ preocupada de su existencia no es plenamente humana, y por el otro, que una política que no guarda una preocupación esencial por el mundo, ese espacio que surge entre los hombres, no es verdaderamente política. Lo importante en nuestro contexto es que tanto la fenomenalidad del mundo como el de la política están habitados por hombres en plural: sin ellos ambos conceptos se hacen absurdos. Vale decir, cuantos más hombres haya en el mundo y más puntos de vista encarnen, pero que a la vez estén vinculados entre ellos de una u otra manera, más mundo se formará entre ellos y más rico será el ámbito político (Arendt 1997b:118). Así, el supuesto radical desprecio a la vida se relativiza bajo el criterio: a más vida más política. Arendt concluye: “un mundo sin hombres, a diferencia de un universo sin hombres o una naturaleza sin hombres, sería en sí mismo una contradicción” (Arendt 1997b:58).

³⁶ Cuando ella propone “una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias” (Arendt 1993:18), su base empírica queda constituida perentoriamente, por un lado, con las catástrofes que los movimientos totalitarios ya habían ocasionado en el siglo XX y, por el otro, con la mucha mayor tragedia que la posibilidad, técnicamente real, de una guerra de aniquilación total todavía amenazaba ocasionar.

Volvamos al concepto de la libertad como sentido de la política. Basándose en su dicotomía *vita contemplativa-vita activa*, Arendt estableció que desde la perspectiva filosófica la libertad está pensada “sólo para la gente que vive fuera de las comunidades políticas, como individuos solitarios” (Arendt 1984:476s.). Dicho de otra forma, tal libertad “no se experimenta en asociación con otros sino en interrelación con el propio yo” (Arendt 1996:169). Se trata solamente de una libertad del pensar que no tiene relación alguna con la experiencia real y externa de libertad del campo político concreto del ‘entre-los-hombres’. Pero sus experiencias le habían demostrado dramáticamente el peligro de un refugio de ‘libertad interior’ así concebido. De facto, como estrictamente la libertad del filósofo no necesita aparecer, ella puede ser ‘representada’ hasta por un esclavo. Por el contrario, para Arendt la libertad política carece de toda relación con el diálogo interior del filósofo al que, desde Sócrates, se llamó pensamiento (Arendt 1996:169). En conclusión, lo que realmente distingue la libertad en la política no es sólo que se posibilita ‘en concierto’ con los demás, sino porque ella a la vez se actualiza cuando aparece formando el espacio público. Una libertad así entendida no es una representación de la conciencia, sino un fenómeno (Arendt 1984:111).

No podemos seguir analizando la noción de libertad política en toda su totalidad y presentar todas sus consecuencias para el pensamiento arendtiano, pero para los fines de nuestro análisis es importante presentar brevemente un elemento más que nos ayudará a entender mejor qué tan lejos Hannah Arendt estuvo dispuesta a llegar con su propuesta. Aquí el aspecto a considerar tiene relación con la diferencia entre libertad y el *liberum arbitrium*. Esta última consiste en una libertad de elección que decide entre cosas ya impuestas. Estrictamente hablando, también se trata de una libertad interior ahora ejercida por la actividad que desde Agustín se ha denominado voluntad. Lo crítico para Arendt fue que la libertad de iniciar, de dar apariencia a algo que no existía antes, no tiene espacio en el libre albedrío, pues en este contexto el sujeto simplemente delibera sobre los medios para lograr un fin que ya está proporcionado (Arendt 1984:319). Aquí el pensamiento arendtiano se hace radical y nos entrega un difícil panorama. Si la acción pretende ser verdaderamente libre, ella no puede estar ligada a un resultado preestablecido ni por el intelecto ni por la voluntad. El problema consiste aquí en que el intelecto, en código binario verdadero-falso, intenta siempre decretar las prácticas a la acción para alcanzar el resultado ya pre-visto. Pero, por otro lado, la acción no puede estar determinada tampoco por un deseo conocido, el cual puede que sí le otorgue sentido al ‘querer’ de la voluntad, pero como esta también se maneja binominalmente, consintiendo u oponiéndose, arrastraría a la acción a la simple tarea de manipular los medios para el logro del fin deseado.³⁷ Esto significa que la auténtica acción libre, a pesar

