



El concepto de amor en Hannah Arendt

Daniel Fernández López¹

Recibido: 22 de septiembre de 2014 / Aceptado: 25 de enero de 2015

Resumen. Hannah Arendt estudió en su tesis doctoral el amor en Agustín de Hipona. El obispo argelino destacó el amor al prójimo como vía de encuentro con Dios, ya que el anhelo del pensador cristiano era la *civitate Dei*. Arendt, quince siglos después, secularizó el concepto y elaboró una teoría política basada en el amor al mundo, a la vida y a los hombres. Para ello desarrolló diversos conceptos, entre los que se encuentran la acción, la natalidad y la política, que simultáneamente requieren elementos como la pluralidad, la novedad o la libertad. Por ello, el amor es un concepto clave en su obra, a pesar de que insistiera en que se trata de una fuerza apolítica y antipolítica.

Palabras clave: amor; mundo; pluralidad; libertad; política; hombres.

[en] The Concept of Love in Hannah Arendt

Abstract. In her doctoral dissertation Hannah Arendt examined the question of love in Saint Augustine of Hippo. The Algerian bishop emphasized love of one's neighbor as a way of meeting God, as his desire was the *civitate Dei*. Fifteen centuries later, Arendt secularized the concept and developed a political theory based on love of the world, of life and of men. For this purpose, she developed several concepts, including action, natality and politics, which in turn require elements such as plurality, novelty or freedom. Therefore, love is a key concept in her work, even though she stated that this was an apolitical and antipolitical force.

Keywords: love; world; plurality; freedom; politics; mankind.

Cómo citar: Daniel Fernández López, "El concepto de amor en Hannah Arendt": *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 16 (2016), pp. 101-122.

En nuestro amor, somos lo que propiamente somos. Todo lo que en nosotros tiene consistencia es, en su origen, amor².

Karl Jaspers

En el pensamiento de Hannah Arendt (1906-1975), el amor es un concepto equívoco. Por un lado, la autora judía afirmó que el amor no solo era una fuerza apolítica

¹ Universidad Complutense de Madrid (España).
E-mail: dnlfrrndzlpz@gmail.com

² Karl Jaspers, *Iniciación al método filosófico*, Espasa, Madrid, 1977, p. 148.

sino antipolítica³. Sin embargo, por otra parte acuñó una expresión —*Amor mundi*— de notorias implicaciones políticas. Ello provoca que la noción del amor en Arendt ostente una dimensión especial que cobró una relevancia en su teoría política de la que ella con seguridad no fue plenamente consciente.

Todo parte de su tesis doctoral, *El concepto de amor en san Agustín*, una investigación realizada bajo la supervisión de Karl Jaspers (1883-1969) y presentada en su versión definitiva en 1929⁴. Se trata de un libro arduo, deliberadamente oscuro y, desde el mismo título, dotado de claras influencias heideggerianas⁵. Consta de tres partes, cada una de ellas dedicada a los tres géneros de amor presentes en la obra del santo de Hipona: *appetitus*, *cupiditas* y *caritas*. El primero fue concebido por su autor como un ardiente anhelo de aquello que no se posee, el segundo como un amor errado por lo terrenal y el tercero como un amor justo en busca de lo eterno. San Agustín (354-430) concedió especial relevancia a los dos últimos, dado que ambos anhelan de por sí; y a partir de ellos elaboró su planteamiento del amor errado y del amor recto, de modo que *caritas* es el amor cristiano que surge en busca de la unión con Dios y *cupiditas* el amor humano que trata de aferrarse erradamente al mundo del que forma parte.

San Agustín había sido influido principalmente por dos hombres: Platón (427-347 a. C.) y Pablo de Tarso (5-58 d. C.). Del primero adoptó la distinción entre un mundo sensible y otro inteligible, mientras que del segundo incorporó la noción de culpa. El recorrido de los dos autores condicionó de forma radical la perspectiva del pensador cristiano, ya que, al igual que Platón, concedió mayor relevancia al mundo celeste (mediado, naturalmente, por una concepción religiosa); y, gracias a la influencia de Pablo, el remordimiento fue el motor que impulsó su reflexión teórica⁶.

Arendt englobó los tres tipos (*appetitus*, *cupiditas* y *caritas*) en un concepto *paulino* del amor, con lo que demostró considerar a Agustín más cerca del santo de Tarso que de Platón. Para ella, el amor esencial es el amor al prójimo, que nace de *caritas*, porque imbuye a los dos restantes⁷. Además, Arendt encontró en la culpa la fuente de dicho amor al prójimo: los seres humanos son hijos de Adán, rasgo que les convierte en parientes y herederos de su pecado original:

El origen histórico del hombre es el Primer Hombre, y el hombre se relaciona con este pasado a través de las generaciones. Cuando se relaciona con este pasado, más que con su Creador, el hombre se da cuenta de que el amor es debido a todos

³ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2012, p. 261.

⁴ La versión de la tesis que se encuentra disponible en la actualidad es una revisión de la original (visiblemente acortada), en la que Arendt ha actualizado el contenido, dirigiéndolo y conectándolo con su pensamiento posterior, pero las modificaciones no han alterado la naturaleza de la tesis de 1929.

⁵ En aquel momento, la joven pensadora judía había vivido un romance intelectual y emocional con su profesor Martin Heidegger (1889-1976), al que en los círculos universitarios llamaban “el mago de Messkirch” por la admiración que despertaba entre sus alumnos.

⁶ No hay que olvidar que san Agustín abrazó el cristianismo oficialmente en 386, con treinta y dos años. Hasta entonces había llevado una vida ajena a la castidad y a los preceptos cristianos (de hecho, llegó a ser padre de un niño, Adeodato [372-388], concebido fuera del matrimonio) de la que dará debida cuenta en sus *Confesiones*. Con ocasión de su llegada a Cartago para continuar sus estudios, cuando contaba únicamente dieciséis años, afirmó: “Llegué a Cartago y, por todas partes me veía incitado a amores deshonestos”. Véase San Agustín, *Confesiones*, Espasa, Madrid, 1968, p. 54.

⁷ Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 16.

los hombres porque éstos son su parentesco mundano, porque todos tienen una naturaleza común y una culpabilidad común⁸.

Arendt recordó en su tesis que san Agustín, debido a dicha *culpabilidad común*, planteó que el hombre que ama a Dios ama igualmente al resto de la humanidad de forma íntegra, es decir, con luces y sombras, gracias a la posibilidad de salvación que existe en ellos; de ahí que el amor al prójimo, según nuestra autora, subsuma a *cupiditas* y *appetitus*. La pregunta que se formuló entonces la pensadora alemana fue qué convierte al hombre en prójimo, una cuestión que respondió recurriendo al concepto de aislamiento: “Solo nos convertimos en prójimos para otros cuando estamos aislados en nuestra singular relación con Dios”⁹, en palabras de Elisabeth Young-Bruehl (1946-2011), alumna y biógrafa de Arendt.

Arendt afirmó que “san Agustín contempla al hombre en su aislamiento”¹⁰. Ella estudió en las mismas condiciones de desamparo y miedo al san Agustín filósofo, una perspectiva que despertó las críticas de los teólogos germanos de la época, quienes consideraban que la autora desatendió dimensiones esenciales del santo de Hipona (la de obispo y la de Padre de la Iglesia católica, principalmente). Heidegger, en la Universidad de Marburgo, había presentado el pensamiento a sus alumnos como una actividad solitaria, enseñanza que Arendt defendió hasta sus últimos días, en los que reivindicó el pensamiento en soledad¹¹ (es decir, en sana compañía de uno mismo) y no en soledad (en aislamiento, como escribió san Agustín, en opinión de Arendt). Con el tiempo asociaría peyorativamente el pensar con la *vita contemplativa* y solitaria de los filósofos; ella, por su lado, rompió con dicha tradición después de los sucesos que acontecieron en Alemania en los años treinta.

El advenimiento de la teoría política a su reflexión vino de la mano de los nazis, la persecución, el internamiento y el exilio. Ello le llevó a meditar sobre la necesidad de la acción y de la política, elementos que supusieron en la obra de Arendt el contrapunto a la reflexión filosófica al basarse en el colectivo y en la capacidad de iniciativa. Por ello, debido a que puso el acento sobre la vida, Arendt se distanció aquí del protagonista de su tesis y dedicó sus esfuerzos a meditar sobre la *civitate mundi*, no al mundo suprasensible reivindicado por el santo argelino. Al contrario que san Agustín, Arendt no asumió a los hombres en singular ni en aislamiento, sino que forjó una teoría en la que la pluralidad es la condición política natural de los seres humanos.

