

UN RECORRIDO EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT: DE LA *VITA CONTEMPLATIVA* A LA *VITA ACTIVA*

Leticia Heras Gómez*
herasleticia@yahoo.com.mx

Claudia Abigail Morales Gómez*
moralesclabi@yahoo.com.mx

El ensayo tiene como propósito examinar el recorrido del pensamiento filosófico de la obra de Hannah Arendt, desde sus raíces en la Filosofía clásica alemana, hasta sus propias contribuciones sobre la distinción entre *vita contemplativa* y *vita activa*. El ensayo tiene dos partes principales: sus primeras obras fundacionales sobre la *vita contemplativa*, que retoma de la influencia de la filosofía clásica alemana; y la segunda parte en donde se desprende de sus antecesores y comienza a producir su propia contribución sobre el mundo de lo político, que sitúa en la *vita activa*.

Palavras-chave: Vita activa, vita contemplativa, vita socialis, labor, trabajo.

The purpose of this paper is to examine the pathway of Hannah Arendt's philosophical thought, since her roots in German Classical Philosophy, up to her own contribution on the distinction between *vita contemplative* and *vita activa*. The essay has two sections: the first one is an approach of *vita contemplativa*, where she is still influenced by German Classical Philosophy and the second part is the beginning of her own contribution regarding the political world, where she locates the *vita activa*.

Keywords: Vita activa, vita contemplativa, vita socialis, labor, work.

* Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales 50100 Toluca, México.

Introducción

La vida de Hannah Arendt (1906 - 1975) transcurrió en medio de una etapa sumamente sombría del mundo contemporáneo: el holocausto, las dos guerras mundiales y la división del mundo en dos bloques. Todo ello formó parte de las reflexiones impresas a lo largo de los estudios de la autora. Ella fue una prodigiosa teórica de la política del siglo XX y perteneció a una notable generación de pensadores europeos judíos obligados al exilio por el nazismo.

A partir de la trayectoria en la obra y biografía de Hannah Arendt se puede reconocer una de las tesis de la autora según la cual: el pensamiento se origina en la experiencia de lo vivido y en el sentido que otorga la existencia misma, esto es lo que se convierte en la brújula para orientar el pensamiento, tal como lo explicitó ella: “¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! ¡Nada más! Y si perdemos suelo de la experiencia entonces nos encontramos con todo tipo de teorías” (Arendt, 1995: 145). En esta perspectiva se inscribe el propósito de este ensayo que es trazar un recorrido en el pensamiento de Hannah Arendt, con la finalidad de apuntar la distinción, contraposición y por último la comprensión de la *vita activa* en relación de la *vita contemplativa*, como temas de partida para examinar *lo político* en la vida contemporánea. Se reconoce como punto central en el pensamiento de Hannah Arendt su condición germano-judía, específicamente en el contexto socio-histórico de esta condición.

El presente ensayo está organizado en dos partes. En la primera parte titulada “*Vita contemplativa: influencia del pensamiento filosófico alemán en Arendt*” se expone el legado existencialista de Heidegger y Jaspers en su pensamiento, cuyas reflexiones la llevaron a analizar la inversión de contemplación y acción para proponer la *vita activa*, como una expresión que abarca las actividades fundamentales de la condición humana y la cual se acuña desde la contemplación. De esta primera etapa sobresalen sus textos *El concepto de Amor en San Agustín* (1929) y el último de sus libros *La vida del espíritu* (1978), los cuales no corresponden a un orden cronológico, pero mantienen como hilo conductor la discusión entre la *vita activa* y *vita contemplativa*. El primer libro se plantea dentro de un argumento netamente filosófico propio de la contemplación y en sus días postreros ella regresó a este debate proponiendo una nueva reflexión que busca reconciliar estas dos formas de vida.

La segunda parte se denomina “Hacia la construcción de la *vita activa* y la reivindicación de la política: la contribución de Arendt a la política” y

está centrada en la obra y experiencia de la autora que la llevan a la noción de *vita activa*. Esto se realizó mediante un recorrido por sus textos escritos en el exilio y su asimilación como ciudadana estadounidense, etapas en las que reconoce como misión la comprensión de los principales temas políticos del siglo XX, la aparición del totalitarismo, así como la búsqueda del sentido de la acción como condición humana después de la Segunda Guerra Mundial, hasta llegar a la vida activa y en la que es posible la reivindicación política. Resaltamos en esta parte su profunda reflexión sobre la política como fuente de convivencia pacífica entre los hombres.

La parte final del documento está constituida por las aportaciones que nos ofrece la autora dentro de su preocupación por comprender lo político, a partir de la construcción de una filosofía activa y existencial.

I. *Vita contemplativa*: influencia del pensamiento filosófico alemán en Arendt

Hannah Arendt nació en Linden, Alemania, dentro de una familia judía laica y progresista, creció en Königsberg y Berlín. La primera etapa del pensamiento de Hannah Arendt se construyó en torno a la filosofía de la existencia de Heidegger y de Jaspers. Ella tomó la idea de existencia de Jaspers^[1] que expresó en dos sentidos: por la experiencia misma y la comunicación de ésta en la relación con los otros seres humanos, “en este ámbito alcanzamos la experiencia de nuestra mismidad a través de la conciencia pensante, así como la experiencia del otro, del cual nos distinguimos y con el que nos relacionamos mediante la comunicación” (Flores, 2007: 187). Concepción que subsistió en sus textos y una fuente de sus aportaciones en *La Condición Humana* (1958); ello condujo a su concepción de *vita activa* propia de la acción política fundamentada en un poder comunicativo que sólo aparece entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece cuando se dispersan.