³⁷ Arendt reconoce que esto “no significa que motivos y finalidades no sean factores importantes en cada acción independiente, sino que son sus factores determinantes y que la acción es libre en la medida en que es capaz de trascenderlos” (Arendt 1996:163).

de las protestas de la voluntad, es una actividad que posee un significado en sí misma, de lo contrario deja de ser única, pero, además, su expresión es siempre contingente, a pesar de los esfuerzos de calculación del intelecto, de lo contrario no es libre. De esta manera, al constituirse el intelecto y la voluntad como actividades internas y aisladas propias de la *vita contemplativa*, la acción, en la que está siempre comprometido un nosotros, queda situada en la oposición más acusada posible ante los negocios solitarios de la mente (Arendt 1984:478).

V. La arremetida final y el puente entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*

Específicamente, en su tarea de desmontaje de las categorías filosóficas, Hannah Arendt asumió como tarea central la necesidad de superar lo que la tradición ha llamado la teoría de los dos mundos. La autora sencillamente la consideró una falacia metafísica, pues sustenta el prejuicio abstruso de que el ‘ser auténtico’ y la ‘simple apariencia’ están separados. En este sentido, Arendt alcanzó a establecer en su último trabajo *The Life of the Mind*, considerado por muchos paradójicamente como su obra más filosófica, la importancia de comprender el mundo externo precisamente como el espacio donde “ser y apariencia coinciden” (Arendt 1984:31). Arendt entendió que, desde la perspectiva del mundo, lo que se esconde en su propio ser no existe: aquí querer ser es querer aparecer.

Pero esta determinación contra la metafísica debía adquirir un sentido político para realmente poder dejar de ser filosófica. Mal que mal, hacer coincidir ser y apariencia sigue siendo un constructo filosófico. Es aquí donde los intentos de Arendt de presentar un tratamiento empírico en su trabajo, algo que lentamente ha sido reconocido,³⁸ se hacen notorios. Efectivamente, la importancia específica de asumir la coincidencia entre ser y aparecer para comprender el sentido fenomenológico de las experiencias humanas se aclara cuando Arendt, por ejemplo, expone el significado político de las consecuencias de la pobreza. Ella fue suficientemente sensible a los estragos materiales que la indigencia conlleva para el individuo; sin embargo, lo que determinó su pensamiento en relación a esta temática fueron los desastrosos efectos que surgen cuando los indigentes son arrastrados a la oscuridad de su pobreza. Este es el “momento despolitizante” de estas aperreadas vidas a las que el mundo añade el castigo de la inexistencia y la historia “el insulto del olvido” (Arendt 1988:70). Así entendido, si la fuerza deshumanizante de la carencia material surge al instalar a los sujetos, en último término como *animal laborans*, bajo el imperio absoluto de la necesidad (Arendt 1988:61), su condición no-política

³⁸ Por ejemplo, el mismo Habermas, quien en la década de 1960 definía el trabajo de Arendt como totalmente *impotente* para enfrentar las problemáticas reales contemporáneas, ha reconocido recién a fines de los 90 lo acertado del diagnóstico arendtiano que en su momento previó que los carentes de hogar, los privados de sus derechos y los refugiados políticos caracterizarían el mundo del siglo XX (Habermas 1998a:651).

aparece cuando esa fuerza es tan radical que anula la posibilidad en ellos de la acción y el discurso. Así, la pobreza en el pensamiento de Arendt es inhumana por su sentido excluyente que lanza a los individuos fuera del mundo en el que pueden ser y —lo que es lo mismo— aparecer para los otros.