Acción y *amor mundi*

En su estudio del Ser, Heidegger situó el *Da-Sein* (“estar ahí”, “ser en”) en el centro de su teoría. Irremediablemente, el Ser debía existir en unas coordenadas de espacio y tiempo, ubicación que Heidegger situó en su concepto de mundo, al que dotó de un carácter existencial gracias a su relación con el Ser:

⁸ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 601.

⁹ *Ibid.*, p. 602.

¹⁰ Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, p. 37.

¹¹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2012, p. 96.

La existencia no se relaciona ocasionalmente con el mundo, es decir, no se relaciona de cuando en cuando con el mundo, pertenece a la esencia de la existencia o *Da-Sein* como tal, es decir, pertenece al existir...“Da-Sein” no significa en el fondo otra cosa que *ser-en-el-mundo*¹².

Así, el *Da-Sein* pasa a ser *In-der-welt-sein* (“Estar en el mundo”), que se transforma en el inicio de la dimensión existencial de la política en Arendt¹³: si *ser* significa *estar en el mundo*, para ella estar en el mundo implica *Mit-sein* (“Estar con los otros”, “Estar juntos”); término que, además, coincide con el vocablo latino *Inter homines esse* (“Estar entre los hombres”), que para los romanos hacía referencia al hecho de vivir. Ser, mundo y pluralidad quedaron así articulados en una misma construcción de sentido.

Dicha pluralidad es la condición de la acción, al igual que para la vida es la de la labor y la mundanidad la del trabajo, las tres principales actividades y condiciones de la *vita activa*, según identificó Arendt en *La condición humana*. La pensadora alemana incidió sobre la acción porque es la única de las tres que plantea una relación directa entre los hombres (la labor y el trabajo median entre los hombres y las cosas), cualidad que determina su conexión con la política: “Esta pluralidad es específicamente la condición —no solo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política”¹⁴. La acción es la consumación de la *vita activa* reivindicada por Arendt: gracias a ella el *bíos politikos* cobraría relevancia sobre el *bíos theorétikos*, al igual que sucedía en la etapa preplatónica en las *polis* griegas.

Debido a su énfasis sobre la Antigüedad clásica, Dana R. Villa plantea una correspondencia entre el concepto de acción en Arendt y el de política en Aristóteles (384 -322 a. C), ya que ambos ponen el acento sobre la participación, la comunidad *qua* fundamento de la acción y el planteamiento deliberativo entre iguales y diversos¹⁵. El tercer elemento apuntado por Villa es precisamente el punto del que parte Arendt en su explicación de la pluralidad, no ya a hombros de Heidegger sino mucho más próxima al filósofo de Estagira. Por ello, la igualdad y la distinción constituyen el *leitmotiv*, el argumento antropológico de las primeras líneas del capítulo V de *La condición humana*:

En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos¹⁶.

Únicos y diversos, como los libros de una biblioteca, el hecho es que los seres humanos dan lugar por su número y su naturaleza a un espacio plural y común. Aquí reside el origen de una de las principales características de la acción en su acepción arendtiana: la necesidad de ser vista y oída. Arendt insistió a lo largo de su obra

¹² Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 253.

¹³ Stefano Petrucciani, *Modelos de filosofía política*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008, pp. 37-41.

¹⁴ Arendt, *La condición humana*, p. 35.

¹⁵ Dana R. Villa, “Arendt, Aristotle and Action”, en Garrath Williams (ed.), *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, vol. III, Routledge, Londres, 2006, p. 109.

¹⁶ Arendt, *La condición humana*, p. 206.

sobre una idea cuya inspiración hay que buscarla en Heidegger¹⁷: “En la política, en mayor grado que en cualquier otra parte, no tenemos la posibilidad de distinguir entre ser y apariencia. En la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma cosa”¹⁸.

Arendt, en primer lugar, equiparó así *asuntos humanos y política* y, en segundo, estableció la necesidad de realizar las acciones en presencia de espectadores: actuar en solitario no supone un hecho político, por el contrario, para que un acto ostente dicha condición no solo resultan indispensables distintos puntos de vista que presencié y juzguen el acto representado¹⁹, sino que el acto debe revelar la identidad de su agente, de lo contrario “la acción pierde su específico carácter y pasa a ser una forma de realización entre otras”²⁰. He ahí la indispensabilidad de la pluralidad: el individuo no siempre es agente, sino que será espectador cuando otros actúen, relación sobre la que gira y se asienta el postulado de Arendt. Para apuntalar dicha idea, la pensadora germana, en *La vida del espíritu*, añadió que es el espectador, y no el actor, quien goza de las condiciones óptimas para comprender el espectáculo²¹; de la misma forma que en *La condición humana* había afirmado que es el narrador, y no el actor, quien capta el relato²². Ambas funciones se requieren, se complementan y se retroalimentan.

El factor esencial que surge detrás de la perspectiva de Arendt es el de concebir la acción como expresión de la libertad, de forma que los hombres son libres en la medida en que son libres de actuar. Aunando los planteamientos de Immanuel Kant (1724-1804) y de san Agustín (del primero heredó la espontaneidad y del segundo el concepto de *initium*²³), Arendt planteó la libertad como un híbrido entre el *arjein*, un término griego que hace referencia a la inauguración, a la novedad; y el *agere*, concepto de raíz latina que alude a la puesta en movimiento. Por tanto, es la capacidad de iniciativa lo que da lugar a la acción²⁴ y, en consecuencia, al núcleo de la libertad en Arendt.

Los dos rasgos (*arjein* y *agere*) se articulan en la acción y en el discurso, fenómenos por medio de los cuales el hombre repite y hace uso de la libertad que le fue dada con el nacimiento²⁵. La acción es una actividad eminentemente humana (si se sigue la correlación que estableció Arendt anteriormente entre lo humano y lo político) y el discurso, por su parte, lo es en mayor grado si cabe, ya que el hombre es el único ser dotado de *logos* —cuando Aristóteles afirmó que el ser humano era *zoon politikón* aludió no únicamente a su necesidad de vivir en comunidad, sino a su don de palabra (*zoon logon echon*)—. Al igual que la acción, el discurso debe darse sobre una base de pluralidad, en un espacio de aparición. Gracias a que ambos se dan así,

¹⁷ Heidegger había incidido más sobre el carácter fenoménico del mundo, es decir, sobre la idea de que el mundo es un lugar en el que *se es* y en el que *se aparece*.

¹⁸ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 155.

¹⁹ Maurizio Passerin d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London, 1994, p. 70.

²⁰ Arendt, *La condición humana*, p. 209.

²¹ Arendt, *La vida del espíritu*, p. 114.

²² Arendt, *La condición humana*, p. 219.

²³ Fina Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, p. 97.

²⁴ Neus Campillo, *Hannah Arendt: Lo filosófico y lo político*, Universitat de València, Valencia, 2013, pp. 115 y 123.

²⁵ La natalidad es uno de los puntos clave en la concepción arendtiana de la libertad y de la acción, sin embargo, ahora no se profundizará más en ello debido a que el próximo apartado abordará con mayor calma el fenómeno de la natalidad en el pensamiento de la autora germana.

en el *espacio público*, la existencia humana cobra sentido: “Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento”²⁶, confirmó Arendt.

Nada de lo anterior sería posible sin el pensamiento. Arendt y Heidegger, que compartieron un ardiente afán por la comprensión, defendieron la actividad del pensamiento para alcanzarla. En Arendt, llegar a comprender no solo fue una de las obsesiones de su vida, sino que puso dicha motivación en práctica en el estudio de los conceptos. Aquí Arendt relacionó comprensión y acción por medio de la referida construcción de un mundo común. De hecho, en un ensayo de 1953 titulado “Comprensión y política” afirmó la reciprocidad (no siempre evidente) que une a ambas:

La comprensión es la otra cara de la acción, esto es, de aquella forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que los hombres que actúan... pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe²⁷.

Arendt aspiró a la reconciliación con un mundo en el que se había producido un suceso tan grave como el del totalitarismo. Por eso, aunque aludió a *los hombres que actúan* (ella no se consideró una persona de acción²⁸, a pesar de haber usado la palabra con libertad durante la mayor parte de su vida), hizo una referencia consciente a sí misma y a su necesidad de reencontrarse con la realidad. Esta es una cuestión que quizás consiga comprenderse mejor si se consideran algunos sucesos que habían acontecido en su vida antes de publicar *La condición humana*.