En la Universidad de Marburgo se dio el acercamiento de Hannah Arendt con la filosofía y siendo discípula de Martin Heidegger, intentó recobrar el sentido original de la actividad humana: la actividad política, así como criticar al mundo moderno centrado en el trabajo. Estas preocupaciones serán temas sistemáticos de la obra de Arendt como lo expresa en la correspondencia que mantuvo con Heidegger, “(...) aquello que aprendí

1 *Los manuales y tratados filosóficos* de Karl Jaspers hacen que describan a este autor como el segundo pensador más importante del existencialismo alemán, ver (Garrido, 2007: 61).

contigo en mi juventud- esto debe conducirme por último a un análisis de la sociedad actual, que en cuanto sociedad de trabajo, ha incluido también el producir en el proceso de trabajo y por tanto ya no produce los llamados bienes de uso para el uso, sino sólo para el consumo inmediato” (Arendt, 2000a: 305)^[2]. El pensamiento heideggeriano para Arendt fue una influencia y un rompimiento con sus propias reflexiones, con la insistencia de ubicarse en aspectos terrenales.

Colateralmente, la huella de la filosofía de la existencia heredada en Arendt por sus maestros (Heidegger y Jaspers) la imprimió en su tesis *El Concepto de Amor en San Agustín* (1929) bajo la dirección de Karl Jaspers, con quien entabló una sólida amistad hasta la muerte del pensador en 1965.

En dicho texto, trata los conceptos de amor expuestos por San Agustín como la noción de amor al prójimo que serán una clave de su noción de la política:

Dado que el amor al prójimo como mandato cristiano depende del amor a Dios que embarga al creyente y de la nueva actitud hacia su propio yo que brota de la fe, cada una de las dos primeras partes habrá de iniciarse con la cuestión de qué significa amar a Dios y qué amarse a uno mismo. En ambas partes, una breve conclusión se limitará a sacar la aplicación correspondiente, basada en la relevancia del amor al prójimo para el creyente que se ha hecho extraño al mundo y a sus deseos (Arendt, 2001: 15).

Del concepto de amor al prójimo de San Agustín, Arendt rescató dos nociones básicas en cuanto al origen de los seres humanos: a) Todos los hombres comparten el mismo origen, la raza humana se instituyó a partir Adán; esto es que el individuo no se encuentra sólo en el mundo y tiene el mismo destino que el resto, es decir la muerte; b) en tanto que todos los hombres tienen el mismo origen y el mismo destino, comparten un parentesco, una condición de compañeros, es decir una *vita sociales*; Arendt afirma:

Sólo en función de este anudamiento que se desprende de un doble origen se hace comprensible la relevancia del prójimo. El otro es mi prójimo como miembro del género humano, y sigue siéndolo en la singularización y explicitud que resulta de la realización de su aislamiento como individuo (2001: 147).

2 Arendt y Heidegger mantuvieron correspondencia desde que ella fue su alumna en la Universidad de Marburgo, en su paso por Heidelberg hasta 1933 que salió a Paris. Comunicación que fue reanudada después de 1950, año en el que se encontraron y que continuaron hasta los últimos días de la vida de Hannah Arendt.

La importancia que le otorga Hannah Arendt a la *vita socialis* la dirigió hacia la consideración de las condiciones de la existencia humana, como la vida misma, la natalidad y mortalidad, la mundanidad, la pluralidad, la esfera pública y la Tierra, todo lo cual es un acercamiento a lo que expondrá en su *vita activa*, es decir, los aspectos más próximos a la mundanidad que se ajusta en el *amor mundi*, como una noción que abraza el reconocimiento del otro como un prójimo en este mundo.

Hacia 1933 Alemania se encontraba dominada por el régimen nacional-socialista, el cual inhabilitó todos los derechos ciudadanos de personas con origen judío, impidiendo que Hannah Arendt pudiera dedicarse a la vida académica como profesora en las universidades de la región. Esto la obligó a trasladarse a París, donde se relacionó con pensadores marxistas y se involucró activamente en el movimiento sionista, así como en el apoyo a refugiados judíos. En esta etapa Arendt inició la construcción de sus argumentaciones sobre los horrores y calamidades de los totalitarismos europeos, además se dio a la tarea de estudiar en profundidad a Karl Marx, pues ella supuso que la obra de Marx era un elemento ideológico que enlazaba el totalitarismo con el cauce del pensamiento político occidental.^[3]

Durante la ocupación militar alemana en Francia (1940), Arendt fue confinada a un campo de concentración en la frontera con España, del cual logró escapar en el otoño de 1941 huyendo hacia Estados Unidos de Norteamérica, donde formó parte activa de la comunidad judío-alemana en Nueva York. En los Estados Unidos escribió varios artículos para un periódico en lengua alemana: *Aufbau*, centrados en la filosofía y teoría política. Finalmente en 1951 adquirió la ciudadanía estadounidense.

Para Arendt la ciudadanía estadounidense, significó gozar de los derechos que le habían sido negados en Europa. Desde su salida de Alemania ella se había considerado una *apátrida y paria*^[4], su condición de judía significaba una existencia dada por el destino, que la llevó a pensar en la identidad interpuesta de una persona, como la describe Gisela Kaplan: “Hannah Arendt tuvo dos vidas: como germano-judía y como ciudadana de un nuevo mundo en los Estados Unidos” (Kaplan, 1991: 9). Estas dos vidas son parte del significado de su condición de *paria* que desde su forzosa huida

3 El estudio de Arendt sobre el marxismo fue una tarea compleja y extensa que no finalizó; sin embargo, los libros *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951) y *La Condición Humana* (1958) proyectan su pensamiento y estudio sobre el mismo.

4 *Apátrida* se entiende sin *patria* y se traduce en la idea de no tener vida ciudadana, ni ningún derecho y libertad que ofrece esta vida. La noción de *paria*, es mucho más profunda que un apátrida, es un desarraigado, un *outsider*. Situaciones que son expresadas por su biógrafa Elisabeth Young-Bruehl.

de Alemania la van alejando de los ideales ilustrados e igualitarios de la tradición filosófica alemana (expuestos por Kant, Lessing y Goethe) hacia el reconocimiento de la diferencia judía dentro de la cultura alemana y de las transformaciones que enfrentaban el judaísmo en general.