Pero lo decisivo en la obra de Arendt no es sólo la concepción de que el sujeto en su retiro nunca es libre (Arendt 1997b:113) o que sin aparecer no hay ser, sino también la concepción de que todo recogimiento del ser implica para él mismo un absoluto quiebre con la realidad del mundo. Para Arendt, el punto de vista aislado del individuo le niega la posibilidad de que dicha realidad se le presente de una manera convincente. Por lo mismo, si todos los seres humanos viviesen bajo el imperativo de una sola perspectiva, en completa unanimidad y conformidad, políticamente no habría un mundo real. Por el contrario, ella entiende que si tenemos un sentido de seguridad en la percepción de la realidad, esta certidumbre viene dada por la pluralidad de las perspectivas que nos comunican los demás. Sólo así se puede garantizar la persistencia de lo existente. Los ‘otros’ son quienes le confirman al individuo lo que le ha cautivado (Arendt 1997b:117). De tal manera, mientras el juego de la mente consigo misma literalmente produce no-mundos, la “objetividad sólida de lo dado” (Arendt 1996:99) podrá ser revelada a los sujetos sólo en la medida en que se entienda como algo “que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre* él, intercambian sus perspectivas” (Arendt 1997b:79). Arendt comprende que el ser humano humaniza el mundo recién en el momento en que lo hace objeto de discurso y cuando concibe la realidad y la comunicación como una unidad (Arendt 1990:71).

Precisamente, en la concepción política arendtiana la subjetividad del ‘me parece a mí’ está siempre a prueba por el hecho de que el mismo objeto que impulsa ese parecer también aparece a otros (Arendt 1984:67). Esto implica que sin comunicabilidad con los demás, el sujeto, por muy preparado que cognitivamente sea, no sólo queda abandonado en su interior, sino también condenado a una desesperada y latente incertidumbre. Con esto Arendt no sólo busca presentar al mundo humano como el lugar donde los hombres viven en plural, sino también pretende echar abajo el prejuicio de la metafísica cuando esta nos quiere persuadir de que “lo esencial se esconde por debajo de la superficie, siendo lo externo meramente ‘superficial’” (Arendt 1984:44). En suma, aquí estamos frente a una defensa de la naturaleza fenoménica del mundo, con lo cual la autora busca proponer una inversión en la jerarquía metafísica y establecer, hasta ahora, argumentos para comprender el valor de lo externo.

Cuando Arendt acude a la experiencia —y no a alguna teoría— como fuente del análisis político, pretende reconocer y rescatar en lo fáctico del quehacer humano el elemento contingente que le es propio a las particularidades de las experiencias humanas. Si la contingencia es el precio de la libertad humana, entonces el trabajo arendtiano puede interpretarse como la búsqueda de una alternativa a aquella actividad pensante que no

mantiene una clara conexión con ella. La plataforma del criterio de análisis consistió en asumir que si lo particular es lo dominante en la esfera de las cuestiones político-prácticas, sería contradictorio querer imponer allí principios universales. Efectivamente, Arendt entiende que “sólo las afirmaciones particulares pueden ser válidas en el campo de la ética o la política” (Arendt 1984:230). Por ende, hablar en el pensamiento político de Hannah Arendt de una ‘teoría’ sería una contradicción a la intención última de toda su obra, pues toda teoría tiende a desplazar las singularidades que determinan el mundo humano.

Sin embargo, como es de suponer, esta tentativa no está libre de dificultades y Arendt fue consciente de ello. En este sentido, el dilema arendtiano se puede resumir de la siguiente manera: por un lado, si es verdad que todo pensamiento debe nacer de la experiencia —única y particular—, ¿entonces cómo evitar que ese pensamiento tienda a generalizar? El problema, visto desde la perspectiva de la experiencia, tampoco se hace más simple, pues si ella es abandonada a sí misma queda incapacitada para otorgarse algún sentido. Por lo tanto, la ecuación pensamiento-experiencia se resuelve coherentemente sólo si se descubre la existencia de algún tipo de actividad de la *vita contemplativa*, que pueda cumplir con el requisito de lograr, de alguna manera, la difícil combinación de lo particular y lo general (Arendt 1984:107, 2003:140). Si el pensar está atado originalmente a sus intereses ‘generalistas’ y, por ello, impedido de acudir y permanecer en el mundo de lo particular y contingente, entonces esto significó para Arendt que lo primordial era encontrar un tipo de pensamiento diferente de los procesos mentales lógicos y aislados de la deducción y de la inducción.