Hannah Arendt era una niña cuando perdió a su padre, Paul Arendt (1873-1913), a los siete años; y su juventud no había finalizado aún cuando también perdió su patria, Alemania, después de un arresto de la Gestapo y de la migración forzada (e ilegal) a la que le obligaron las autoridades nazis²⁹. Desterrada, repleta de incertidumbre e inmersa en una peripecia de supervivencia por Europa, Heinrich Blücher (1899-1970), su segundo marido y pareja hasta el final de sus días, fue el principal protagonista de la reconciliación de Arendt con el mundo —sin olvidar el reencuentro con Jaspers y Hans Jonas (1903-1993) después de la guerra y las nuevas amistades, como Mary McCarthy (1912-1989)—. Blücher era alemán, emigrado y pensador, cualidades que integraban el pasado, el presente y el futuro de Arendt. Se habían conocido en París a finales de la década de 1930, pero fue en Norteamérica donde vivieron juntos durante tres décadas. Ella le consideraba su *hogar portátil*³⁰.

Determinada por su experiencia vital y por quienes la protagonizaron, Arendt edificó una teoría de la acción que cristalizó en una expresión acuñada por ella misma, el *Amor mundi*, por medio de la cual expresó su deseo de armonía con el mundo una vez superado el trance del exilio. En Estados Unidos alcanzó “una

²⁶ Arendt, *La condición humana*, p. 209.

²⁷ Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 44.

²⁸ *Ibid.*, p. 140.

²⁹ Es reseñable recordar que, sin embargo, la pensadora judía mantuvo bien arraigadas sus raíces maternas: Martha Cohn (1874-1948), su madre, acompañó a Hannah hasta su exilio en Estados Unidos, y la misma Arendt reivindicó el alemán, su lengua materna, incluso cuando su conocimiento del inglés era amplio y firme; de hecho, el acento germano fue sonoro hasta el fin de sus días.

³⁰ Hannah Arendt, *Lo que quiero es comprender: Sobre mi vida y mi obra*, Trotta, Madrid, 2010, p. 123.

madurez, una exhuberancia juvenil y una alegría de estar en el mundo, acompañada por una disminución de la angustia, del miedo y de la rabia”³¹, narra Young-Bruehl. El entusiasmo de Arendt hacia finales de la década de 1950 se vio reflejado en una carta dirigida a Karl Jaspers, misiva que evidenciaba el alivio y la urgencia de la pensadora alemana por restablecer una relación sana con la realidad: “He empezado tan tarde, realmente solo en los últimos años, a amar el mundo, de verdad, que ahora... quiero titular, por gratitud, mi libro [*La condición humana*]... ‘Amor mundi’”³².

Posiblemente nadie entendiera esa actitud de reencuentro con la realidad mejor que Günther Anders (1902-1992), quien, además de ser un filósofo de notable recorrido en la segunda mitad del siglo veinte, fue el primer (y frustrado) marido de Hannah. En un libro dedicado a su historia de amor, *La batalla de las cerezas*, Anders explica su interpretación personal del *amor mundi*:

La comprensión de la insignificancia del ser humano se define como punto de partida de un *amor mundi* no antropocéntrico y biófilo. Un amor que se alimenta de la alegría de los seres vivos humanos a la vista de su suerte ontológica, lo que en este caso quiere decir: de su *capacidad de amar*³³.

En suma, el ser humano desembarca en solitario, por medio del nacimiento, en un lugar que le resulta extraño y en el que, de forma inevitable, habrá de pasar la vida. Arendt era consciente de ello y por eso aludió a la creación de un mundo compartido gracias a la acción. Por ello, además, concedió relevancia a la comprensión, actividad por la cual “aceptamos la realidad, nos reconciamos con ella”³⁴. Acción (*Praxis*) y uso libre de la palabra (*Lexis*) para edificar el mundo común, comprensión para amarlo; he ahí los dos términos que integran la ecuación arendtiana de la acción.

Natalidad y amor a la vida

Si la pregunta abierta en el epígrafe anterior es cómo fue posible que una pensadora que no se consideró un animal de acción fuera capaz de hacer un alegato a favor de la misma, la cuestión que planea sobre las próximas páginas es: ¿cuál es el motivo de que una mujer que no fue madre reivindicara la natalidad?³⁵. La pregunta se responde con facilidad, ya que Arendt, en su exposición sobre dicho concepto, no hizo referencia a la *madre* ni al fenómeno biológico y demográfico que es la *maternidad*. Por el contrario, siguiendo su elaboración teórica sobre la acción, la pensadora alemana incidió en una lectura política de la natalidad destacando su naturaleza de *inicio absoluto*.

Arendt planteó así una nueva reacción frente a la tradición filosófica occidental, que desde Platón hasta el siglo veinte había instalado su mirada más en la muerte que en la vida. Según se vio anteriormente, dicha tradición ya había separado su

³¹ Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 32.

³² *Ibidem*.

³³ Günther Anders, *La batalla de las cerezas*, Paidós, Barcelona, 2012, p. 126.

³⁴ Arendt, *De la historia a la acción*, p. 29.

³⁵ Arendt sostuvo que cuando el momento biológico era propicio para pensar en tener hijos su situación monetaria no era la apropiada, mientras que cuando los recursos existían la edad hacía imposible pensar en una descendencia. Véase Manuel Cruz, *Amo, luego existo. Los filósofos y el amor*, Espasa, Madrid, 2010, p. 181.

atención de la política distanciándose de los asuntos públicos y de la *vita activa* para continuar su actividad desde la soledad y la contemplación. Ahora Arendt teorizará contra dicha “afinidad entre la muerte y la filosofía”³⁶ con el fin de construir un pensamiento basado en el principio, y no en el fin, de la existencia.

Según Patricia Bowen Moore, profesora en el Nazareth College de Nueva York, Arendt se vio influida por tres aspectos a la hora de elaborar su visión de la natalidad. En primer lugar, fue determinante su condición de judía en la etapa de la Alemania nazi, ya que nuestra pensadora asumía como un deber defender lo que a uno le es dado con su nacimiento. De otro lado, resultaron clave sus estudios con Heidegger y Jaspers, de quienes adoptó el pensamiento entendido como nacimiento y aprendió a estudiar la filosofía como un entrenamiento para la realidad. Finalmente, surgió de nuevo el pensamiento de san Agustín por medio del concepto de *initium*³⁷.

En *De civitate Dei*, san Agustín distinguió entre *principium* e *initium*. El primero alude a la creación del mundo recogido en el primer verso de la Biblia escrito por Moisés en el Génesis: *In principio creavit Deus caelum et terram* (“En el principio creó Dios los cielos y la tierra”). No obstante, el obispo de Hipona entendió que el *principium* revestía una relevancia menor que el *initium*, dado que “no significa que nada fuera hecho antes (porque los ángeles existían)”³⁸. En cambio, la segunda de las voces latinas supuso una formulación de vital transcendencia, no solo en la filosofía agustiniana, sino en la teórica política de Arendt: “[*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, antem quem nullus fuit (“Para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”)³⁹. Arendt captó las implicaciones de la distinción entre ambos vocablos y, al igual que el protagonista de su tesis, concedió una transcendencia mayor al *initium*:

Este comienzo no es el mismo que el del mundo; no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse el hombre, no antes⁴⁰.

Hannah Arendt planteó que la natalidad constituye un inicio absoluto debido a que los hombres, “aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar”⁴¹. Por medio de la natalidad los seres humanos llegan al mundo conteniendo en sí mismos la facultad de iniciar, por lo que no son solo un inicio *per se*, sino que representan además diversos inicios en potencia: aquellos que sean capaces de desplegar a lo largo de sus vidas. De ahí que Arendt afirmara, en una expresión célebre, que la natalidad es, en último término, “el milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y ‘natural’”⁴². Es una aseveración

³⁶ Arendt, *La vida del espíritu*, p. 101.

³⁷ Patricia Bowen Moore, “Nativity, *Amor mundi* and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt”, en James Bernauer (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987, pp. 135-136.

³⁸ San Agustín, *La ciudad de Dios*, XI, 32. Citado en Arendt, *La condición humana*, p. 266.

³⁹ San Agustín *La ciudad de Dios*, XII, 20. Citado en Arendt, *La condición humana*, p. 266.

⁴⁰ Arendt, *La condición humana*, p. 207.

⁴¹ *Ibid.*, p. 264.

⁴² *Ibid.*, p. 265.

cuyo significado político captó nítidamente un contemporáneo de Arendt (y uno de sus escritores predilectos⁴³), Albert Camus (1913-1960), quien en su discurso de recepción del premio Nobel de Literatura en 1957 leyó: “Cada generación se cree llamada a rehacer el mundo. La mía sabe, sin embargo, que no podrá rehacerlo. Pero su tarea es quizá mayor. Consiste en impedir que el mundo se deshaga”⁴⁴.