Ya habían pasado veintiséis años desde que Arendt terminó el manuscrito sobre la biografía de Rahel Varnhagen, cuando vio publicada su obra que subtítulo como *Vida de una mujer judía* (1959), libro que se asemeja a la propia experiencia y asimilación del judaísmo en la generación de Arendt:

La presente biografía se escribió, es cierto, con conciencia de la destrucción de la comunidad judía de Alemania (aunque naturalmente, sin la menor sospecha de la dimensión que iba a adquirir la aniquilación física del pueblo judío en Europa), pero entonces, poco antes de la subida de Hitler al poder, me faltó la distancia en la que el fenómeno se hace visible en su totalidad. Si este libro se considera una contribución a la historia de los judíos alemanes, no puede pasarse por alto que en él sólo se trata un aspecto de la problemática de la asimilación, a saber: el modo de asimilarse a la vida social e intelectual del mundo circundante repercutió de manera concreta en una vida y pudo convertirse así en un destino personal. (2000: 17)

Esta asimilación del judaísmo la llevó a la reflexión y la animó en el paso que dio entre el mundo de las ideas (la vida de contemplación) y el *amor mundi* como vida activa, política y ética, vida que sólo es posible en un mundo terreno, en el cual habitan, viven y actúan los seres humanos, lo que para Arendt constituye una parte esencial de la condición humana y en el reconocimiento de nuestro habitar juntos en este mundo, recuperando un *éthos* original de comprender a los hombres como los que viven en este *hábitat* común llamado Tierra. Dice la autora:

La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, según lo que sabemos, quizá sea única en el universo con respecto a proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo y artificio. El artificio humano del mundo separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre se emparenta con los restantes organismos vivos (2005:30).

Como hombres que no pueden escapar de la Tierra, la reivindicación de la política fue una preocupación constante de Arendt, pues ella observó que dentro de la filosofía occidental no se había llegado a una fundamentación clara de la realidad política, pues se ha dado en torno al hombre y no a

la pluralidad, que es su propuesta central. Con esta última llega a la noción de esfera pública que aparece ligada a la condición constitutiva de la vida humana, lo cual se potencia como una innovación filosófica de lo político, que más tarde servirá a estudios tales como la concepción de mundo de la vida de Jürgen Habermas (2000).

Para Arendt la expresión *vita activa* la conduce a situarse en desacuerdo con la tradición filosófica y teológica occidental, -desde Platón hasta los pensadores de la Edad Media^[5]- la cual otorgó superioridad a la vida contemplativa frente a la vida activa, sustentada en la purificación del alma y su ascenso liberador hasta elevarse a la contemplación de las ideas, lo que significó en San Agustín la *Elevación ascética a Dios*, que consiste en liberarse de la materia para ver lo que realmente es. Arendt señala el enorme peso de la contemplación que la filosofía occidental originó al distinguir la *vita activa* y la *vita contemplativa*, superioridad que se fundamenta en la creencia de que ningún trabajo del hombre puede superar a la magnitud y esplendor del cosmos físico, pues éste sólo se percibe en quietud (Arendt, 2005).

Arendt contraviene la superioridad que se le había concedido a la contemplación ya que nadie puede retraerse por completo de la vida activa y es importante comprender que estos dos tipos de vida no son formas de vida opuestas, sino que sólo son distintas y necesarias una de la otra. En su conferencia *Labor, trabajo y acción*^[6] lo expresa claramente:

Seguramente, la cuestión tiene cierta relevancia. Porque, incluso si no impugnamos la opinión tradicional según la cual la contemplación es de un orden superior al de la acción, o según la cual toda la acción no es más que un medio cuyo verdadero fin es la contemplación, no podemos dudar -y nadie lo ha dudado- que es bastante posible para los seres humanos pasar por la vida sin abandonarse jamás a la contemplación, mientras que, por otra parte, ningún hombre puede permanecer en estado contemplativo durante toda su vida.” (Arendt, 1995: 89).

Con el surgimiento de la edad moderna, la superioridad de la vida contemplativa se cuestionó y llegó a su fin con la inversión de su orden

5 Lo que separa a la *vita contemplativa* de la *vita activa*, está en la experiencia de lo eterno y la inmortalidad en una vida que no es de este mundo, por lo que no es terrena así que somete a la *vita activa* y al *bios politikos* a la contemplación de Dios.

6 En el texto *De la historia a la acción* (1995), se menciona que esta conferencia pudo ser presentada en 1957, más la versión en italiano señala que fue pronunciado en 1964 en un Congreso de la Universidad de Chicago: “Christianity and Economic Man: Moral Decisions in an Affluent Society”.

jerárquico en Marx y Nietzsche, es decir, ahora el pensamiento (que había sido parte de la contemplación) se encuentra al servicio de la ciencia, del conocimiento organizado y pragmático. El fin de este orden jerárquico se dio cuando Marx asentó la verdad de la filosofía en los asuntos de los hombres, en su mundo común y no fuera de éste, así que sólo en la *sociedad* se desarrollan y coexisten los asuntos de los hombres, lo que denominó hombres socializados «*vergesellschaftete Menschen*», en alemán:

(...) la insistencia de la Época Moderna en la vida «egoísta» del individuo hasta su posterior énfasis en la vida «social» y el «hombre socializado» (Marx) se alcanzó cuando Marx transformó el concepto de economía clásica –que todos los hombres, en la medida en que actúan, lo hacen por razones de propio interés- en fuerzas de interés que informan, mueven y guían a la clases sociales, y cuyos conflictos dirigen a la sociedad como un todo (Arendt, 2005: 338).

La inversión jerárquica entre la contemplación y la acción de Marx, la fijo en la *labor productiva*⁷ y no la inversión hacia la acción propiamente política que se convierte en una crítica que hace Arendt. Para ella ni Marx había logrado transformar el seno de la *vita activa*, pues “el acontecimiento real que caracteriza a la Edad Moderna a este respecto fue que la propia contemplación había devenido sin sentido” (Arendt, 2005: 92).