Arendt parte considerando que mientras la experiencia, desamparada a sí misma, deja a los sentidos enganchados a un contacto demasiado estrecho y, por ende, sin perspectiva, el conocimiento puro, con sus reglas lógicas de no contradicción y de coherencia interna, crea muros ‘artificiales’ a la mente en su caminar hacia la realidad (Arendt 1995:44). De tal manera, por un lado, la experiencia, si realmente es directa, requiere de algo que logre ubicarla a una determinada distancia para poder ‘ver’ sin parcialidad ni prejuicio; mientras el conocimiento, por el otro, necesita puentes para conectar lo que para él está demasiado separado por el abismo de la lógica. Si crear distancia de algunas cosas y tender puentes hacia otras “forma parte del diálogo establecido por la comprensión con ellas” (Arendt 1995:45), era claro que la facultad buscada debía estar cercana al comprender. La respuesta arendtiana a este problema fue el juicio, que sería ubicado como la tercera actividad de *La vida del espíritu*. Arendt defendió la idea de que el juicio, a pesar de ser una actividad de la vida del espíritu, le permitía al sujeto ajustar los ámbitos de lo idealmente general y lo realmente particular.

Pero es aquí donde el trabajo arendtiano se detiene dramáticamente. Arendt había planeado *La vida del espíritu* en tres partes —el pensar, la voluntad y el juicio. Su amiga y editora Mary McCarthy nos relata que en algún momento entre el sábado en que terminó “La voluntad” y el jueves, día de su muerte, Arendt había comenzado a trabajar la

última parte (Arendt 1984:500). La hoja de papel en blanco, que se encontró después de su muerte, posee sólo el título y dos epígrafes.³⁹

Aunque en toda la obra de Arendt, en sus numerosos intercambios de cartas y en las notas de su *Denktagebuch* (Arendt 2002b) nos encontramos constantemente con comentarios sobre el juicio, pareciera que con su muerte la posibilidad de un análisis concluyente, del tratamiento definitivo que ella le habría dado a esta actividad de la *vita contemplativa*, habría quedado para siempre sellada. Sin embargo, Arendt nos dejó además una serie de conferencias que tratan de manera bastante sistemática lo que debía ser esta tercera parte de *La vida del espíritu*. Ellas fueron editadas tempranamente por Ronald Beiner, en 1982 (Arendt 2003). Desde esta publicación, numerosos trabajos han tratado de arrojar luces al tratamiento arendtiano del juicio. Aquí no podemos presentar un acabado análisis de esta actividad, sin embargo, queremos ensayar un comentario a modo de conclusión, planteando la siguiente pregunta: ¿qué determinó a Arendt, fundamentalmente, para hacerle creer que el juicio está llamado a entregar el sentido de las singularidades de las acciones políticas propias del mundo humano?

La respuesta a esta pregunta está en la concepción de la pluralidad de los espectadores. Es ella la que abre el camino al criterio de la comunicabilidad. Al mismo tiempo, esta demanda, si quiere alcanzar niveles de comprensibilidad, debe ser capaz de pensar desde el punto de vista del otro (Arendt 2003:136). El resultado de esto es que el juicio es comunicable o sencillamente no es. La importancia política de la capacidad de juzgar radica en que al presuponer la presencia de los otros, su ejercicio nos hace integrantes de una comunidad, de un mundo (Arendt 2003:130).⁴⁰ Es a esta comunidad que apela el juicio para ganar en validez. Arendt aumenta la distancia con la filosofía al considerar que dicha validez del juicio no es la misma que sustenta el imperativo categórico o las leyes científicas, sino que se trata aquí de algo con carácter netamente persuasiva. Por ende, el juicio no puede ni quiere producir verdades definitivas. Visto de esta manera, para el mundo, entendido humanamente, la aparición de la verdad significaría la inhabilitación de su dimensión subjetiva y, con ello, la dimensión humana de la comunicabilidad quedaría desterrada, provocando que los seres humanos, estrictamente hablando, vivieran en un mundo deshumanizado. Fiel a esta posición, Arendt escribe lo siguiente en su último trabajo: “A medida que me acerco al final de estas reflexiones, confío en que ningún lector espere un resumen concluyente. Intentarlo me parece en flagrante contradicción con lo que he venido describiendo” (Arendt 1984:227). Arendt expuso su