El autor del *El extranjero* escribió desde un pesimismo que ella no compartía. Sin embargo, su exposición recogió el espíritu de la idea de Arendt: el mundo lo *rehacen* los nuevos. Por eso señalábamos anteriormente que la pensadora alemana no teorizó sobre la natalidad desde una visión demográfica, ni siquiera biológica, sino que lo hace desde una perspectiva política al relacionarla con el inicio. El filósofo Franz Rosenzweig (1886-1929), una de las influencias más notables de pensadores posteriores, entre los que se encuentran Walter Benjamin (1892-1940) o Emmanuel Lévinas (1906-1995), escribió en su libro *La estrella de la Redención* unas líneas que pusieron de manifiesto la distinción a la que se alude ahora y que no se explicita en la obra de Arendt:

El individuo surge en el nacimiento; el género, en la generación, o, como ya indica su nombre alemán de *Gettung*, en la fecundación, en la *Begattung*. El acto de la fecundación o generación precede al nacimiento y sucede, como acto singular, sin una relación determinada con él como nacimiento singular; por más que, en su esencia universal, está en estrecha referencia a él y va a él dirigido. El nacimiento irrumpe, sin embargo, en su resultado individual, como un pleno milagro, con la avasalladora fuera de lo imprevisto e imprevisible. Fecundación la había siempre, y, empero, cada nacimiento es algo absolutamente nuevo⁴⁵.

Al ser *absolutamente nuevo*, el recién nacido es un enigma, una cualidad que entronca con el carácter impredecible que Arendt había atribuido a la acción y que alcanza su máxima expresión en una frase recogida en el capítulo dedicado a la Voluntad en *La vida del espíritu*: “La idea de un comienzo absoluto es la que resulta verdaderamente desconcertante”⁴⁶. La conexión entre los conceptos en el pensamiento arendtiano es una constante, y aquí no es de extrañar que dicha conexión se repita (“La acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad”⁴⁷, afirmó Arendt) porque en *La condición humana* la autora había inscrito a la labor, al trabajo y a la acción —y a sus tres condiciones: la vida, la mundanidad y la pluralidad— en una suerte de condiciones generales que son, precisamente, la mortalidad y la natalidad.

Para pensar políticamente necesitó *derrotar a la muerte*⁴⁸ (una evidente oposición al *Sein zum Tode*, el “Ser hacia la muerte” de Heidegger), de ahí que planteara la natalidad en términos de relación con el mundo y con los hombres. Su reacción

⁴³ Young-Bruehl afirma en su libro que Camus fue, junto al militar Henry Frénay, el francés por el que Arendt mostró más admiración. Véase Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 364.

⁴⁴ VVAA, *Los premios Nobel de Literatura toman la palabra*, Navona, Barcelona, 2013, p. 26.

⁴⁵ Franz Rosenzweig, *La estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 89. Citado en Fernando Bárcena, “Hannah Arendt: Una poética de la natalidad”: *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, n.º 26 (2002), pp. 108-109.

⁴⁶ Arendt, *La vida del espíritu*, p. 263

⁴⁷ Arendt, *La condición humana*, p. 36.

⁴⁸ Carmen Sánchez, “La natalidad: la persistente derrota de la muerte”, en Manuel Cruz y Fina Birulés (eds.), *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, pp. 199-228.

contra la metafísica occidental no funcionaría si no hubiera incidido en el apego por la vida terrenal, al contrario que dicha tradición de pensamiento. Así, la natalidad constituye una “categoría que pone en relación a los hombres con el mundo”⁴⁹, y para que dicha relación se produzca son necesarios el acto y el discurso. He ahí los elementos que permiten que el ser humano se singularice y se inserte en el espacio público, dado que son los factores que revelan la identidad del agente —la muerte, en cambio, constituye el fenómeno que nos iguala a todos y que provoca que la relación que existe con el mundo y los seres humanos cese—.

No es posible, por ende, entender la natalidad si no se la relaciona con el mundo, el lugar de aparición al que los seres humanos llegan desvalidos con el nacimiento y del que habrán de marcharse con la muerte. El tiempo entre ambos sucesos es un proceso de singularización mediado por la acción y la palabra en el espacio público, que ya existía antes de que llegáramos y que perdurará una vez nos hayamos marchado.

En ese sentido, Félix de Azúa, catedrático de Estética en la Escuela de Arquitectura de Barcelona, aludió en un breve ensayo a una cuestión que podría haber surgido en las últimas páginas: habló del amor como “la fuerza ignota e incomprensible que generación tras generación va llenando la tierra de seres vivos”⁵⁰. Resulta curioso que, habiendo abordado la natalidad y su fruto, los recién nacidos, Arendt no hiciera la menor referencia a la fuente de dicho fenómeno: la unión física (y, en un número elevado de oportunidades, amorosa) entre un hombre y una mujer. Ello se explica, según se indicó anteriormente, porque la pensadora judía no reflexionó en términos biológicos, sino políticos; o, según escribió el profesor Fernando Bárcena, aludiendo al nacimiento desde una “significación poético-simbólica”⁵¹.

Dicha actitud ya se encontraba presente en su tesis doctoral, en la que escribió que “el hecho decisivo definitorio del hombre como ser consciente, como ser que recuerda, es el nacimiento o ‘natalidad’, o sea, el hecho de que hemos entrado al mundo por el nacimiento”⁵². Su mirada permaneció invariable sobre el resultado y no sobre el origen. Al no considerar el amor un elemento político, es posible que Arendt no estimara coherente abordar la natalidad como un fenómeno derivado del mismo.

En su noción de la natalidad resuenan ecos goethianos ya que, en un pasaje de la segunda parte de *Fausto*, Helena de Troya sostiene: “El amor, para hacer feliz a los humanos, liga a una noble pareja, pero para el entusiasmo de los dioses crea un delicioso trío”⁵³. Helena alude al hijo con la figura del trío, el fruto de la pareja que, según planteó Arendt, es “el único *en medio*”⁵⁴ que generan los amantes y, por tanto, el único fenómeno relacionado con el amor susceptible de ser leído políticamente. Por ello, da la sensación de que, para Arendt, el amor es un concepto oculto, un punto ciego al que su teoría política prácticamente excluye.

Con todo, la autora germana reservó a la natalidad un puesto cardinal en su teoría; de hecho, llegó a afirmar que la misma representa “la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico”⁵⁵. El énfasis del nacimiento sobre la muerte no

⁴⁹ Ibid., p. 199.

⁵⁰ Félix de Azúa, “Prólogo: ¿De qué hablan los poetas?”, en Friedrich Hölderlin, *Poemas*, Lumen, Barcelona, 2012, p. 11.

⁵¹ Fernando Bárcena, *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*, Herder, Barcelona, 2006, p. 117.

⁵² Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, p. 78.

⁵³ Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto*, Espasa, Madrid, 2000, p. 355.

⁵⁴ Arendt, *La condición humana*, p. 260.

⁵⁵ Ibid., p. 36.

fue únicamente un alzamiento contra la filosofía para reivindicar el pensamiento político, sino que representó al mismo tiempo una teoría del comienzo y de la vida⁵⁶. Arendt, consciente de que el mundo occidental se había derruido por tender hacia la muerte primero con Sócrates (470-399 a. C.) y luego con Adolf Hitler (1889-1945)⁵⁷, se situó así contra las experiencias académicas e históricas que negaron la vida —con el totalitarismo alemán, del que logró huir, en primer término—. Así, a pesar de ser consciente de que un día habremos de morir, Arendt pensó la realidad de un modo optimista, enfatizando lo constructivo y no lo destructivo, afirmando la aparición sobre la desaparición y, al fin, mostrando un irrenunciable apego por los nuevos y un profundo amor a la vida.

Política y amor a los hombres

La política es el punto en el que confluyen las aspiraciones teóricas de Arendt. Según mostraremos en las próximas páginas, su asunción de la misma incluyó dos componentes ineludibles: de un lado, los seres humanos, sin cuya existencia es impensable la realización de la política (de hecho, es gracias al género humano que ella existe); y, en segundo lugar, el mundo, considerado el espacio común y de aparición en el que se desenvuelve la vida. Los hombres y el mundo, una forma distinta de aludir a la natalidad y a la acción, conceptos que, unidos a la libertad y a la pluralidad, han ido surgiendo durante la investigación.

Para consolidar su idea de política, Arendt miró a Atenas y a Roma, a las revoluciones del siglo dieciocho, a los consejos franceses y a los distritos estadounidenses; reivindicó la amistad frente a la fraternidad; distinguió entre poder, violencia, autoridad y fuerza; teorizó sobre el espacio y la esfera pública; y, gracias a todo ello, reivindicó de nuevo la vida, el *inter homines esse* y la capacidad del ser humano de edificar y abrazar el mundo. La esencia del planteamiento arendtiano fue capturada por Friedrich Hölderlin (1770-1843). El poeta romántico, ya presa de la esquizofrenia, fue requerido para componer un poema de tema libre —según cuentan, su mente recobraba la cordura cuando escribía—; el poema llevó por título “El espíritu del tiempo” (*Zeitgeist*, en el original) y sus versos son ya célebres: “La vida es la tarea del hombre en este mundo / Y así como los años pasan, así como los tiempos hacia lo más alto avanzan / Así como el cambio existe, así / En el paso de los años se alcanza la permanencia / La perfección se logra en esta vida / Acomodándose a ella la noble ambición de los hombres”⁵⁸.