Según Arendt el resultado de sobreponer la vida activa a la contemplativa fue la glorificación del trabajo, este se ha convertido en un distintivo de la Edad Moderna, contrario a la época antigua (Grecia y Roma) en la que el trabajo era una acción menospreciada, ya que se podía realizar individualmente y lo importante era la acción entre los hombres.

La labor a diferencia del trabajo, no deja nada tras de sí, se repite constantemente porque su propósito es la subsistencia diaria, “cuyo fin llega cuando el objeto está acabado, listo para ser añadido al mundo común de las cosas y los objetos, la labor se mueve siempre en el mismo ciclo prescrito por el organismo vivo” (Arendt, 1995: 94). Esto revela la superioridad del trabajo sobre la acción, lo que significó para Arendt la inversión dentro de la *vita activa* y la victoria del *homo faber*.

En este punto, se comienza a observar la ruptura de la *vita contemplativa* con la *vita activa*, y desde la cual Arendt va a observar la vida activa en la acción política, insistiendo en el sentido que podría tener la política que ella encontrará en la libertad y en la propia acción.

7 Tomado del inglés *work* que se ha traducido al español como *trabajo* o *producción* contiene como característica la *producción duradera*.

En otro orden de ideas, cabe resaltar que la influencia de la filosofía alemana vuelve a hacer eco en Arendt, durante los últimos años de su vida, en los cuales ella se encontraba escribiendo y corrigiendo *La vida del espíritu* (1978). Esta obra significaba su reconciliación con la filosofía, en éste dejó su tema central de discusión la acción para regresar al pensar, la voluntad y el juicio, en la búsqueda del equilibrio y control entre estas tres facultades: “El pensamiento, la voluntad y el juicio son tres actividades mentales básicas; no pueden derivarse unas de otras y, aunque comparten algunas características, no se dejan reducir a un denominador común” (Arendt, 2002: 91).

La siguiente parte está constituida por la construcción de la noción *vita activa* en torno a la propia experiencia académica y política de Arendt, en la cual se hace énfasis en sus tesis sobre la posición judía y pasión por comprender su presente.

II. Hacia la construcción de la *vita activa* y la reivindicación de la política

Durante el terror y violencia vividos durante el totalitarismo nazi y la Segunda Guerra Mundial, Hannah Arendt no sólo se mantuvo como pensadora política, sino que pronto se convirtió en protagonista de la política. Paul Ricoeur comenta que la experiencia de la autora la llevó, ya sea por accidente o necesidad, a la *vita activa*^[8], al centro de sus argumentaciones en virtud de su condición de judía alemana. En el siguiente fragmento de una entrevista Arendt expone sus razones políticas para participar en el movimiento sionista:

Quando me di cuenta de esto, adquirí la intención de afiliarme a la causa [judía]. Y de afiliarme, naturalmente, con los sionistas... Yo me había ocupado de la cuestión judía; mi *Rahel Varnhagen* estaba concluida cuando abandoné Alemania, y en esa obra, la cuestión judía juega un papel muy importante. El libro significaba aquello que deseaba entender. Sin embargo, los problemas judíos tratados allí no eran mis propios problemas. Mi problema personal era político. ¡Puramente político! Yo quería hacer trabajo práctico: sólo y exclusivamente trabajo judío. Y de acuerdo a este principio orienté mi vida a Francia” (Young-Bruehl, 2006: 177).

8 Hannah Arendt, en tant que penseur politique plutôt qu'acteur politique (sinon par accident et par nécessité), a constamment refusé de mépriser cette grandeur en dépit de sa vanité –ou de dissimuler cette illusion pour sauver la grandeur. Ce paradoxe apparent ressortit entre «Vita contemplativa» et «Vita activa» (Ricoeur, 1983: 18).

La preocupación de Arendt por la *vita activa* dentro de la noción de *amor mundi*, la condujo a adentrarse en lo político, como una búsqueda de ir a las experiencias políticas genuinas, concebidas como el mayor potencial de la acción. Para ella la *acción* es una actividad que tiene lugar sólo «entre» los hombres al habitar en la Tierra y por tanto la pluralidad es su condición humana. “Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*- de toda vida política” (Arendt, 2005: 35).

A partir de estas nociones básicas la autora nos muestra la nueva trayectoria de su pensamiento, es decir el reconocimiento de la condición humana identificada como *vita activa*. “Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo (producción) y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la Tierra”. (Arendt, 2005: 35).

Para Arendt su salida de Alemania, su exilio en París y su establecimiento en Nueva York le llevaron a comprender la condición de *apátrida*, confrontada ella misma con la conciencia de ser judía-alemana en el siglo XX. Tal como lo mencionó en el discurso que pronunció el 18 de abril de 1975 en Copenhague, al recibir el premio *Sonning* por su contribución a la civilización europea, en este ella describe su incorporación a la ciudadanía estadounidense y el reconocimiento de su origen judío:

No es poca cosa que le reconozcan haber contribuido a la civilización europea a alguien que dejó Europa hace treinta y cinco años de manera nada voluntaria y que luego se convirtió en ciudadana de Estados Unidos, de manera entera y conscientemente voluntaria, pues la República era ciertamente un Estado gobernado por la ley y no por los hombres (...) Como saben, soy un espécimen judío *feminini generis*, según salta a la vista, nacido y educado en Alemania, como sin duda pueden apreciarme al oírme, y formado en cierta medida por ocho largos y más bien felices años pasados en Francia” (Arendt, 2007: 37-38).

La mayoría de las aportaciones de esta pensadora fueron desarrolladas a la par de la asimilación de su ciudadanía norteamericana. Fue en Estados Unidos, en donde publicó gran parte de su propuesta teórica, aunque para ella el inglés, como su nueva lengua, constituyó todo un reto en la expresión de sus ideas, sin poderse alejar de la racionalidad de su lengua materna.

Todo lo anterior, no sólo hace evidente la conciencia de Arendt sobre su propia condición, sino que inició una tarea vital que podemos distinguir en dos momentos: 1) La comprensión de la formación de los regímenes totalitarios, entre ellos el nazismo y el socialismo de Stalin; 2) Los escritos judíos de Arendt, en los que resalta el reconocimiento de la situación judía como un asunto político.