³⁹ Uno de ellos es una cita de Catón, ya escrita en el *Post scriptum* para “El pensar”: “La causa victoriosa place a los dioses, pero la causa vencida le place a Catón” (Arendt 1984:247; también 2003:19). La otra corresponde a una cita de *Fausto* de Goethe: “Si pudiera alejar de mi senda la magia, olvidando del todo los hechizos, delante de ti, naturaleza, estaría como hombre [solo], y valdría entonces la pena ser un hombre”. Para una interpretación de ambos epígrafes, véase Ronald Beiner, en Arendt (2003:220).

⁴⁰ Teniendo presente el sentido de esta huida del hombre en singular hacia el hombre en plural, la tesis arendtiana de que toda verdadera política no se debe a la preocupación por la vida sino por el mundo, asume un matiz no tan drástico en relación a la existencia humana.

persona y toda su obra en pos de este interés como muy pocos pensadores lo han hecho. Esto fue el riesgo que estuvo dispuesta a correr por su defensa de la autonomía de la política y que explica su arremetida contra la concepción del pensar de la filosofía. En esta posición epistemológica se encuentran su grandeza y debilidad.

Recibido enero 2009
Aceptado abril 2009

Referencias bibliográficas

- Abensour, Miguel, 2007. "Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave Allegory". *Social Research* 74(4), 955-982.
- Althaus, Claudia, 2000. *Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Arendt, Hannah, 1984. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- , 1987a. *Hannah Arendt - Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969*. Lotte Köhler, Hans Saner, eds. München: Piper.
- , 1987b. *Los orígenes del totalitarismo. 1. Antisemitismo, 2. Imperialismo, 3. Totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- , 1988. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- , 1989. "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt". En Hannah Arendt. *Menschen in finsternen Zeiten*. München: Piper, 172-184.
- , 1990. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- , 1991. *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper.
- , 1993. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- , 1995. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- , 1996. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- , 1997a. *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München: Piper.
- , 1997b. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- , 1998. *Hannah Arendt / Martin Heidegger. Briefe 1925-1975*. Ursula Ludz, ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- , 2001. *El concepto de amor de san Agustín*. Madrid: Encuentro Ediciones.
- , 2002a. *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa.
- , 2002b. *Denktagebuch 1950-1973*. II tomos. Ursula Ludz, Ingeborg Nordmann, eds. München: Piper.
- , 2003. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- , 2004. *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós.
- , 2005. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós Editores.