Arendt nunca habló de perfección, por el contrario, fue consciente de que la política es un fenómeno frágil, de arduo surgimiento y consolidación, complejo e incluso efímero. Sin embargo, dedicó numerosos esfuerzos a teorizar sobre ella. A finales de los años cincuenta, Arendt pensó en escribir un libro titulado *Introducción a la política*. Pese a que finalmente el libro nunca fue editado, los manuscritos, las anotaciones y los distintos textos que ya había redactado⁵⁹ fueron recogidos y publicados en 1993 en un libro diferente, *¿Qué es la política?*, en el que Arendt

⁵⁶ Bárcena, *Hannah Arendt*, p. 38.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁸ Friedrich Hölderlin, *Poemas de la locura*, Hiperión, Madrid, 1982, p. 47.

⁵⁹ Hannah Arendt trabajó en el proyecto durante tres años, entre 1956 y 1959, dado que el libro habría de publicarlo la editorial Piper.

profundizaba en términos ya expuestos (piénsese que la autora alemana escribía en paralelo a la redacción de *La condición humana*, publicado en 1958) y añadía elementos nuevos.

Una de las novedades fue su aproximación a la definición de política, que desde entonces se convertiría en uno de los objetos centrales de debate sobre el pensamiento arendtiano por parte de académicos y estudiosos. Nuestra autora comenzó su exposición reivindicando un viejo concepto, la pluralidad de los hombres, frente a la singularidad (*Mensch*, “el hombre”) defendida, en su opinión, por la filosofía. En esa línea, Arendt planteó que “el hombre es a-político” y, además, que “la política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente fuera del hombre”⁶⁰. Arendt no definió el término, no dijo *qué* es la política, sino *dónde* nace, un matiz relevante por los intentos posteriores de esclarecer qué entendió Arendt por *política*.

Sea como fuere, en su acercamiento Arendt ya mostraba su preferencia por *lo político* y no por *lo social* —distinción que a día de hoy sigue siendo controvertida—: “La política introduce una ruptura en la relación con cualquier modalidad simplemente social de la vida, dado que el mundo común no se deja reducir a la gente que vive en él: es el espacio que hay *entre* ellos”⁶¹, en palabras de la profesora Fina Birulés. Así pues, aunque los seres humanos sean indispensables dada su pluralidad, por sí mismos son *apolíticos* y requieren de la unión y del permanecer juntos para dar lugar a la política.

Estrechamente ligada a la misma, surge la libertad. Las referencias a la relación que une la libertad y la política (una herencia de la *polis*) en la obra de la pensadora judía son solo equiparables en número a las que unen acción y libertad. Según se vio anteriormente, la libertad reside en la capacidad de acción (“Ser libre y actuar es la misma cosa”⁶², sostuvo), sin embargo, al mismo tiempo, la política, según Arendt, es “el único campo donde los hombres pueden ser auténticamente libres”⁶³. En el origen de su afirmación hay una reacción contra el totalitarismo —en realidad, la inmensa parte de su pensamiento político es un alzamiento contra el mismo—, dado que los regímenes totalitarios generaron la creencia de haber subsumido prácticamente la totalidad de la vida en la política, por lo que apenas existían resquicios de libertad.

Arendt, en consecuencia, planteó una visión contraria al sostener que la política no solo es un fenómeno relacionado con la libertad, sino que aquella representa además el espacio donde esta alcanza su máxima y verdadera expresión: “La libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d’être* de la política es la libertad”⁶⁴. El énfasis de la pensadora alemana se debe a que identificó lo público con el reino de la libertad, de lo honorable y de lo permanente; en oposición a lo privado, en el que prima la necesidad, la futilidad y la vergüenza⁶⁵. Arendt reivindicó, al fin, la esfera pública.

Lo *público* es un concepto que en su pensamiento aunó dos dimensiones. De un lado, público es el espacio en el que uno es capaz de ser visto y escuchado por

⁶⁰ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 2013, p. 46.

⁶¹ Birulés, *Una herencia sin testamento*, p.77.

⁶² Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, p. 165.

⁶³ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 181.

⁶⁴ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 159.

⁶⁵ Arendt, *La condición humana*, p. 88.

todos, al tiempo que él mismo posee la capacidad de ver y escuchar a los demás; dicha acepción procura una certeza de realidad, no solo con respecto al resto, sino además con respecto a nosotros mismos⁶⁶. La segunda dimensión alude a la cualidad de común intrínseca a lo público, aquel lugar que no es de nuestra posesión. Ello implica entender el mundo como un espacio que, al situarse en medio, contiene tanto lo que une como lo que separa a los hombres: “La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro”⁶⁷, afirmó la propia Arendt⁶⁸.

Los integrantes del espacio público mantienen un elemento central en común, el mundo, y de sus relaciones con él dependerá la viabilidad de la vida compartida. Sucede que el mundo no puede convertirse en un producto, en el resultado del trabajo individual, ya que ello provocaría su alienación (un fenómeno que, en opinión de Arendt, ya se ha producido y es una de las características de la Modernidad⁶⁹). Por el contrario, el mundo debe ser fruto de la *praxis* y de la *lexis*, del acto y del discurso, es decir, de la acción colectiva —para la autora alemana, dicha expresión sería una redundancia, al igual que *acción política*—. El análisis que despliega Simona Forti sobre esta cuestión recoge los elementos presentados y se detiene en el hincapié que realizó Arendt sobre la conservación del mundo:

Actuar de tal manera que se evite que el mundo se disuelva y olvide: tal es el único objetivo del “estar juntos” sobre la escena pública. El único modo que no cosifica la *praxis* reduciéndola a *póiesis*...La arendtiana es todavía una “comunidad inoperante”...que no persigue ningún cumplimiento, sino, más bien, el “estar en común” gracias al mundo y “por amor al mundo”⁷⁰.

Dos conceptos reconocibles surgen de nuevo: el *amor mundi* y el rechazo de Arendt a pensar con una lógica acorde a los medios-fines. En su opinión, los seres humanos debían amar y conservar el mundo, pero su pregunta, el motor que le permitió teorizar acerca de ello, no fue *para qué* sino *cómo*. La política, el ser capaces de actuar, de estar juntos en libertad y no sometidos a la necesidad, fue su respuesta. Arendt pensó de ese modo porque, a pesar de considerar que poseía un sentido (la libertad), no estimó que la política tuviera una finalidad: “Y lo tiene [el sentido] porque, como actividad, la política es una acción, es decir, una *praxis* que consiste en realizarla hasta su límite, hacer experiencia de ella”⁷¹. A juicio del profesor Bárcena, la meta es el camino.

Es una noción del espacio que, al condicionar la realidad a una pluralidad de perspectivas, Dana R. Villa ha denominado *ontológicamente constitutivo*⁷²; y, debido a que se ubica en el *entre* los hombres, la teórica política Margaret Canovan ha

⁶⁶ Arendt no solo relacionó la acción con Heidegger, sino además la política, ya que esta hace referencia a que los hombres se muestren en el espacio público, una teoría similar a la *aletheia*, asimilada como *no ocultación* o *revelación* por parte de Heidegger.

⁶⁷ Arendt, *La condición humana*, p. 73.

⁶⁸ Al requerir la presencia plural y un soporte mundano, lo público permite además trascender la brevedad de la vida individual y favorecer la permanencia (y, de forma grandilocuente, la inmortalidad) de las acciones.

⁶⁹ Birulés, *Una herencia sin testamento*, pp. 91-92.

⁷⁰ Simona Forti, *Vida de espíritu y tiempo de polis*, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 344-345.

⁷¹ Bárcena, *Hannah Arendt*, p. 86.

⁷² Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 94.

llamado *espacio existencial*⁷³. Precisamente con el fin de manifestarse en libertad en ese espacio ontológicamente constitutivo y existencial, Hannah Arendt rescató dos conceptos que resultaron clave en su pensamiento: la amistad política y la *isegoría*.

Para construir su idea de amistad, Arendt miró a Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), uno de sus referentes intelectuales, al que dedicó el primer capítulo de su libro *Hombres en tiempos de oscuridad*, publicado en 1965. Allí la autora afirmó que Lessing “quería ser amigo de muchos pero no hermano de nadie”⁷⁴, aseveración que contenía el origen de su distinción entre amistad y fraternidad, y consecuente decantación por la primera. Ello es así, en primer lugar, gracias a su admiración por Sócrates, que intentó convertir a los ciudadanos atenienses en una comunidad de amigos⁷⁵; y, en segundo, a las enseñanzas de su vivencia como judía y exiliada. El profesor Víctor Alonso Rocafort reveló las cualidades insidiosas de la fraternidad, que fueron las mismas que despreció en tiempos la pensadora alemana:

La igualdad fraterna, la cerrazón y la exclusividad de sus lazos, las fidelidades más absurdas y, también, la ausencia de autoridad de figuras paternas en un grupo carente de mundo, es algo que no atrae en absoluto a Arendt... Las hermandades, producto de la sangre y de la tierra, son grandes frenos al libre movimiento del pensamiento, pues los individuos evitan las disputas, se apoyan en los crímenes y se niegan las diferencias, sometiéndose a menudo las voluntades individuales al colectivo⁷⁶.

La fraternidad es un círculo cerrado donde el acceso de nuevos miembros es dificultoso y opaco, un grupo en el que alguien es susceptible de verse incluido sin haberlo pretendido. Sin embargo, la amistad rompe ese carácter obligatorio porque uno es capaz de elegir a sus amigos, pero no a sus hermanos. “Es leal, pero no ciegamente fiel. Conserva y cuida los afectos. Los vínculos que proporciona se basan en la alegría por compartir pensamientos, palabras y experiencias, no en la tristeza, la sospecha o el odio”⁷⁷, observa Alonso Rocafort. Es precisamente el afecto compartido el que Arendt puso de relieve, dado que ella confirió un valor supremo a la capacidad de conversar, intercambiar y, al fin, hacer libre uso de la palabra (“Una vida sin... discurso... está literalmente muerta para el mundo”, escribió⁷⁸). Con la mirada posada sobre el mundo, la autora germana apostó por una concepción política de la amistad que actuara como garantía de comprensión, de la pluralidad y del diálogo entre diversos:

El elemento político de la amistad se encuentra en el hecho de que cada uno de los amigos puede comprender, a través del diálogo, la verdad inherente a la opinión del otro. Más que comprender a su amigo en tanto persona, lo que un amigo comprende es de qué manera específicamente articulada se muestra el

⁷³ Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 226-227.

⁷⁴ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 40.

⁷⁵ Bárcena, *Hannah Arendt*, p. 105.

⁷⁶ Víctor Alonso Rocafort, *Retórica, democracia y crisis*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, pp. 250-251.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 251.

⁷⁸ Arendt, *La condición humana*, p. 206.

mundo común al otro, el cual en tanto persona nunca será igual, sino diferente. Este tipo de comprensión —que no es otra cosa que ver el mundo (como se dice vulgarmente hoy en día) desde el punto de vista del otro— es el tipo político de comprensión por excelencia⁷⁹.

La *isegoría* vino a apuntalar el género de relaciones que la pensadora alemana consideraba el más apropiado para que la política se sustentara: “La isegoría es la base del intercambio de posiciones, pensamientos y emociones del trasvase de vida a la hora de tomar decisiones públicas, con respeto hacia la pluralidad de los ciudadanos y desde ellos”⁸⁰. Las palabras de Alonso Rocafort, un estudioso de Arendt y de la retórica, no recuerdan únicamente a los postulados de la amistad (intercambio, trasvase), sino que suman un componente de construcción colectiva basado en la unión y en la confianza (decisiones públicas, respeto).

Aquí se produce una feliz coincidencia, ya que, en el idioma materno de Arendt, el verbo *Hören* (“escuchar”) forma parte de uno distinto, *Gehören* (“pertener”) de modo que el alemán realza por sí mismo la escucha como experiencia de la alteridad: uno pertenece al otro al escucharle, y él forma parte de uno mismo al ser escuchado. Arendt no debió la relevancia de la escucha únicamente la lengua germana, ya que, además, el judaísmo había hecho hincapié en la tradición oral —al contrario que los griegos, que priorizaron la vista—, conformando un acervo que resultó fundamental en la vida y en el pensamiento de la autora germana.

Arendt, en realidad, fue introduciendo los ingredientes de lo que, mirando ahora a la Revolución americana, denominó *felicidad pública* (un concepto equivalente a la *libertad pública* en la Francia revolucionaria⁸¹), expresión que alude a la posibilidad de participar en los asuntos colectivos o, dicho en palabras de la propia Arendt, refiere “el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública, a participar del poder público”⁸². Surge así un nuevo concepto, el poder, que nuestra autora hizo suyo al reformularlo de un modo particular —y distinto al que se había planteado de forma predominante por los teóricos de la política— para incorporarlo a su reflexión.

En 1970, después de las graves revueltas estudiantiles que tuvieron lugar en diversas universidades estadounidenses dos años antes, Arendt publicó un texto breve titulado *Sobre la violencia*. Allí, la autora, espoleada por las manifestaciones de protesta contra la Guerra de Vietnam y por los ecos de Mayo del 68, desmenuzó ciertos conceptos que habían ido apareciendo a lo largo de su obra e hizo hincapié en la distinción entre poder, violencia, potencia, fuerza y autoridad. El término de mayor relevancia para su obra fue el primero, sobre el que ya había reflexionado en *La condición humana*, debido a que presenta una conexión inmediata con el espacio público y la pluralidad. Para ella, el poder es la capacidad de actuar concertadamente⁸³, de lo que se sigue que el poder reside en la unión política entre los hombres, es decir, en una unión mediada por el acto y la palabra. Por tanto, si dicha unión cesa el poder se disuelve y desaparece el sustento que alimenta la esfera pública. Escuchemos a Arendt:

⁷⁹ Hannah Arendt, *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Besatari, Bilbao, 1997, p. 29.

⁸⁰ Alonso Rocafort, *Retórica, democracia y crisis*, p. 289.

⁸¹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 11.

⁸² Arendt, *Sobre la revolución*, p. 201.

⁸³ *Ibidem*.

El poder solo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. El poder es lo que mantiene la esfera pública... El poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan⁸⁴.

El poder, uno de los objetos de estudio por excelencia de las ciencias políticas, suena original en la pluma de Arendt, distinto de las interpretaciones de Michel Foucault (1926-1984), Robert Dahl (1915-2014) o Steven Lukes, por citar tres ejemplos. Sin pormenorizar en las concepciones de estos autores, en los tres hay una idea del poder *qua* dominación, ya sea en forma de persuasión de A hacia B o integrado en un intrincado circuito de relaciones⁸⁵. Sin embargo, Arendt despojó al poder de dicha connotación; ella siguió una tradición distinta, una que va desde la *isonomía* de Solón (638-558 a. C.) a los movimientos de resistencia contra el totalitarismo y las ocupaciones extranjeras, pasando por la *civitas* romana y los consejos obreros de inicios del siglo veinte⁸⁶.

Si el poder es la facultad de actuar en grupo, la ausencia del mismo es la violencia. Ello se debe a que el discurso y la violencia son excluyentes, de forma que si el primero existe no es posible que exista la segunda al mismo tiempo. La clave reside en la oposición poder-violencia y, más aún, en la inferioridad que esta representa respecto de aquél: “Por muchos instrumentos de que se disponga para someter a los demás, si la gran mayoría de éstos ejercen su poder, o sea, su acción concertada, su asentimiento, no hay sobre ellos dominación posible”⁸⁷.

En *La náusea*⁸⁸, la célebre obra de Jean-Paul Sartre (1905-1980), hay una escena que nos permite introducir el amor de Arendt por los seres humanos a raíz de su idea de la política. Antes de sufrir un choque súbito con su propia existencia, Antoine Roquentin y su compañero, el Autodidacto, hablan en un restaurante. La conversación se plantea en términos maniqueos, dado que el héroe es un joven descreído e inteligente, que a sus treinta años encuentra absurda la vida (no en vano es un *alter ego* de su autor); sin embargo, enfrente, el Autodidacto afirma amar a todos los hombres. Roquentin, incrédulo ante las palabras de su interlocutor e incapaz de compartirlas, le pregunta qué ama en *todos* ellos. El humanista mira a una pareja que almuerza a su lado y afirma: “Veo que son jóvenes y lo que amo en ellos es la juventud”⁸⁹.

Roquentin afirmó después que ni la juventud ni otras cualidades ideales existen en los hombres. No obstante, si el Autodidacto amaba a los hombres gracias a ellas, la analogía es simple: Arendt amó a los seres humanos por su capacidad de conservar

⁸⁴ Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2013, p. 60.

⁸⁵ De hecho, el profesor Steven Lukes, autor de un influyente libro sobre el poder, basó su investigación en una pregunta: “¿Cómo se asegura el sometimiento voluntario a la dominación?”. Véase en Steve Lukes, *El poder. Un enfoque radical*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. XXI.

⁸⁶ Josep María Esquirol, “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio”, en Cruz y Birulés (eds.), *En torno a Hannah Arendt*, p. 49.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁸⁸ Según Arendt, *La náusea* es “con mucho la más importante de sus obras filosóficas”, en referencia a la producción literaria de Jean-Paul Sartre. Véase Arendt, *La vida del espíritu*, p. 170.

⁸⁹ Jean-Paul Sartre, *La náusea*, Losada, Madrid, 2003, p. 197. Para la conversación completa referida entre Roquentin y el Autodidacto, véanse las pp. 172-208.

el mundo. No es una mentalidad utilitarista (una noción de ese tipo, basada en la fabricación, daría lugar a una versión alienada del mundo, fenómeno que Arendt desdeñó), sino una visión esencial de la condición humana, cuyo cometido es actuar para sostener el mundo en el que vivieron nuestros antepasados y al que habrán de llegar nuevos habitantes. “En la teoría política arendtiana lo que está en juego es precisamente el mundo”⁹⁰, escribió Fina Birulés; una apreciación que remató Arendt al afirmar que “la política nunca se realiza por amor a la vida”⁹¹, sino por *Amor mundi*.

Arendt reivindicó la amistad, no solo frente a la fraternidad sino, además, frente al amor. Ello es así porque nuestra autora entendía que había sentimientos que no debían ser mostrados en público (“Las cualidades del corazón requieren oscuridad y protección contra la luz pública”⁹², escribió), porque, de hacerlo, desaparecen:

El amor, por ejemplo, a diferencia de la amistad, muere o, mejor dicho, se extingue en cuanto es mostrado en público... Debido a su inherente mundanidad, el amor únicamente se hace falso y pervertido cuando se emplea para finalidades políticas, tales como el cambio o salvación del mundo⁹³.

Arendt destinó esa misión, la de salvar el mundo, a la amistad. Y aquí resulta sorprendente descubrir cómo una estudiosa de los conceptos, más aún de los términos clásicos derivados del latín y del griego, no mencionó que la amistad es, desde su origen en ambas lenguas, una manifestación de amor. En griego, “amigo” se dice *filo*, una palabra emparentada con *philos*, que significa “amor”; de otro lado, en latín, “amigo” es *amicus*, un vocablo que comparte raíz con *amare*, que es “amar”.

Un filósofo y psicoanalista alemán, miembro de la Escuela de Frankfurt, Erich Fromm (1900-1980), sí recogió los elementos comunes de la amistad y del amor para aunarlos bajo el nombre de *amor fraterno* (expresión que contiene reminiscencias del *amor al prójimo* de san Agustín). Fromm no solo afirmó que dicho afecto solo se da si no existe la intención de usarlo para lograr un fin, sino que además es un “amor entre iguales”⁹⁴, una afirmación que recuerda a la pluralidad arendtiana, sustentada simultáneamente por la igualdad y la diversidad de los hombres.

Garrath Williams escribió: “Lo que salva a los hombres y las mujeres de este naufragio [alude al desprecio por el mundo] es el amor y la responsabilidad”⁹⁵, con lo que secundaba un planteamiento que Arendt mantuvo implícito e insistió en atribuirlo a la amistad. De un modo u otro, es evidente que nuestra pensadora introdujo con la amistad un elemento similar al que Martha Nussbaum⁹⁶ planteó por medio del *amor político*: un factor de cohesión que, gracias a sus sólidas implicaciones, permitiera a una comunidad intercambiar palabras e iniciar actos en libertad y, al fin, participar en las decisiones colectivas con el fin de salvaguardar el *espacio entre* —un propósito en el que la responsabilidad, apuntada sagazmente por Williams, es indispensable—.

⁹⁰ Birulés, *Una herencia sin testamento*, p. 96.

⁹¹ Arendt, *La condición humana*, p. 61.

⁹² Arendt, *Sobre la revolución*, p. 151.

⁹³ Arendt, *La condición humana*, p. 72.

⁹⁴ Erich Fromm, *El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 2007, pp. 52-54.

⁹⁵ Garrath Williams, “Love and Responsibility. A Political Ethic for Hannah Arendt”, en Williams (ed), *Hannah Arendt*, p. 326.

⁹⁶ Martha Nussbaum, *Emociones políticas*, Paidós, Barcelona, 2014, p. 31.

Sea denominado amor o amistad, el propósito de Arendt fue nítido: el cuidado y la preocupación por el mundo. Cabría preguntarse entonces qué sucede con los seres humanos que no intentan asegurar la preservación del mundo a los hombres y mujeres del futuro, cuál es la visión que Arendt ofrecería de ellos. La duda es razonable si se considera que *todos* poseen la capacidad de preservar el mundo, pero hay quien no las lleva a efecto, con que la potencia no deviene en acto.

La importancia del amor

Anders rememoró sus conversaciones con Arendt en *La batalla de las cerezas*. En una ocasión, su joven esposa y él filosofaban acerca de los entes particulares que habitan el mundo —ambos recurrían para ello al término *mónada*, de acuerdo al léxico de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)— y Anders especulaba con una oscura posibilidad: “Ningún ente particular sabe nada de otro ente particular”. El pensador germano era consciente de que una afirmación así negaba la existencia del amor (“De cualquier clase de amor”⁹⁷, sentenció él), pero mantuvo su posición. El diálogo fue enfureciendo a Arendt y la ingesta de cerezas que lo acompañaba desembocó en un desencuentro intelectual, antesala de la ruptura sentimental y del definitivo fin del matrimonio que se produjo tiempo después.

Por destructivos que resultaran aquellos debates entre ambos, el episodio anterior es una metáfora del planteamiento de Arendt sobre el amor. Anders negó la posibilidad de que este existiera y ella reaccionó con ira, pero no llegó a rebatir a su cónyuge, sino que guardó silencio y dirigió la reflexión hacia derroteros distintos.

Para Arendt el amor existió, y no expresado únicamente en forma de pasión romántica hacia Martin Heidegger y Heinrich Blücher (según ella, los dos únicos hombres a los que amó⁹⁸), sino adoptando un sentido político. Hablar de amor en la obra de Arendt implica hablar de pluralidad, he ahí uno de los núcleos del presente escrito. Ello se debe, primeramente, a que la noción de *amor mundi* se halla en estrecha relación con la pluralidad⁹⁹ y a que, en segundo lugar, la reticencia inicial de Arendt a considerar el amor un elemento político vino dada por su pretendida negación de la misma (recordemos que ella lo consideró insistentemente una fuerza no solo apolítica sino además antipolítica por destruir el espacio *entre*, fenómeno que solamente se revierte con la natalidad).

Nuestra autora, no obstante, no ayudó a esclarecer cuál es, a nivel cuantitativo, el origen de la pluralidad e incurrió en algunas contradicciones al referirse a ello. De un lado, sostuvo que el amor es un fenómeno dual caracterizado por la ausencia de mundo y por su pertenencia al ámbito de lo íntimo¹⁰⁰; sin embargo, del mismo modo afirmó que el pensamiento, el diálogo socrático de uno consigo mismo, es un fenómeno plural: “Incluso en el pensamiento se anuncia una pluralidad”¹⁰¹. El

⁹⁷ Anders, *La batalla de las cerezas*, pp. 20-24.

⁹⁸ Hans Jonas, *Memorias*, Losada, Madrid, 2005, p. 306.

⁹⁹ “Amor mundi: trata del mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal, tan pronto como los hombres están en plural; no hace falta que estén los unos con los otros, o los unos junto a los otros, basta la pura pluralidad (el puro entre)”. Véase Hannah Arendt, *Diarios filosóficos: 1950-1973*, Herder, Barcelona, 2006, p. 524.

¹⁰⁰ Arendt, *Diarios filosóficos: 1950-1973*, pp. 445 y 513.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 470.

problema fundamental que plantea un razonamiento así es la confusión que genera sugerir que el dos en uno del pensamiento sea *una pluralidad* y que el mismo número —dos— propio del amor romántico resulte *una dualidad*. Forzando deliberadamente el argumento de Arendt, si los miembros de la pareja pensarán por separado resultarían, al menos, cuatro. Cabe la duda de si en ese caso podría hablarse ya de pluralidad o no.

El segundo soporte sobre el que Arendt se basó para negar la categoría de político al amor es su no pertenencia al espacio público: “Los amantes...son los que... están en casa”¹⁰², diría Hölderlin. Sorprende que Arendt, en un cuaderno datado en mayo de 1955, equipare la amistad y el amor, incluyéndolos ambos en el ámbito de la intimidad¹⁰³, una dimensión distinta a la pública, a la privada y a la social definida por ella como “lo oculto, de lo que no nos avergonzamos”¹⁰⁴. Independientemente del significado y de las implicaciones de lo íntimo, Arendt se caracterizó, entre otros relevantes motivos, por vincular la amistad a la política, de forma que no es posible que la amistad se circunscriba únicamente a la intimidad, del mismo modo que no lo hace el amor —de otro modo, le habría resultado imposible hablar de *Amor mundi*—.

Consideraciones así evidencian que existen cuestiones difíciles de esclarecer en el pensamiento de Arendt. Las expuestas anteriormente permiten intuir, sin salir de la argumentación arendtiana, que el amor no es tan apolítico como la alemana pensaba.

Retornando a san Agustín, es evidente que el obispo argelino fue una notable influencia en su obra. El protagonista de su tesis doctoral subordinó el amor a las aspiraciones metafísicas propias de un pensador cristiano: el fin es Dios, único e inaprensible. Por el contrario, para la pensadora alemana el fin fueron los hombres, en su pluralidad y dotados del don del ser y de la apariencia. En Agustín, el amor al prójimo fue apenas una excusa para abrazar la *ciudad de Dios*, mientras que Arendt recurrió a él para abrazar la ciudad de los seres humanos, aun con los grandes desarreglos que éstos habían producido. Cabe preguntarse, entonces, de qué modo ese *amor al prójimo* sobrevoló la reflexión de la autora alemana.

En primer lugar, Arendt miró al mundo, a la vida y a sus protagonistas, de ahí que en los tres epígrafes centrales hayamos estudiado la acción, la natalidad y la política. Sin embargo, según hemos visto, la lectura final no es reduccionista, no al menos para pensar que la acción es el medio para abrazar el mundo, la natalidad un mecanismo para poblarlo y la política una simple vía para gestionarlo. En Arendt nada es evidente.

El mundo es un espacio digno de ser conservado, pero no de una forma aleatoria, sino en pos de la recuperación del espacio público, que es el único que permite la libertad y la igualdad de quien en él mora. El problema es que dicho ámbito ha desaparecido, de forma que la natalidad (por mucho que la población mundial siga creciendo y que los niveles de maternidad aumenten año tras año) pierde gran parte de su esencia política. Si la natalidad constituía un fenómeno político era debido a la libertad asociada a su naturaleza de inicio absoluto, sin embargo, la *significación poético-simbólica* (recuperando los términos de Bárcena) se pierde si el mundo

¹⁰² Hölderlin, *Poemas*, p. 439.

¹⁰³ Arendt incluyó a la amistad y al amor en la intimidad, pero al mismo tiempo estableció diferencias entre ambos. Del amor dice que es “la quema del entre” y de la amistad que es un “entre dos”, sin embargo, no añadió explicaciones. Véase Arendt, *Diarios filosóficos: 1950-1973*, p. 532.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 513.

al que viene el recién nacido no permite la acción ni, por tanto, la libertad. Por eso la política debe ser, en opinión de Arendt, defendida. No solo porque se opone a la actitud contemplativa de la filosofía y a su tendencia hacia la muerte (con la consecuente reivindicación del acto, del discurso y de la vida por parte de nuestra pensadora), sino porque es ella la que permite surgir el *espacio entre* en el que los hombres se reencuentran.

Si el totalitarismo había generado hombres superfluos, el cometido de Arendt fue devolverles su alta condición de individuos libres, para lo cual dedicó su vida a reflexionar y a la pasión por comprender. Una frase de Young-Bruehl sobre su maestra resume nuestra idea: “Lo que unía su pensamiento era el amor que, según había llegado a comprender, une el yo con los otros”¹⁰⁵. De ser cierta su afirmación, el amor sería, en efecto, el telón de fondo de la teoría política de Arendt; en primer lugar porque rompe el aislamiento del hombre moderno y permite su re-unión y, en segundo, porque el amor es el elemento idóneo para eliminar el desdén y la indignidad con que el continente del que ella huyó había castigado a millones de seres humanos. Arendt recurriría con seguridad a la razón y al intelecto para rebatirnos, pero es indudable, incluso para su biógrafa, que el factor esencial que movió su pensamiento fue el amor.

El poeta norteamericano T. S. Eliot (1888-1965) escribió en su obra *Cuatro cuartetos*: “Están presente y pasado presentes / tal vez en el futuro, y el futuro / en el pasado contenido”¹⁰⁶. Sus versos nos sirven para ilustrar cómo san Agustín habló del amor (y san Pablo y Platón antes que él), sembrando una semilla que floreció quince siglos después. Nuestra autora recogió el fruto y lo despojó de la visión trascendental para dotarlo de una dimensión existencial presente a lo largo de su obra, ya que para Arendt lo relevante es la existencia y lo que en ella acontece.

Que el presente es un futuro en potencia lo demuestra que Nussbaum, una de las pensadoras políticas herederas del mundo (intelectual y físico) legado por Arendt, habla hoy sin pudor del amor político. Y lo hace en un sentido similar al que bien podría haber explicitado la pensadora judía. Byung-Chul Han, en la misma línea, habla de las conexiones que unen el amor con la acción¹⁰⁷, palabras que no hubiera extrañado leer en las obras de Arendt. No obstante, aunque se mostró huidiza y reacia a unir el amor y la política, hay una frase que revela la verdadera índole de su teoría y que, por su elocuencia y capacidad de síntesis, sirve de broche a nuestra investigación:

El motivo de asumir el peso de lo político terrenal es el amor al prójimo¹⁰⁸.

Referencias bibliográficas

San Agustín, *Confesiones*, Espasa, Madrid, 1968.

Alonso Rocafor, Víctor, *Retórica, democracia y crisis*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010.

¹⁰⁵ Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, 2008, p. 412.

¹⁰⁶ T. S. Eliot, *Cuatro cuartetos*, Cátedra, Madrid, 2006, p. 83.

¹⁰⁷ Véase Byung-Chul Han, *La agonía de Eros*, Herder, Barcelona, 2014, p. 126.

¹⁰⁸ Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 87.

- Anders, Günther, *La batalla de las cerezas*, Paidós, Barcelona, 2012.
- Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995.
- , *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996.
- , *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Besatari, Bilbao, 1997.
- , *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- , *Diarios filosóficos: 1950-1973*, Herder, Barcelona, 2006.
- , *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid, 2009.
- , *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trotta, Madrid, 2010.
- , *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2012.
- , *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2012.
- , *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 2013.
- , *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013.
- , *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2013.
- Azúa, Félix de, “Prólogo: ¿De qué hablan los poetas?”, en Friedrich Hölderlin, *Poemas*, Lumen, Barcelona, 2012.
- Bárcena, Fernando, “Hannah Arendt: Una poética de la natalidad”: *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, n.º 26 (2002), pp. 107-123.
- , *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*, Herder, Barcelona, 2006.
- Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007.
- Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Campillo, Neus, *Hannah Arendt: Lo filosófico y lo político*, Universitat de València, Valencia, 2013.
- Cruz, Manuel, *Amo, luego existo. Los filósofos y el amor*, Espasa, Madrid, 2010.
- Eliot, T.S., *Cuatro cuartetos*, Cátedra, Madrid, 2006.
- Esquirol, Josep María, “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio”, en Manuel Cruz y Fina Birulés (eds.), *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- Forti, Simona, *Vida de espíritu y tiempo de polis*, Cátedra, Madrid, 2001.
- Fromm, Erich, *El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 2007.
- Gothe, Johann Wolfgang von, *Fausto*, Espasa, Madrid, 2000.
- Han, Byung-Chul, *La agonía de Eros*, Herder, Barcelona, 2014.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1996.
- Hölderlin, Friedrich, *Poemas de la locura*, Hiperión, Madrid, 1982.
- , *Poemas*, Lumen, Barcelona, 2012.
- Jaspers, Karl, *Iniciación al método filosófico*, Espasa, Madrid, 1977.
- Jonas, Hans, *Memorias*, Losada, Madrid, 2005.
- Lukes, Steve, *El poder. Un enfoque radical*, Madrid, Siglo XXI, 2007.
- Moore, Patricia Bowen, “Nativity, Amor mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt”, en James Bernauer (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987.
- Nussbaum, Martha, *Emociones políticas*, Paidós, Barcelona, 2014.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London, 1994.
- Petruciani, Stefano, *Modelos de filosofía política*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- Satre, Jean-Paul, *La náusea*, Losada, Madrid, 2003.

- Sánchez, Carmen, “La natalidad: la persistente derrota de la muerte”, en Manuel Cruz y Fina Birulés (eds.), *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- VVAA, *Los premios Nobel de Literatura toman la palabra*, Navona, Barcelona, 2013.
- Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- , “Arendt, Aristotle and Action”, en Garrath Williams (ed.), *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, vol. III, Routledge, Londres, 2006.
- Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2008.
- Williams, Garrath, “Love and Responsibility. A Political Ethic for Hannah Arendt”, en Garrath Williams (ed.), *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, vol. III, Routledge, London, 2006.