En este mismo orden de ideas el estudio de la vida de Rahel Varnhagen (1959) para Arendt, significó un proceso de auto identificación, así como la opción de estudiar la identidad e historia judío alemana. En esta obra desarrolla una categoría clave en la trayectoria del propio pensamiento arendtiano: *paria*. Con esta categoría, según Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt pretendió dar una respuesta teórica y política al nacionalsocialismo. El *paria* comprendido como un desarraigado que se reconoce como tal y no concibe la asimilación para negarse a sí mismo.

Hannah Arendt rescata su propia fuerza como judía alemana para conscientizarse como *paria*, *apátrida*, en la que su proceso de reconocimiento debería conducir a los miembros de esta generación a rescatar sus derechos y libertades más allá de su condición de *parias*. Además le lleva a expresar un diagnóstico sobre la era moderna ante la violencia de la cual fueron testigos y víctimas durante la Segunda Guerra Mundial, la idea era entender: ¿qué sucedió?, ¿por qué sucedió?, ¿cómo ha podido suceder?, es decir el sentido de este fenómeno que llevo a ese odio y desprecio entre los seres humanos.

La comprensión de los fenómenos vividos en la primera mitad del siglo XX se convirtió en el principal tema de discusión de esa época, pues esa generación judío-alemana había vivido dos guerras mundiales, revoluciones y gran violencia y a decir de Arendt:

La convicción de que todo lo que sucede en la Tierra debe ser comprensible para el hombre puede conducir a interpretar la Historia como una sucesión de lugares comunes. La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros –y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso-. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soporte de ésta, sea como fuere (2004: 10).

Un texto que da algunas respuestas a los cuestionamientos anteriores fue *Los Orígenes del Totalitarismo* publicado en inglés en 1951. En esta obra Hannah Arendt describe los elementos constitutivos de regímenes totalitarios e incluye un análisis de los principios filosóficos de la política occidental en la era moderna. “El designio totalitario de conquista global y de dominación total ha sido el escape de callejones sin salida. Su victoria puede coincidir con la destrucción de la Humanidad; donde ha dominado comenzó por destruir la esencia del hombre” (Arendt, 2004: 10).

El estudio de nuestra autora sobre el totalitarismo como sistema político, la conducen a reflexionar sobre las condiciones que hicieron posible la cristalización de los totalitarismos en Europa, mismos que encuentra ligados a la cultura moderna, es decir, para ella en lo moderno se ha olvidado al ser y se genera el desconocimiento entre los hombres. Por lo que la crítica sobre la cultura moderna está en la comprensión de una cultura que ha girado sobre su propio vacío, ha destruido sus estructuras centrales, en ellas el sentido de lo político, la esfera de lo público y también de lo privado; todo sustituido por una esfera imperante “lo social” como un proceso de masificación, que en el pensamiento de Arendt tiene su aparición con la propia modernidad y han hecho a las personas insignificantes ante la masa, a través una lógica centrada en un modelo de trabajo y de producción. La autora explica lo anterior de la siguiente manera:

El intento totalitario de hacer superfluos a los hombres refleja la experiencia que las masas modernas tienen de su superficialidad en una Tierra superpoblada. El mundo de los moribundos, en el que se enseña a los hombres que son superfluos a través de un estilo de vida en el que se encuentran con un castigo sin conexión con el delito, en el que se practica la explotación sin beneficio y donde se realiza el trabajo sin producto, es un lugar donde diariamente se fabrica el absurdo (...) Mientras que los regímenes totalitarios se encuentran así resuelta y cínicamente vaciando al mundo de lo único que tiene sentido para las esperanzas utilitarias del sentido común, imponen sobre éste un tipo de supersentido al que realmente se referían las ideologías cuando pretendían haber hallado la clave de la Historia o la solución de los enigmas del Universo (2004: 554-555).

De este modo refiere la pérdida de espacios asociados que hacen imposible la libertad política en los elementos del totalitarismo y los riesgos que trae la construcción de la cultura moderna para sustentar este sistema, lo que pudiera interpretarse como una serie de problemas y perspectivas de análisis de la propia cuestión moderna, que ella ubica en “lo social”.

Otra de sus obras que marcan este diagnóstico de la cultura moderna es *La Condición Humana* publicada en 1958, según Hans Jonas significó el *opus magnum* del pensamiento filosófico de Arendt. En dicha obra presenta su concepto medular, la acción comprendida en *vita activa*. Este libro es considerado un tratado filosófico de actividades humanas: trabajo (*labor*), producción (*work*) y acción (*action*). La *producción*, tiene como condición la existencia, la vida misma, así en ella el hombre (*animal laborans*) se encuentra en la naturaleza y su verdadera antítesis es la *acción*, debido a que esta condición es la más antipolítica, porque no necesita de los *otros* hombres, ni de la pluralidad. Arendt lo dice así:

Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia: humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también la vida de la especie. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, hasta donde se compromete a establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia. Labor y trabajo, así como la acción, están también enraizadas en la natalidad, ya que tienen la misión de proporcionar y preservar –prever y contar con- el constante aflujo de nuevos llegados que nacen al mundo como extraños. Sin embargo, de las tres, la acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar (2005: 36).

La condición humana arendtiana ubica a cada actividad dentro de su propio espacio: la labor y el trabajo pertenecen a lo privado; mientras que la acción se da en lo público. Arendt reconoce en la *acción*, el sentido de lo político, es decir la acción política es la que ejerce mayor impacto hacia la esfera pública, y que en el análisis de la acción lo relaciona con libertad y pluralidad, términos políticos por excelencia.

La pluralidad es la condición sin la cual la noción política no puede existir. Kohn identifica en Arendt estos argumentos como la aparición del mundo a través de la acción política, pues la mundanidad se da en la proximidad y diálogo de estar entre los hombres:

Para Arendt, el mundo no es ni un producto natural ni la creación de Dios; el mundo sólo puede aparecer por medio de la política, que en su sentido más amplio ella entiende como el conjunto de condiciones bajo las cuales los

hombres y las mujeres en su pluralidad en su absoluta distinción los unos respecto de los otros, viven juntos y se aproximan entre ellos para hablar con libertad que solamente ellos mismos pueden otorgar y garantizarse mutuamente (2008: 34).

En la pluralidad el discurso representa la principal distinción de la *acción* con respecto a la *labor y al trabajo*; la *acción* forzosamente demanda la presencia de *otros*, por tanto de la pluralidad, ya que “al hecho que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo” (Arendt, 2005:35).

La mundanidad en el pensamiento arendtiano está en la pluralidad en el hablar de los hombres y no del hombre. La existencia de los seres humanos se trastoca al vivir en comunidad y es por ello que la filósofa advirtió del sentido de la política recordando expresiones latinas para entender el vivir humano como estar entre hombres, noción en la que cabe la comprensión de que la acción se hace evidente en la diferencia que da la pluralidad. “Así, el idioma de los romanos, quizá el pueblo más político que hemos conocido, empleaba las expresiones «vivir» y «estar entre hombres» (*inter homines esse*) o «morir» y «cesar de estar entre los hombres» (*inter homines esse desinere*) como sinónimos” (Arendt, 2005: 35).

En este orden de ideas, el espacio público es uno de los conceptos relevantes de Arendt en la vinculación que ella establece entre la vida humana y la acción. Su fundamentación la encuentra en tres nociones básicas: pluralidad, apariencia y natalidad; conceptos que analizó desde la *polis* griega y la república romana como configuraciones surgidas del actuar y hablar juntos, así que su espacio se extiende entre las personas que viven juntas. Arendt lo expone así:

«A cualquier parte que vayas, serás una *polis*»: estas famosas palabras no sólo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que pueden encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio a donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita” (2005: 225).

En consecuencia, lo público es un espacio de la aparición y de apariencia, ya que en principio este espacio aparece al momento que se reúnen los hombres, en tanto exista acción y discurso, y de apariencia porque nos

devela una idea del espacio que nos es común y que puede aparecer al momento que actuamos entre los otros; pero que no tiene una localización física especial, no se identifica en un territorio, nación o Estado.

La idea de estar en medio (*in-between*) del mundo se traduce en un mundo común que relaciona y separa a la vez; porque aun cuando el espacio público pueda ser un lugar de reunión, quienes están en él ocupan diferentes posiciones, así que lo que se ve y oye por otros tiene la carga de su propia percepción y posición, con ello se está en la pluralidad.

La separación y relación de estar en medio del mundo se debe a los procesos de la acción, los cuales son irreversibles e impredecibles, pues no existe la posibilidad de deshacer o destruir lo hecho; los seres humanos no saben (con exactitud y sinceridad) lo que están haciendo con respecto a los otros, inclusive pueden querer el bien y hacerles mal. Sin embargo, la relación entre los seres humanos no está en la culpa y error de las virtudes positivas de la magnanimidad y solidaridad, ya que sólo en *el perdón* y en *las promesas* encuentran la posibilidad de lo irreversible, y lo impredecible; sólo con estos dos remedios se consigue el desvanecimiento del pasado, gracias al *perdón* y la viabilidad que otorga el futuro mediante las *promesas*.

Por tanto la acción es esa capacidad de comenzar algo nuevo, liberada del pasado y no sometida a su absoluto y único cumplimiento, pues la acción que revela Arendt siempre tiene la opción de iniciar de nuevo. Así que ella distingue a la *acción* como propia entre los hombres y la noción de natalidad con un sentido complejo que vuelve a los hombres al mundo en diversos momentos.

La idea de natalidad que expresa la autora la liga estrechamente con la de libertad, esta última supone la capacidad de comenzar algo nuevo. “Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que claro, esto no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes” (Arendt, 2005: 207). A la libertad, la define en contraposición a cualquier visión que deje desprovisto a los hombres de la acción o que sólo lo tematice como un ente abstracto. Para ella de ningún modo puede entenderse la libertad en el seno del pensamiento ni experimentarse en un diálogo interno del yo; la conciencia de la libertad se encuentra en la relación con los otros y se aprecia al momento de actuar en un espacio mundano como la esfera pública.

La reflexión que hace Hannah Arendt sobre lo que constituyen las actividades humanas tiene como cimiento su pensamiento frente al totalitarismo y desde luego su propia experiencia como judía ante ello. Por lo que

el libro *La Condición Humana* (1958), debe leerse dentro del marco de sus distintos textos publicados, ya que Arendt no deja de observar la conexión de su pensamiento y principal preocupación: *la acción política*.

Otro de los textos de Arendt que fue un parteaguas para sus aportaciones sobre lo político, fue su obra *Eichmann en Jerusalén* (1964 en alemán, la edición castellana es de 2003). Texto que enfatiza las relaciones política y moral, esto se explica en lo que denominó *la banalidad de mal*, causando controversias y cuestionamientos ante la moral política que estaba proponiendo en este texto, ya que era posible perdonar a Eichmann como ser humano, más no su acción política. “Cuando se concede el perdón, es la persona y no el delito el que es perdonado; en el mal radical no queda nadie a quien pueda perdonar” (Young-Bruehl, 2006: 38).

La frase revela el proceso que se le siguió a Adolf Eichmann, quien podía haber recitado de manera mecánica máximas morales, pero había perdido su capacidad de pensar y de voluntad independiente; pues la voluntad de Eichmann había sido cedida al momento de obedecer las instrucciones del *Führer*, con lo cual perdió su sentido de responsabilidad moral ante los judíos que convirtió en víctimas en los campos de concentración. En este sentido lo que lo convierte en culpable, no es la persona, ni su voluntad; sino el abandono a la responsabilidad de pensar y actuar en relación con uno mismo.

Lo anterior causó gran controversia entre la comunidad judía, más Arendt llegó a afirmar que la experiencia en el seguimiento de este juicio la hizo entender que la maldad no es radical, sino que es incomprensible para los que la observan y el problema radica en la disolución de responsabilidad. Las argumentaciones dadas por los nazis para el exterminio de judíos, hoy son calificadas de irracionales e injustificables, pero tuvieron significado entre el pueblo alemán al rehusarse en compartir el espacio con judíos o pueblos ‘ajenos’.

La polémica con el seguimiento al juicio de Eichmann introdujeron a Arendt hacia la meditación sobre la política moral, mientras que en su nación adoptiva se exponían momentos de confusión e incongruencia producto de la guerra fría entre Estados Unidos y la URSS, la guerra en Vietnam, el asesinato de John F. Kennedy, que indicaban momentos de crisis, lo cual expresó en su publicación *La crisis de la república* en 1972 .

El texto *Entre el pasado y el futuro* (*Between Past and Future*, 1961) contiene lo que llamó Arendt ejercicios sobre la reflexión política, ante las que se planteó interrogantes como: ¿qué es la política?, ¿cuáles son las condiciones de la acción política?, ¿cuáles son los principios de esta acción?,

¿qué es la libertad?; preguntas todas ellas necesarias en su convicción del hombre como un ser que actúa en su condición humana y en relación con los otros seres humanos. Estas contribuciones de Arendt han sido aludidas en la búsqueda de cientificidad de la política, surgida en los años posteriores a las guerras mundiales.

En 1968, año de grandes movimientos y manifestaciones sociales, los jóvenes habían tomado diversas causas de inconformidad ante la guerra, la marginalidad, los autoritarismos y la legitimidad del uso de la violencia estatal ante la propia sociedad. En principio Arendt respaldó los movimientos de sus alumnos universitarios; sin embargo, su desacuerdo con alternativas por medio de la violencia, dejaron ver las premisas entre la diferencia de poder y violencia; para volver a plantear la política en una noción de “convivencia, reconocimiento y acuerdo”, la cual se elimina en tanto se establece la violencia. Esto fue tratado con mayor profundidad en su ensayo titulado *Sobre la violencia (On Violence, 1970)*, en el que acoge a la democracia como el régimen que no sólo tiene futuro, sino presente.

La vindicación de la acción política que hace Arendt, la comprende en tanto su origen e instauración como una relación entre los hombres. “No tiene esencia el hombre de la política, ya que la política nace en los hombres, surge en el entre y se establece como relación” (Arendt, 2001: 47). La dignificación que hace de la política, puede analizarse en el sentido que le da a la misma, en una respuesta concreta la política posee la libertad, comprendiendo que el ser libre está incluido en la acción política y no en lo opuesto a ella, es decir la acción violenta.

Del interés de liberar a la acción de toda subordinación respecto a los otros modos de vida activa instrumentalistas (trabajo y labor), inclina la acción hacia la política, sólo en ésta reconoce Arendt la dimensión de interacción comunicativa que podría traducirse en un ejercicio cívico intersubjetivo, se trata de una ciudadanía que va más allá de sus funciones jurídicas y se encuentra en su disposición a actuar libremente en la organización pública, siendo ésta la principal preocupación en su argumentación sobre la política. Así otra de las tareas políticas del ciudadano arendtiano es la reconstrucción de una memoria histórica común que se lleva a cabo en la comunicación. Un ciudadano es aquel que narra su propia historia ante sus iguales^[9].

9 Los *iguales* son los ciudadanos, ya que la idea de igualdad está en lo externo al ser humano, es decir que nos igualamos en la posibilidad de acción en lo público, pero en lo privado somos diferentes, plurales.

En la acción y el discurso no tienen cabida elementos instrumentales, sociales o morales, porque ello pondría en riesgo la naturaleza de la propia acción y es la propia comunidad política la que juzga la acción, con esto la autora vuelve a hacer hincapié en dos nociones básicas para interpretar una vida ciudadana: la pluralidad y el espacio público.

La concepción de espacio público, en la filósofa alemana, tiene una lectura marcada por la participación en los asuntos cotidianos, aparece cuando los ciudadanos actúan concertadamente y se manifiesta por medio del debate de los asuntos públicos en ello radica el que Arendt regrese a la idea de la *polis*, ya que para los griegos como miembros de una *polis* participar en ella era la forma más elevada de vida humana y en la que se ejercía una capacidad humana suprema, el lenguaje y el conocimiento para atender y entender los asuntos comunes de la *polis*, lo que sin lugar a dudas otorga un sentido más extenso al concepto de ciudadano moderno.

La acción no puede guardar un propósito instrumental porque la sometería a la violencia, ya que la acción conduce a un concepto de poder como potencia (*Macht*) frente al poder violento (*Gewalt*), este último no es un verdadero poder, ya que hace uso de instrumentos coercitivos para dominar e imponerse, lo que niega la libertad ciudadana. Así el poder podría ser entendido como la medida que descansa sobre convicciones, sobre una peculiar coacción, no coactiva con la que se imponen ideas. En palabras de la pensadora:

El poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad del individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras se mantiene unido. Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre (2008a: 60).

En esta noción el poder sólo persiste cuando los hombres actúan en común, así que el poder desaparece cuando los hombres se dispersan, no obstante el poder no se puede entender de forma simplista como una manipulación de la masa, ya que el hombre de masa tiene como característica el aislamiento y una incapacidad de actuar, es decir sólo se mueve en individualismo gregario, sin relaciones sociales. Es evidente que en esta concepción no cabe la violencia, pues el poder (*Macht*) carece de cualquier fuerza manipuladora e instrumentalista, propias de la dominación.

Conclusiones

Las distintas etapas que se sugieren para el análisis del pensamiento de Arendt han tenido como eje fundamental la propuesta de la autora sobre la condición del ser humano y sus nociones primeras sobre lo político. Un ser humano en el mundo real, en el que nos movemos los seres humanos día a día y en cual nuestras acciones tienen repercusiones.

Los puntos de partida que reconoció en la condición humana como la pluralidad de los individuos, la mundanidad y el espacio, son nociones que nos llevan a reconocer en la *vita activa* el fundamento de lo que podría concentrar la noción del ciudadano contemporáneo. Un ciudadano no sólo limitado a su definición legal, histórica o política, sino en una condición que le otorga su propia humanidad. Pues es el ciudadano el que está posibilitado de ejercer la acción en el espacio público, por *amor mundi*, no sólo desde la racionalidad o de la voluntad, sino que la superación de las diferencias y el reconocimiento de la pluralidad podrían tener esperanza en la idea expuesta por Arendt.

En esta reflexión la autora prevee la destrucción de la *mundanidad* y la pluralidad en sociedades de masas, a causa de dejar la distinción humana en los espacios privados y subjetivos, lo que podría derivar en la minimización del espacio público y por tanto la pérdida de la capacidad de acción de los hombres en él. Y muestra su interés situar la política como actividad y sus condiciones para llegar a actuar, a partir de la diferenciación de la vida contemplativa y la vida activa.

La crítica hacia la *vita contemplativa* que hizo Arendt en la *Condición Humana* (1958), procede de las décadas de grandes cuestionamientos sobre las guerras mundiales, el proceso de masificación en sociedades industrializadas y el dominio de la naturaleza, a través de la tecnología y la ciencia. Para Arendt toda la fuerza destructiva, es en sí misma antipolítica, no sólo destruye la vida humana sino el mundo donde se gesta todo tipo de vida (humana y extrahumana), así que la única actividad que constituye un fin sí mismo es la acción política.

El panorama que nos proporciona Arendt brinda una visión fenomenológica, existencial hacia las implicaciones de lo que hacemos. Por lo que el sentido de los hombres está en la vida misma y en la riqueza de la pluralidad, así como en las diferencias de ésta. No olvidando que somos lo que hacemos, somos cuando actuamos e implica a otros, somos cuando hablamos y aparecemos ante los otros. Así que realmente somos cuando el otro nos reconoce y comprendemos que nuestro mundo son los otros.

Por ello, la herencia del pensamiento arendtiano nos deja un ejercicio para la relación humana, pues cuando estamos entre los otros es cuando toma sentido el que seamos.

Bibliografía

- ARENDRT, Hannah (1973), *Crisis de la República*, (versión española de Guillermo Solana), Madrid: Taurus
- ___ (1988), *Sobre la revolución*, (trad. Pedro Bravo), Madrid: Alianza
- ___ (1995), *De la historia a la acción*, (trad. Fina Birulés e Introducción de Manuel Cruz), Barcelona: Paidós
- ___ (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, (trad. Ana Polak) Barcelona: Península
- ___ (1997), *¿Qué es la política?*, (trad. Rosa Sala e Introducción de Fina Birulés), Barcelona: Paidós
- ___ (2000), *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, (trad. Daniel Najmías), Barcelona: Lumen
- ___ (2000A), *Hannah Arendt - Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975*, (Ed. Ursula Ludz y trad. Adan Kovacsics), Barcelona: Herder
- ___ (2001), *El concepto de amor en San Agustín*, (trad. Agustín Serrano de Haro), Madrid: Ediciones Encuentro
- ___ (2002), *La vida del espíritu*, (trad. Fina Birulés y Carmen Corral), Barcelona: Paidós
- ___ (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, (Introducción y ed. Ronald Beiner) Barcelona: Paidós
- ___ (2004), *Orígenes del totalitarismo*, (versión de Guillermo Solana), México: Taurus.
- ___ (2005), *La Condición Humana*, (trad. Ramón Gil Novales e Introducción de Manuel Cruz), Barcelona: Paidós.
- ___ (2006), *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, (Introducción Guido D. Neri), Verona: Ombre corte/cartografie
- ___ (2006A), *Eichmann en Jerusalén*, (trad. Carlos Ribalta), Barcelona: DeBols!llo
- ___ (2007), *Responsabilidad y juicio*, (Introducción y notas de Jerome Kohn), Barcelona: Paidós
- ___ (2008), *La promesa de la política*, (Ed. e Introducción de Jerome Kohn), Barcelona: Paidós
- ___ (2008A), *Sobre la Violencia*, (trad. Guillermo Solano), Madrid: Alianza
- BOTELLA, Laura (2000), “¿Qué significa pensar políticamente?” Fina Birulés, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona: Gedisa
- CRUZ, Manuel (2005), “Introducción”, en Hannah Arendt, *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós
- CRUZ, Manuel (compilador), (2006), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona: Paidós

- FLORES DE MIGUEL CIRILO (2007), “La Filosofía de la existencia de Jaspers” en Garrido, Manuel, Valdés M. Luis y Luis Arenas (coords.) *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid: Cátedra, pags. 186-188
- GARRIDO MANUEL (2007), “Introducción. El canto del cisne de la gran filosofía europea” en Manuel Garrido, Luis M. Valdés y Luis Arenas (coords.) *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid: Cátedra, pags. 19-74
- HABERMAS, Jürgen (2000), *Perfiles filosóficos-políticos*, Madrid: Taurus
- KAPLAN, Gisela (1991), “Hannah Arendt: la vida de una judía”, en *Debats*, num. 37, pags. 9-17
- KOHN, Jerome (2008), “Introducción”, Hannah Arendt, *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, pags. 11-37
- LOCKE, John (2003), *Ensayo sobre el gobierno civil*, México: Gernika
- RICOEUR, Paul (1983), “Préface”, Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris: Agora, pags. 1-39
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina (2001), “Capítulo 3. Hannah Arendt”, Fernando Vallespín, *Historia de la Teoría Política 6*, Madrid: Alianza Editorial.
- (2003), *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
- STRAUSS, Noé y Joseph Cropsy (2004), *Historia de la filosofía política*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- WOLIN, Richard (2003), *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid: Cátedra.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth (2006), *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona: Paidós Testimosnios

[Submetido em 14 de maio de 2013, re-submetido em 19 de outubro de 2013 e aceite para publicação em 24 de outubro de 2013]