- , 2006. *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München: Piper.
- Aristóteles, 2006. *Nikomachische Ethik*. Ursula Wolf, trad. y ed. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Beiner, Roland, 1987. *El juicio político*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Benhabib, Seyla, 2006. *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne* [edición ampliada]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter, 1978. “Über den Begriff der Geschichte”. *Gesammelte Schriften*, I/2. 2da. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Birulés, Fina, comp., 2000. *El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Canovan, Margaret, 1974. *The Political Thought of Hannah Arendt*. London: Harcourt Brace Jovanovich.
- , 1992. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Jean L., Andrew Arato, 1992. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Cruz, Manuel, comp., 2006. *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.
- Duarte, André, 2007. “Hannah Arendt, biopolitics, and the problem of violence: From animal laborans to homo sacer”. En Richard H. King, Dan Stone, eds. *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide*. New York/Oxford: Berghahn Books, 191-204.
- Esposito, Roberto, 2006. *Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ettinger, Elzbieta, 1995. *Hannah Arendt y Martin Heidegger*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Flores d’Arcais, Paolo, 1993. *Libertärer Existentialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt*. Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik.
- , 1996. *Hannah Arendt. Existencia y libertad*. Madrid: Tecnos.
- Forti, Simona, 2001. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra.
- Friedlander, Albert H., 2004. “Meine Begegnungen mit Hannah Arendt”. En Waltraud Meints, Katherine Klinger, eds. *Politik und Verantwortung. Zur Aktualität von Hannah Arendt*. Hannover: Offizin, 163-167.
- Ganzfried, Daniel, Sebastian Hefti, eds., 1997. *Hannah Arendt - Nach dem Totalitarismus*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Geulen, Eva, Kai Kauffmann, Georg Mein, comps., 2008. *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*. München: Wilhelm Fink.
- Greven, Michael Th., 1993. “Hannah Arendt - Pluralität und die Gründung der Freiheit”. En Peter Kemper, ed. *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Frankfurt am Main: Fischer TB, 69-96.
- Grunenberg, Antonia, 2006. *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*. München: Piper.
- Habermas, Jürgen, 1978. *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- , 1998a. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 1998b. *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heinrich-Böll-Stiftung, ed., 2007. *Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?* Berlin: Akademie Verlag.
- Heuer, Wolfgang, 1992. *Citizen: Integrität und politisches Handeln: Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*. Berlin: Akademie Verlag.
- Hobbes, Thomas, 1994. *Leviathan. With selected variants from the Latin edition of 1668*. Edwin Curley, ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Hobsbawm, Eric J., 1979. "Hannah Arendt über die Revolution". En Adelbert Reif, ed. *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien: Europa Verlag, 263-271.
- Lütkehaus, Ludger, 2006. *Natalität. Philosophie der Geburt*. Kusterdingen: Die Graue Edition.
- Mommsen, Hans, 1991. "Hannah Arendt und der Prozeß gegen Adolf Eichmann". En Hannah Arendt. *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper, I-XXXVII.
- Opstaele, Dag Javier, 1999. *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*. Würzburg: Königshausen & Neumann .
- Pilling, Iris, 1996. *Denken und Handeln als Jüdin: Hannah Arendts politische Theorie vor 1950*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Rawls, John, 1994. *Die Idee des politischen Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 2003. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schöttker, Detlev, Erdmut Wizisla, eds., 2006. *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schubbe, Daniel, 2008. "Politische Windungen des Verstehens - Hannah Arendt und Hans-Georg Gadamer". En Antonia Grunenberg, Waltraud Meints, Christine Harckensee, eds. *Hannah Arendt. Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 153-172.
- Smith, Gary, ed., 2000. *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sontheimer, Kurt, 2005. *Hannah Arendt*. München: Piper.
- Steinberger, Peter J., 1993. *The Concept of Political Judgement*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Taminiaux, Jacques, 1997. *The Thracian Maid and Professional Thinker. Arendt und Heidegger*. New York: State University of New York Press.
- Trawny, Peter, 2005. *Denkbarer Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Vatter, Miguel, 2006. "Natality and biopolitics in Hannah Arendt". *Revista de Ciencia Política*, Vol. 26, N° 2, 137-159.
- Villa, Dana R., 1996. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Vollrath, Ernst, 1979. "Hannah Arendt und die Methode des politischen Denken". En Adelbert Reif, ed. *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien: Europa Verlag, 59-84.

- _____, 1993. "Hannah Arendt bei den Linden". *Neue Politische Literatur*, 38(3), 361-372.
- Weigel, Sigrid, 1997. "Jenseits der Systeme. Denkbewegungen Hannah Arendts". En Daniel Ganzfried, Sebastian Hefti, eds. *Hannah Arendt - Nach dem Totalitarismus*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 13-19.
- Wolin, Richard, 2001. *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Young-Bruehl, Elisabeth, 1993. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim.