

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2022.i08.07

[pp. 107-126]

Recibido: 01/03/2022

Aceptado: 18/03/2022

El *amor mundi* de Hannah Arendt como fundamento de su idea de la política

The Hannah Arendt's *amor mundi* as the foundation of her idea of politics

Miguel Grijalba Uche

Universidad de Valladolid - UNED - Hecritia

Resumen:

Las reflexiones de Hannah Arendt sobre el amor y su vinculación con su teoría política han sido frecuentemente minusvaloradas y mantenidas al margen. A lo largo de su obra Arendt elabora un compendio de tipos de amor para concluir en el *amor mundi* que engloba a todas las otras formas. Forja una teoría política en donde la pluralidad es la base de la condición política natural del hombre. No hay frontera entre amor y política sino diferencia de grado en el continuo. Lo que denomina amistad cívica puede ocuparse del mundo común haciendo de puente entre amor y política. Lo político es la apuesta por lo otro, un mundo común y público donde alteridad y temporalidad son indisociables. Para Arendt supone formar una comunidad política apelando a la comunicación. Se debe repensar, de nuevo, la política como relación de respeto, amistad y acción en la pluralidad porque esta amistad cívica supone un diálogo entre amigos que tienen algo en común. La

política nace “entre” los hombres reivindicando esa pluralidad y se vincula con la *isegoría* y con la amistad.

Palabras Clave: Agustín de Hipona; *amor mundi*; política; natalidad; pluralidad.

Abstract:

Hannah Arendt’s reflections on love and its connection with her political theory have often been undervalued and kept on the sidelines. Throughout her work Arendt elaborates a compendium of types of love to conclude in the *amor mundi* that encompasses all other forms. She forges a political theory in which plurality is the basis of man’s natural political condition. There is no boundary between love and politics but a difference of degree in the continuum. What she calls civic friendship can deal with the common world by bridging the gap between love and politics. The political is the bet for the other, a common and public world where otherness and temporality are inseparable. For Arendt it means forming a political community by appealing to communication. It is necessary to rethink, once again, politics as a relationship of respect, friendship and action in plurality because this civic friendship supposes a dialogue between friends who have something in common. Politics is born “among” men claiming this plurality and is linked to *isegoria* and friendship.

Keywords: Augustine of Hippo; *amor mundi*; politics; natality; plurality.

1. Introducción

Las reflexiones sobre el amor, y su posible vinculación con lo político en Hannah Arendt, han sido frecuentemente menospreciadas por los estudiosos de su obra. En parte, por estar escrito en textos de juventud (su tesis doctoral *El concepto de amor en San Agustín* (1929), el artículo *Las Elegías de Duino* (1930) y la biografía *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía* (1957)), junto a textos menores donde hablaba de sí misma o de personas a las que admiraba (prólogos, reseñas o entrevistas). Estos trabajos se encuentran recogidos en diferentes recopilaciones como *La tradición oculta*, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *Ensayos de comprensión*, *Lo que quiero es comprender*, y otros muchos que no pretendo hacer de ellos una lista interminable de revisión bibliográfica.

La propia autora mantuvo también estas reflexiones al margen de su obra debido a que presentan el amor como un concepto equívoco tanto por la delimitación que establece entre vida y trabajo intelectual, juventud apolítica y madurez política, como por la separación de esfera pública y privada, entre el espacio íntimo y oculto (aislado de lo

público) de la pasión y el espacio visible y abierto de la acción y de la política¹. Por este motivo, el amor fue silenciado en sus grandes obras, como *La condición humana* y *La vida del espíritu*. Pero es que, además, el amor es presentado como una cuestión antipolítica en estos textos iniciales aunque, posteriormente, rectificó recurriendo al concepto *amor mundi* como cuestión claramente política, que es en lo que me centraré en este texto. Para Antonio Campillo, el amor será la fuente de donde mana todo su pensamiento filosófico y político². Para ello, considero fundamental el papel de su tesis doctoral sobre el amor en Agustín de Hipona como hito crucial iniciador de su filosofía que genera una aportación novedosa a través de una política del consenso entre personas libres e iguales frente a la teología agustiniana basada en la culpa originaria humana. Debe haber una relación “entre” como interacción entre personas tanto en lo privado como en lo público. En *Elegías de Duino*, se añade que Arendt entiende el amor como la forma de trascender la finitud de la existencia, porque el arte y la política son las dos formas de habitar y amar este mundo³.

La separación biográfica entre su juventud apolítica y su madurez como teórica de la política vino marcada por dos fechas: el ascenso al poder de Hitler en 1933 y el conocimiento de los campos de exterminio en 1943. Siguiendo sus palabras, evolucionó del pensamiento filosófico a la realidad política, del tiempo personal al político, de la *vita* contemplativa hacia la activa, pasión y acción, amor sin y con mundo. Bien es cierto que previamente había adquirido conciencia política en la década de los 30 mediante sus lecturas sobre Marx, Lenin y Trotsky, los contactos que estableció en esos años y los textos que publica sobre la cuestión judía y la femenina. Pero el desarrollo del nazismo le llevó a la necesidad de pensar sobre la política en colectividad. Con ello se distanciará de su San Agustín anterior centrándose en la ciudad de los hombres para forjar una teoría política en donde la pluralidad es la base de la condición política natural del hombre, a diferencia del aislamiento individualizado expresado por Agustín o de su maestro Heidegger.

Para aderezar su elaboración política, necesitó emplear la estética kantiana desarrollada en la *Crítica del juicio* que le permitió argumentar sobre la pluralidad, la comunicación y la intersubjetividad y así culminar en sus ideas de amistad política y sentido común. El juicio estético de Kant le otorgó la clave necesaria para analizar su noción de lo político que ella mostraba en la tensión entre sus conceptos de amor sin y con mundo. No hay frontera

1 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo II*, Madrid, Alianza, 1981. p. 430; ARENDT, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2001, pp- 60-61.

2 CAMPILLO, A. *El concepto de amor en Arendt*. Madrid: Abada, 2019, p. 13.

3 Ib., p. 25.

entre amor y política sino diferencia de grado en el continuo, nos dice⁴. De este modo lograr tejer una continuidad entre el amor sin mundo de la pasión y el amor con mundo de la gratitud a la vida y la política, objetivo central de este texto⁵.

Arendt tiene como mundo su propia historia, sólo necesitará abrir los ojos⁶ y partir desde su vivencia, lo cual es fiel reflejo de las lecciones de Heidegger, para quien el asombro es lugar continuo del meditar⁷. Las conexiones entre su obra intelectual y su vida son innegables, a veces más activas de lo que parece⁸. Ella había obtenido de San Agustín la idea de que el pensar y la biografía están vinculadas en lo público y en lo privado⁹. La ausencia de una sistemática en la obra arendtiana se continúa con su predilección por el ensayo, lo que no impide, sin embargo, una actitud crítica. La fuerza en su escritura es su expresión de una filosofía concreta y práctica, es decir, una reflexión que no olvidará su origen en la experiencia y que está siempre transida por una inquietud por la humanidad¹⁰. Pero el alcance antropológico de sus indagaciones, su conceptualización sobre la pluralidad y la natalidad como principios de la vida activa, su distinción entre la acción y el pensar, sus estudios sobre la capacidad de juzgar, etc., permiten corroborar el rápido desarrollo de su pensamiento¹¹. La autora defendió siempre su independencia crítica y renegó de cualquier categorización partidaria. Su proclamación de la dignidad de lo político y del espacio público como esfera de la libertad y la igualdad, le aleja tanto de cualquier liberalismo como del marxismo¹². Su posición intelectual de *outsider* filosófico, en consecuencia, viene de la determinación de no perder nunca la fijación por lo real y experiencial, de no traicionar los cometidos originarios del pensar. Ello supuso su desapego de las raíces filosófico-teológicas de sus años universitarios para instalarse, con posterioridad, en el terreno de lo estrictamente histórico-político en la madurez.

4 Ib., p. 49.

5 Ib., p. 51.

6 EILENBERGER, W. *El fuego de la libertad. El refugio de la filosofía en tiempos sombríos 1933-1943*. Madrid: Tarus, 2021, p. 41.

7 Ib., p. 84.

8 Ib., p. 82.

9 COLLIN, F. "Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano". En BIRULÉS, F. (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2006, p.80.

10 FERNÁNDEZ, D. "El concepto de amor en Hannah Arendt". En *Foro Interno* 2016; 16: 101-122.

11 PALACIOS, V. H. "El amor al mundo en tiempos de oscuridad. Un siglo de Hannah Arendt, una pensadora secular". En *Thémata. Revista de Filosofía* 2007; 38: 83.

12 Ib., p. 82.

2. El mapa de Hannah sobre el amor

La joven Arendt, en su tesis doctoral sobre San Agustín, presenta una interpretación propia del amor marcando distancia con el pensamiento de su maestro Heidegger y no sólo por el tema que ha elegido (el amor frente al *Dasein*). El ser humano, en Arendt, se delimita por su natalidad (y no por la muerte) y pertenece a una humanidad como comunidad (frente a la autoafirmación existencial del *Dasein* interpelado por su conciencia interior para constituirse en existente auténtico dueño de su propia vida). La tesis posee tres partes cada una de ellas dedicada a un tipo diferente de amor. Para San Agustín, el amor (*appetitus*) es el anhelo de un bien que no se posee; la *cupiditas* es el amor al mundo, a lo terrenal, finito y temporal; y la *caritas* es un amor en busca de lo eterno, el amor a Dios de donde derivará el amor al prójimo. Desde el concepto agustiniano de amor se destaca la relevancia del otro para el mundo y para la conciencia, tan necesarios para las tesis de Arendt. El amor al mundo, y a sí mismo, aleja al hombre de Dios y de la felicidad, mientras que el amor al prójimo y a Dios le hace olvidar lo terrenal y le permite aspirar a la felicidad eterna. Estos amores fundamentan la separación entre la ciudad de Dios y la de los hombres. San Agustín otorga importancia a la *cupiditas* y a la *caritas* porque, desde estos conceptos, elaboró su idea de amor errado y amor recto, es decir, la *caritas* como amor en busca de Dios y la *cupiditas* como amor humano erróneo que ancla al hombre en el mundo.

Sin embargo, Arendt engloba estos tres tipos de amor agustinianos en una concepción paulina del mismo atravesada por la idea de culpa y remordimiento. Para Agustín, y debido a esa culpa originaria común, el hombre que ama a Dios ama al resto de los hombres gracias a la posibilidad de una salvación. Los hombres proceden de Adán, heredan su pecado original y se relacionan con su pasado mediante las generaciones previas dándose cuenta de que el amor es hacia todos los hombres ya que su parentesco con ellos les enseña que tienen una naturaleza y una culpa común¹³. Por ello, el amor al prójimo aglutinaría a la *cupiditas* y al *appetitus*. Arendt, por un lado, reivindica el amor al mundo y considera, por otro, que el amor al prójimo nace únicamente de la *caritas* agustiniana, incluye a los demás tipos de amor y es el esencial. Es un amor que pertenece a la ciudad de la tierra y sin él no puede darse el amor de Dios porque el amor toma su origen en Dios¹⁴. Por tanto, está invirtiendo la teología política de Agustín que daba a la Iglesia la autoridad política por encima del Estado. Somos parte de una humanidad igualitaria por ese destino común¹⁵. Esa humanidad habita y ama el mundo creado por

13 FERNÁNDEZ, D. Op. cit., p. 103.

14 EILENBERGER, W. Op. cit., p. 143.

15 EILENBERGER, W. Op. cit., p. 44.

Dios, el mundo propiamente dicho tanto natural como artificial, mediante lo que Arendt llama *amor mundi* y que contrariamente lo fundamenta en la humanidad como *civitas* terrena, que se confirmará por el amor al prójimo singular o amor mutuo (separándose de la interpretación agustiniana de la redención que hacía posible la *civitas Dei*), noción criticada por su propio director de tesis Karl Jaspers. A esta idea dedica la tercera parte de su tesis, lo que llama *vita socialis*, donde define a la humanidad como perteneciente a la ciudad terrenal por ser esa comunidad genealógica e interdependiente históricamente de los descendientes de Adán. Una comunidad que se hereda por la natalidad (desde la cual se otorga la libertad, responsabilidad ética y la convivencia política), se sostiene por la confianza y fe mutuas, y genera una igualdad y sociabilidad entre todos los hombres, elementos clave para su teoría política.

Arendt elabora una fragmentaria clasificación (no considero correcto hablar de fenomenología como se refiere Campillo en este aspecto) de las diversas modalidades del amor, en parte publicada por ella (otra parte fue editada póstumamente) y que unifica sus nociones de *vita activa* y *contemplativa*¹⁶. Los polos extremos serían el amor sin mundo y el amor al mundo y, entre ellos surgen todas las otras modalidades interconectadas. La pasión erótica, el primer tipo, es el amor sin mundo en donde desaparece lo circundante y se crea el “entre” que hay entre los amantes, siendo el mundo el conjunto de diferencias personales y sociales que debe ser puestas en suspenso por esos amantes y guardarse en secreto para preservar su amor¹⁷. En segundo lugar está el amor ya convertido en evento compartido y fiel a lo vivido, a lo que se ha sido. Los amantes conviven y desarrollan juntos una historia y destino del evento solo fieles a la memoria. En tercer lugar tenemos el matrimonio que, en su intento de perpetuar el evento, está condenado al fracaso ya que lo consume. La mujer transforma el amor en sentimiento y contenido único de su vida, mientras que el hombre lo hace en amistad que perece por la convivencia¹⁸. En cuarto lugar presenta al amor cuando genera un tercero, un nuevo mundo fundado en la natalidad y pluralidad. Se crea un nuevo “entre” donde penetran los amantes y son responsables de él. Emerge la familia como espacio de convivencia entre padres e hijos.

Un quinto tipo de amor es la compasión, es decir, el padecer el sufrimiento del otro como si fuera propio, a mitad de camino entre los afectos de la familia y la comunidad política. Toma su origen en la *caritas*, el amor al prójimo agustiniano que fundamenta las relaciones humanas, la comunidad no política que está de paso en este mundo y que se recreó en el tercer principio de la Revolución Francesa. Se pierde el mundo común

16 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 61.

17 Ib., p. 41.

18 ARENDT, H. *Diario filosófico*. Barcelona: Herder, 2011, Vol.I, cuaderno II, anot. 26, pp. 48-50.

previo y se suscita la piedad de los afortunados o de la compañía fraternal que consuela. La compasión es el sustituto de la justicia y es el motivo por el que se malograron las revoluciones modernas, es decir, la utilización de causas sociales como causa de las mismas¹⁹. Mientras que la Revolución Americana estaba destinada a la creación de instituciones duraderas, la Francesa era la exigencia de libertad desde la necesidad a partir de la miseria del pueblo, y la Rusa utilizó la fraternidad como expresión del comunismo y acabó en totalitarismo y terror, llevando a cometer todas las formas despiadadas de violencia²⁰. La confusión entre política y lo social tendrá características catastróficas para la teoría y la praxis²¹. Arendt desconfía de la compasión como principio político, así como de la fraternidad entre los pueblos perseguidos.

Otro tipo de amor es el amor a la patria, a la nación como comunidad de sangre y suelo en sentido heideggeriano. Arendt cuestiona a la comunidad política como una familia que niega la ciudadanía a los que son de una nación diferente porque el Estado-nación generó el conflicto en la modernidad entre derechos humanos y nacionales. Nuestra autora reivindica el derecho a tener derechos cosmopolitas, tanto tras el nazismo como tras el fracaso del estado binacional judeo-árabe y la deriva nacionalista del sionismo. Entre familia y política no solo está la compasión o el amor a la nación, sino que aparece otro nuevo vínculo afectivo muy importante para entender a Arendt: la amistad como relación entre iguales que preserva la distancia entre ellos y crea un pequeño mundo compartido. Lo que denomina amistad cívica puede extenderse a otras personas y ocuparse del mundo común haciendo de puente entre amor y política²².

Ya en el plano público, Arendt identifica una nueva modalidad y es el amor a la política, a la participación activa y la cooperación con otros en la fundación del espacio político. Para Aristóteles, la amistad estaba en la frontera entre lo político y lo personal. Derrida problematizó con esa relación ya que la *philia* era una relación fraternal con el amigo y la *polis* era la comunidad de amigos que se enfrentaba con otros enemigos, con un sentido étnico y guerrero. Arendt, junto con Derrida, pensaron la amistad más allá de los vínculos de sangre y suelo que excluyen al otro, como también de la *phratría* de varones que excluyen al otro femenino. Cuando el hombre se abre a la vida pública adquiere una forma de experiencia nueva que se conecta con el amor al mundo. Esta última es una expresión que engloba a todas las otras formas previas de amor en Arendt y es el paso intermedio hacia la política.

19 ARENDT, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2001, pp. 23-25.

20 ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1988, p. 93.

21 ARENDT, H. *Lo que quiero es comprender*. Madrid: Trotta, 2010, p. 79.

22 ARENDT, H. *Diario filosófico*. Op.cit., pp. 48-50.

3. La importancia del concepto *Amor mundi*

Discípula de Martin Heidegger, Hannah Arendt se preocupa por el tema del mundo y el amor por él. El *Dasein* de su maestro, con sus coordenadas de espacio y tiempo, era un ser en el mundo que se relacionaba con las cosas que estaban a la mano y con otros *Dasein*. El estar en el mundo, para Arendt, es también un estar con otros. Pero ella articula ser, mundo y pluralidad porque la acción del existente plantea una relación directa entre los hombres y conecta con la política (acción) como la consumación de la vida activa. El mundo es la afirmación de la pluralidad de la condición humana. Para ello Arendt emplea a Aristóteles al poner el acento en una comunidad de participación que genera un espacio común y plural, un mundo que no solo es artificio material sino instituciones y valores²³.

San Agustín nos decía que Dios creó al hombre para que hubiera un inicio, para que la creación volviera a repetirse, nos recuerda Arendt. Este trasfondo nos permite entender la vinculación entre natalidad y pluralidad en nuestra autora. Todo nuevo nacimiento renueva con nuevas acciones el mundo y, en concreto, la pluralidad. La natalidad es, por tanto, un modo de amar el mundo, una forma de conminar la muerte en la celebración de la vida que nace y aprender la renovación del mundo plural. Lo nuevo, como apertura y cuidado de la pluralidad, implica abrazar cada mundo que se abre con cada nacimiento. Se trata, por tanto, de hacer una lectura política de la natalidad²⁴, esto es, una antropología política²⁵. Para pensar políticamente se necesita derrotar a la muerte y la natalidad debe verse como esa necesidad²⁶. Contra la afinidad muerte y filosofía, frente a Heidegger y Jaspers, Arendt propone a San Agustín por su idea de *principium* (creación) e *initium* como natalidad e iniciación en potencia²⁷. Frente al *arché*, *principium* significa comienzo que tiene y es en su principio. El ser humano es creador e *initium*, evento inicial, comienzo e iniciativa²⁸. De ahí la vinculación con el nacimiento agustiniano en Arendt, siendo este *initium* o natalidad el hilo conductor de toda su obra. Esta es su idea de ser-para-el-

23 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 104.

24 FERNÁNDEZ, D. Op. cit., p. 107.

25 GUZMÁN, L. J. (Reseña) "BÁRCENA, F. *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*". En *Athenea Digital* 2007, 11, p. 257.

26 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 109.

27 FERNÁNDEZ, D. Op. cit., p. 108.

28 SÁNCHEZ, C A. "De la alienación a la expoliación del sujeto". En *Nuevo Derecho* 7 (9), 2011, pp.115-123.

nacimiento²⁹ frente al *Dasein* como ser para la muerte vinculado con la temporalidad y la historicidad. Por eso se dice que Arendt pensó con y contra Heidegger³⁰.

Por tanto, natalidad y pluralidad son dos términos políticos fundadores en Arendt. Su pensamiento se sustenta en la capacidad de generar una comunidad de personas libres e iguales, todo ello ligado al *amor mundi* ético y político, que se opone al reduccionismo materialista bien utilitarista (de Platón a Marx) que subordina la comunidad política a las necesidades biológicas, bien al nihilismo (Hobbes, Nietzsche o Schmitt) que justifica la dominación aniquiladora como ley natural. La visión de Arendt es un humanismo panteísta. El libro *La vida del espíritu* será el punto de llegada de las largas digresiones en torno a la dimensión activa y plural de la condición humana.

De su inicial período contemplativo es precisamente de donde Arendt toma, aprendiendo de Heidegger, la idea de que la autenticidad del yo no puede prescindir de la exterioridad. El *Dasein* heideggeriano es ser-con, es decir, ser con los otros, el mundo circundante³¹ algo que los existencialistas perdieron y Jaspers lo buscó en la intercomunicación pero sin afirmar la pluralidad³². Para Arendt, contrariamente, el ser con los otros, el requerimiento de lo circundante que llamamos mundo o pluralidad, es fundamental para lo político y para el espacio público³³. Sólo en el horizonte surgido entre dos o más es donde podemos ser vistos y escuchados, y donde los acontecimientos pierden la banalidad de su contingencia³⁴. El mundo lo entiende Arendt como un “entre”, un espacio público asociado con lo común, despreciando a todo orden tribal, familiar, etnia, patria o religión. Inevitablemente lleva a una amistad cívica entre los distintos. Arendt es consciente del valor de lo político desde esa pluralidad y amistad que crea una esfera pública para dar valor a lo intersubjetivo. Por tanto, vida y política, amor y libertad, cuidado del cuerpo, de los otros y del mundo son conceptos que van ligados, oponiéndose Arendt a fundar la política en la sangre y el suelo heideggeriano³⁵.

El centro del pensamiento arendtiano se continúa en esta pluralidad humana vinculada con el *amor mundi* y la amistad entre personas libres e iguales. El mundo es pluralidad espacial y temporal con diversas formas de convivencia, creaciones artificiales,

29 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 88.

30 STRAEHLE, E. “Autoridad, soledad y mundo: un diálogo entre Jaspers y Arendt”. En *Bajo Palabra* 10, 2015; pp.10: 23.

31 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 92.

32 Ib., p. 93.

33 Ib., p. 94.

34 Ib., p. 85.

35 ARENDT, H. *Diario filosófico*. Op.cit., pp. 37-38.

la naturaleza terrestre y nuestro propio cuerpo viviente. Una pluralidad que se localiza entre lo personal y lo político, siendo lo público el espacio interpersonal. Puede ser concebido como un mundo en el cual ingresamos en el momento en que nacemos y del que salimos cuando morimos³⁶. El *amor mundi*, como llamaba Arendt, es la mezcla de gratitud y responsabilidad por el mundo y lo común, por todo lo que nos ha sido dado desde el nacimiento³⁷, un maravillarse ante lo mundano³⁸, la reconciliación del sujeto con un espacio mayor que el de su privacidad, en el interior del cual los seres humanos actúan políticamente. La creación y valoración de la esfera pública tiene como condición fundamental aquello que Arendt define como el desmantelamiento de la metafísica, entendida como teoría de los dos mundos, es decir, como teoría que postula la existencia de un mundo verdadero (coincidente con el Ser) frente al mundo de la apariencia (considerado como aquello de donde provienen los entes). Partiendo de ello, la metafísica quedará descartada para ella.

Sin embargo, para Arendt, hay tres hitos de inicio de la modernidad que suponen una alienación del mundo para el hombre. En primer lugar, la globalización iniciada a partir de la conquista de América; en segundo, la reforma protestante que supuso el retorno del hombre del mundo al interior de su conciencia expresado en el *cogito ergo sum* de Descartes y que vino acompañado también de la posterior expropiación de bienes del campesinado, la acumulación de capital mercantil, la conversión a la Tierra en sustrato material, la privación del hombre de su lugar en el mundo y el eclipse de un mundo común público³⁹. La Tierra es, por el contrario para nuestra autora, la morada natural para el disfrute de sus dones, para cuidarla y preservarla. Es un hogar común frente a viejas religiones que menosprecian la vida terrestre y los modernos saberes tecnocientíficos que pusieron en duda al sujeto. Por ello, frente a San Agustín, Arendt propone que el ser humano tiene un origen divino pero limitado en su condición terrestre por una pluralidad que le vincula con otros. Este origen divino otorga la gratitud a la vida y al mundo recibido y que le lleva a amarlos⁴⁰. De esta manera se vincula el *amor mundi* al

36 SORRENTINO, V. "Amor mundi y política en Hannah Arendt". En *Revista Laguna* 25, 2009, pp. 19-30; p. 25; p. 20.

37 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 74.

38 SORRENTINO, V. Op. cit., p.21.

39 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 77.

40 Esa gratitud guarda, en Arendt, una relación con un Dios creador del mundo, la tierra y la humanidad. Arendt siempre confió en un *Deus absconditus*, estableciendo un vínculo entre fe y amor, una idea que proviene de Plotino Santo Tomás, Cusa, Lutero, Pascal, Kierkegaard o Bultmann. Para Arendt se puede pensar en Dios pero no sobre Dios, rechazando toda teología política y asumiendo la secularización del mundo moderno.

amor sin mundo⁴¹. En tercer lugar, la nueva visión de la ciencia que considera a la Tierra desde el punto de vista del Universo, y no desde la condición terrestre de los humanos, y que ha devaluado nuestra relación con ella por las innovaciones tecno-científicas (energía nuclear, colonización del espacio, inteligencia artificial, ingeniería genética). Nos lleva a un poder de destrucción de la vida terrestre. La alienación del mundo moderno es, en resumen, la huida de la Tierra al Universo y del mundo al yo⁴².

El *amor mundi* se trata de un término agustiniano derivado del propio concepto de amor de Arendt y que lo introducirá en un libro sobre teorías políticas cuya edición inglesa se tituló *La condición humana* y en la alemana *Vita activa*. En este libro hace una fenomenología de la *vita activa* en donde Arendt diferencia labor, trabajo y acción: labor y biología; trabajo y dependencia de la naturaleza; acción y pluralidad del ser sobre la Tierra. Arendt vincula también el pensamiento con la acción por medio de la construcción de un mundo común. El pensamiento es un diálogo público que permanece entre la *vita* contemplativa y la activa, entre querer mental y poder activo, entre preservar la capacidad de elección y el querer concentrarse con el otro⁴³. Forjada nuestra filósofa por una historia determinada por su experiencia vital, pensó una teoría de la acción que cristalizó en la expresión *amor mundi* buscando la armonía con el mundo y donde comprender la insignificancia del ser humano fuera el inicio de ese *amor mundi* no antropocéntrico. La expresión amor al mundo pretende conciliar amor y política, lo íntimo y la pluralidad, poseyendo una sensibilidad que tiene un lejano antecedente en el interés por el amor al prójimo, en *El concepto de amor en San Agustín*⁴⁴, y que se despliega de manera esencial a partir de *Los orígenes del totalitarismo* como una reivindicación de la instancia pública del encuentro humano y del mundo⁴⁵. El amor por el mundo, entonces, puede ser considerado como una suerte de desvelamiento mundano capaz de salvaguardar la correlación de manifestación y velamiento. Amar el mundo, en el modo que sugiere Arendt, significa que quien ama el mundo tiene el coraje de convivir con el miedo de lo desconocido y del mal, impidiendo que éste se convierta en terror⁴⁶. El mal no engendra el bien ni la violencia genera la historia⁴⁷. Ella rechaza la violencia entre los humanos porque debemos negar la necesidad y justificación del mal, reconciliarnos con lo dado y ser agradecidos.

41 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 84.

42 H. Arendt. *La condición humana*, op. cit., pp.13-19

43 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 122.

44 Ib., p. 42.

45 Ib., p. 89.

46 SORRENTINO, V. Op. cit., p.23.

47 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 93.

Cuanto he planteado hasta aquí ayuda, en mi opinión, a comprender el sentido del nexo que Arendt establece entre amor por el mundo y la salvaguarda del espacio político (y, por lo tanto, de la libertad). La decisión crucial, por la que el individuo se entrega a la vida política, está relacionada con la capacidad o no de amar el mundo más que a sí mismo. Solamente percibiendo el propio ser-en-el-mundo como pertenencia al mundo, entendida como condición que lleva a los hombres a asumir su propia situación sobre la tierra, llega a ser posible adquirir este vínculo⁴⁸. Es inevitable la crítica arendtiana al cristianismo, a la vida como mero lugar de tránsito hacia la vida eterna. Se trata de un nexo que no requiere ni la renuncia a la vida privada, ni la cancelación del individuo en el organismo político o en la sociedad pero que constituye el descubrimiento de la exposición a lo público y al sentido de la responsabilidad con el mundo común⁴⁹. El *amor mundi* es la constitución de una identidad, una relación con el mundo y un actuar en lo político⁵⁰. Su definición de lo político es la apuesta por lo otro, un mundo común inscrito en el tiempo donde alteridad y temporalidad son indisociables y se dan en la base de la pluralidad en el espacio público⁵¹. Esto es el *amor mundi* que significa, en definitiva, amar a los seres humanos mediante la *caritas*⁵² y donde el anclaje ontológico y político es la naturaleza fenoménica del mundo y la pluralidad, como condición de acción, que resignifican al ser en el mundo con los otros⁵³.

Arendt da un salto en su vida filosófica desde una dimensión contemplativa hacia una activa. Para ello precisa de la capacidad de juicio que hará de puente entre ambos tipos de vida. Aquí sigue Arendt un cosmopolitismo kantiano añadido a la *phronesis* aristotélica previa. No es tanto seguir unas leyes universales dadas *a priori* en la conciencia de la persona sino juzgar la acción humana y el acontecimiento en su singularidad, que se ejercita mediante comunicación efectiva e interacción social en la pluralidad, como constitutivo ontológico de lo político⁵⁴. Es una forma de pensar política que nos ofrece dos accesos. Por un lado, la ejemplaridad del amor al prójimo como imitación consciente, o determinados acontecimientos históricos y de largo alcance, únicos e irrepetibles, donde cada ser humano sea un inicio de nuevas acciones⁵⁵. En segundo lugar, se precisa

48 SORRENTINO, V. Op. cit., p. 26; p. 37; p. 39.

49 lb., pp. 42-45.

50 COLLIN, F. Op. cit., p. 81.

51 lb., p. 82.

52 lb., p. 84.

53 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 95.

54 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 88; p. 130. H. Arendt. *Entre pasado y futuro*, op. cit., pp. 231-235.

55 ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 1996., pp.182-184.

de una mentalidad amplia, ponerse en lugar de los otros mediante imaginación y sentido común, deliberación y decisión con diálogo y acuerdo específico⁵⁶. La habilidad de juzgar se convierte en una de las funciones fundamentales del hombre como ser político y ese discernimiento se ancla en la *phronesis* aristotélica. Cuanto mayor es la amplitud de la pluralidad más validez tiene el juicio, siendo nuestro respeto y aprecio hacia otras personas la condición de validez de ese juicio. Para ello hay que escucharse y apreciarse unos a otros para construir un mundo común a partir de nuestras experiencias particulares y diferencias. Si alguien no ama a los otros, en sus diferentes modalidades, se incapacita para juzgar de manera libre y responsable, repitiendo solo prejuicios que tratan de imponer a los demás. Por eso la actividad del juicio es la más política de las capacidades mentales⁵⁷.

4. La dimensión política del *amor mundi* según Hannah Arendt

Arendt sitúa la política en el terreno de la fenomenología enfrentada a la metafísica clásica. No significa esto que la metafísica haya de ser eliminada como si fuese una insensatez ya que la metafísica acepta la interrelación existente entre la indagación del Ser y la interrogación acerca de la política. Arendt propone refundar su teoría política teniendo en cuenta la Tierra como lugar común de todos los seres vivos y tomando como fuente al segundo mito de la creación de Adán (“los creó como hombre y mujer”) y su diferenciación sexual como origen de la natalidad, pluralidad, las modalidades de esa pluralidad y las relaciones entre actuar, pensar, política y filosofía, *vita activa* y contemplativa⁵⁸. Lo que viene a ser tanto como decir que Arendt tiene en cuenta el abismo entre la existencia y la extraordinaria variedad de las formas del mundo. Hay política si existe un espacio de intercambio de palabras entre hombres con el fin de tomar decisiones que conciernen a todos en la vida social⁵⁹.

La *polis* nació del mundo común como espacio de la apariencia compartida de los sujetos que la habitan. Pero, frente a la visión de San Agustín, Arendt propone una intersubjetividad⁶⁰, es decir, la comunidad como espacio plural de la escena política del ser en común. Cada uno plasma su amistad en la conversación tomando conciencia de

56 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 129.

57 ARENDT, H. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 184.

58 ARENDT, H. *Diario filosófico*. Op.cit., pp. 285-287.

59 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 138.

60 ESPOSITO, R. “¿Polis o comunitas?”. En BIRULÉS, F. (comp). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2006, p. 124.

la propia existencia y de la conciencia del otro, en la convivencia y en la comunicación. No se trata de un mero intercambio de prejuicios, sino que utilizando el pensamiento adquirimos una visión como condición de mundanidad e imparcialidad donde los hombres solo experimentan la comunidad si aceptan su ley y su finitud⁶¹.

Con la lectura de la *Crítica del Juicio* de Kant, Arendt considera que es la obra decisiva en la que se habla de estética como equivalente de razón política. Kant salvó la incomunicabilidad mediante la intersubjetividad del sentido común, inseparable de la alteridad. Pero Arendt emplea solo la primera parte de la *Crítica* que le lleva al Kant de la conjunción entre juicio estético y ley. Si pertenecer a un grupo es estar encuadrado y tener una referencia al mundo en donde domina el interés⁶², el *amor mundi* supone, por el contrario, la gratitud por la existencia de otras personas en el mundo y la consideración activa de su posible vulnerabilidad⁶³. Luego el presente político de Arendt tiene en cuenta la pertenencia a la colectividad y la comunicación es la condición de esa mundanidad⁶⁴. De ahí que la dimensión intersubjetiva del juicio apele a esa comunicabilidad, pues consideramos al otro en el espacio público, guiada por un sentido común e interdependencia. La capacidad de juzgar se extiende a todos los seres humanos en la tierra, de un modo cosmopolita kantiano⁶⁵. Por ello, el recurso a la estética kantiana le permitió a Arendt apelar a las categorías de pluralidad, comunicación e intersubjetividad para anunciar sus ideas sobre amistad cívica e interpretar el sentido común aristotélico (*phrónesis*). El juicio estético le proporcionó, en definitiva, la clave para dar cuenta del ámbito político como reflexión sobre lo plural apelando a la comunicación.

Esto nos lleva a que Arendt denuncia la incompatibilidad u hostilidad tradicional entre filosofía y política. La política no nace de los hombres (contra Aristóteles) sino “entre” los hombres. El diálogo no es un paradigma de la política, sino una figura que se muestra fundamentalmente bajo el rostro de una conversación que se confunde con el pensar. Este pensar es el indicador de pluralidad y hace que la filosofía se plantee para responder a ciertos problemas de la vida⁶⁶ y se relacione con el significado de la experiencia que se dirige a la condición de la política⁶⁷.

61 lb., p. 128.

62 ARENDT, H. *Lo que quiero es comprender*. Cit., p.59.

63 EILENBERGER, W. Op. cit., p. 196.

64 EILENBERGER, W. Op. cit., p. 145.

65 ARENDT, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 84.

66 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 29.

67 ARENDT, H. *La condición humana*. Cit., p. 222.

La naturaleza del mundo, la pluralidad de los seres humanos y su capacidad de elegir son las coordenadas en el interior de las cuales adquiere lo político su dimensión. El amor por el mundo y el compromiso dirigido a salvaguardarlo, cada ser humano lo encuentra en el momento en el cual hace su ingreso en este mundo. Pero también puede ser concebido como la actitud orientada a preservar el mundo común, es decir, la esfera pública en el interior de la cual se articula la política. Esto significa que el amor por el mundo se caracteriza por el difícil y siempre precario equilibrio entre la gratitud por aquello que es meramente dado y la capacidad de innovación, y al mismo tiempo, de crítica y transformación de lo existente⁶⁸.

Un problema preocupante para Arendt es el mundo sin lugar, la pérdida de mundo y la carencia de mundo. Si el mundo es el horizonte de sentido de las acciones humanas, el *homo faber* huye del mundo a través de la ciencia y la tecnología y el *homo laborans* es expulsado del mundo y recluso en la actividad de su propio cuerpo. Luego, la pérdida de mundo acompaña a la actividad de producción moderna que conduce a la progresiva alienación del mundo⁶⁹. Arendt plantea, de este modo, una crítica legítima al capitalismo e individualismo burgués, así como a la vida moderna y al universalismo político contemporáneo que produce el extrañamiento del hombre y su alienación respecto del mundo. Para nuestra autora hay una congruencia entre la alienación del mundo y del hombre, que se inicia con Galileo y el subjetivismo moderno occidental⁷⁰ porque el modelo científico de la modernidad ha conducido a la crisis de la humanidad y a la pérdida de sentido del mundo. La modernidad se convierte en hacer y fabricar, es decir, la *vita activa* y la consolidación del *homo faber*⁷¹. La Reforma protestante favoreció esa alienación del hombre del mundo y la alienación y expropiación del mundo se unió a la idea de propiedad, tanto la acumulación de riqueza como la transformación de capital en trabajo⁷². La línea general era la alienación del sujeto y el centrado del hombre en sí mismo⁷³. Foucault coincide con Arendt cuando dice que el hombre ocupa un lugar en la cadena de acontecimientos de la modernidad sacrificando la mundanidad, que es la idea fuerte de Arendt: familia, Estado, Tierra⁷⁴. Arendt se dio cuenta de que el nacionalismo

68 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 28.

69 DI PEGO, A. "La cuestión judía y la creencia de mundo en la modernidad desde la perspectiva de Hannah Arendt". En *Kriterion* 145, 2020, p. 8.

70 SÁNCHEZ, C. A. Op. cit., p. 121.

71 ARENDT, H. *La condición humana*. Cit., p. 330.

72 Foucault dice que el ascenso de la sociedad disciplinaria y capitalista modificaron al campesino europeo en la sociedad de aislamiento.

73 SÁNCHEZ, C. A. Op. cit., p. 124.

74 *Ib.*, p. 118.

identificaba nación con familia y relaciones familiares, siendo suelo y sangre quienes regulan esas relaciones. Para ambos, las ideologías sacrificaron la libertad del hombre y el movimiento de los procesos históricos⁷⁵. De modo que el adoctrinamiento ideológico destruye el espacio público entre los seres humanos y conduce a una alienación del mundo mismo. Es una desconexión con la experiencia vivida vaciando de sentido a la pluralidad, una pérdida de mundo, desvinculando al hombre de sí y de los otros⁷⁶.

En el otro extremo, la falta de hogar o de reconocimiento estatal es una carencia de mundo, un desarraigo que nos hace no estar reconocidos por los otros, ser superfluos, una falta de interacción y, por tanto, una carencia de derechos⁷⁷. Este es el problema político moderno de los sectores marginados y no aceptados. Este espacio político de interacción requiere de condiciones históricas y culturales que reconozcan a los individuos en cuanto pertenecientes a grupos sociales y culturales específicos aunque minoritarios. Lo que necesitamos es un mundo común acogedor de diferencias y sensible a injusticias, a los reparos ante el funcionamiento de la ley, a la solidaridad con los desfavorecidos, al carácter superfluo de las minorías y a la tarea política de constitución de un mundo inclusivo que elimine las estrechas identidades nacionales, nos dice Arendt. Un mundo sustentado en historias y culturas diferentes, plural, que afronte las injusticias en un horizonte compartido y revisable⁷⁸.

Porque la preocupación clave es el mundo y lo que tenemos en común, no el individuo ni la religión ni morales particulares o intereses propios. Por ello Arendt disiente de la idea de política como ejercicio de violencia física sobre los gobernados y externa contra los estados (totalitarismo, armas nucleares). Se debe repensar, de nuevo, la política como relación de respeto, amistad cívica y acción entre la pluralidad porque esta amistad cívica debe suponer un diálogo entre amigos que tienen algo en común. Adopta así el modelo de amor en la conversación pacífica con el otro que no es enemigo sino un ciudadano. Esta relación entre libres e iguales se debe universalizar tanto a la esfera privada como a la internacional en los vínculos federales entre los pueblos⁷⁹. Porque los lazos políticos son mundanos y participan del carácter artificial del dominio público: leyes, constituciones o morales. Por eso, dice que los vínculos políticos difieren de los naturales. El mundo no es vínculo natural sino la trama que consolida la esfera humana. Como decía Derrida, la amistad cívica fue concebida de manera muy contradictoria: fraternidad exclusiva entre

75 Ib., p. 120.

76 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Cit., pp. 464-603.

77 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 18.

78 Ib., p. 28.

79 H. Arendt. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 2001, pp.34-35.

hombres, prescindiendo de mujeres; comunidad de sangre y suelo como una gran familia belicosa frente a otros pueblos a los que exterminar. La propuesta arendtiana irá contra esa doble restricción de la amistad política radicalizando el universalismo político de Kant con un cosmopolitismo de la humanidad. Es su derecho a tener derechos, el derecho a pertenecer a la Humanidad⁸⁰.

En el apartado 33 de *La Condición Humana* describe el poder de perdonar y el de la promesa como base de la convivencia. La dialéctica entre amor sin mundo y con mundo se encuentra en el perdón como forma de sostener el vínculo entre los humanos. Frente al perdón cristiano Arendt refiere la reconciliación como nuevo concepto de solidaridad ya que juzgamos acciones con los patrones humanos sin ocupar el puesto de Dios. En *Comprensión y política* (1953) lo vincula con la comprensión en la medida en que es una actividad que nos reconcilia con la realidad y el pensamiento. El perdón se opone a la venganza porque se perdona a quien comete el mal para que tenga la oportunidad de iniciar nuevas acciones. No quedamos atados a la irreversibilidad del mal cometido, pero la promesa procura preparar el vínculo social cara a la comunidad política. El sustento de la comunidad política no es la violencia, sino la acción política coordinada, diferente a la noción de soberanía como derecho a la vida y a la muerte, contrario a las teorías economicistas bien liberales (contrato social), bien marxistas (supraestructura) u organicistas, funcionalistas y nacionalistas⁸¹.

Arendt asocia mundo con lo público, abierto y común, natural a la amistad, rechazando comunidades cerradas tribales o nacionalistas del tipo que sean. Lo público es el espacio donde se puede ser visto y escuchado, un mundo fruto de la *praxis* y la *lexis* de la acción colectiva⁸². Sólo en el marco del mundo y de lo público puede encontrarse una *philia politiké* aristotélica que nos vincula sin hermanarnos ya que esa *philia* no será un elemento natural sino un artefacto humano político y que Arendt cree que consiste en respetar la singularidad de cada uno y no siendo una variable según mis intereses. Frente al círculo cerrado de la fraternidad, la amistad es capaz de elegir sus amigos, garantía de comprensión, pluralidad y diálogo⁸³. Para Arendt, esta comprensión es la experiencia vivida como actividad que nos permite orientarnos en el mundo⁸⁴, la otra cara de la acción que da sentido a la experiencia y a la condición humana⁸⁵.

80 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Cit., pp. 392-438.

81 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 106.

82 Ib., p. 113.

83 Ib., p. 114.

84 ARENDT, H. *Diario filosófico*. Op.cit., pp. 376-376; p. 390.

85 ARENDT, H. *La condición humana*. Cit., p. 203.

La acción humana lleva a conservar el mundo en donde vinieron nuestros antepasados y que habrá que dejar a los descendientes. En San Agustín el fin era Dios, para Arendt el fin son los hombres en su pluralidad⁸⁶. Por este motivo, Arendt considera que el sustento de la comunidad política es el *amor mundi* y el amor a los otros, al construir la pluralidad con instituciones comunes, apreciarse y apoyarse unos a otros, perdonarse, dictarse leyes y verdades comunes, en definitiva, una amistad cívica que es un fin en sí mismo al ser la forma más humana de habitar el mundo y compartirlo con los otros⁸⁷. La política culmina, en definitiva, las aspiraciones teóricas de los humanos, el espacio común, la natalidad y la acción⁸⁸. De ahí la preferencia de Arendt por lo político y no lo social⁸⁹.

5. A modo de conclusión

Son múltiples los temas políticos tratados por Arendt en su obra, imposibles de abarcar en su totalidad: poder, libertad, crítica de la modernidad, juicio y pensamiento, pluralidad y natalidad, ciudadanía y democracia. La pluralidad se convierte en la condición humana de referencia a proteger tanto en lo ontológico como en lo político, junto con la igualdad de los seres humanos y sus diferencias, bases de un mundo compartido cuya norma es preservar la natalidad.

La alienación del mundo de los sin mundo, la pérdida de espacio público, la intimidad romántica, la desaparición del mundo común de sociedades capitalistas, la sociedad de masas, son temas que le importan a nuestra autora y que le llevan a recuperar lo político y el amor al mundo. Se pierde el estar “entre” de la pasión amorosa para recuperarlo en el espacio público. Nuestra propia existencia es la toma de conciencia del otro que acontece en la convivencia y el discurso, en una comunicación apelando a nuestro sentido común. Una comunicabilidad que considera a los demás en ese espacio público interdependiente, siguiendo Arendt a Kant.

Lo político se implica con el mundo, con el comenzar algo nuevo y la pluralidad. Por ello, la acción humana es un rasgo ontológico ineludible que nos caracteriza como seres en la tierra y como nuestro rasgo político. Una concepción de la acción que se basa en

86 Erich Fromm hablaba de un amor fraterno para lograr un fin entre iguales y Martha Nussbaum de un amor político que permite una comunidad de intercambio palabras y pactos en libertad, decisiones colectivas (v. FROMM, E. *El arte de amar*. Barcelona: Paidós, 2007; NUSSBAUM, M. *Emociones políticas*. Barcelona: Paidós, 2014.).

87 ARENDT, H. *La condición humana*. Cit., p. 107.

88 FERNÁNDEZ, D. Op. cit., p. 111.

89 Ib., p. 112.

el discurso para revelar la identidad en el interior de una esfera política. Ciudadanos y amigos se fusionan por el *amor mundi*, visión arendtiana de la *humanitas* de Cicerón que nos enseña que nuestro juicio nos hace visible a los demás. El mundo no es sin los seres y los seres no son sin el mundo. Arendt comprendió la amistad, que Aristóteles llamó política (*philia politiké*), como algo que es artificial pues elegimos a los amigos por la manera de juzgar, de decidir qué cosas se hacen públicas, como modo de humanizar el mundo, la manera de convivencia en concordia, de vincular a los distintos.

Siguiendo la lectura de la *Crítica del Juicio* de Kant, Arendt plantea que los juicios estéticos y políticos definen el *a priori* de pertenencia a la comunidad, pero el juicio debe ser eminentemente político ya que todo lo que puede ser visto y escuchado lo es. El problema se encuentra en el defecto normativo en Arendt de su defensa del universalismo político, de los derechos humanos, instituciones y leyes. La contribución política principal de Arendt ha sido su explicación de la *praxis* en la *vita activa* en el contexto del *amor mundi*, un mundo sin teleología sino el cumplimiento mismo de esa práctica en el seno de la pluralidad y de la natalidad.

Referencias bibliográficas

- ARENDR, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- ARENDR, H. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1988
- ARENDR, H. *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Península, 1996.
- ARENDR, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2001
- ARENDR, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003.
- ARENDR, H. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007.
- ARENDR, H. *Lo que quiero es comprender*. Madrid: Trotta, 2010.
- ARENDR, H. *Diario filosófico: 1950-1973*. 2 vols. Barcelona: Herder, 2011.
- ARENDR, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2001.
- ARENDR, H. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007.
- CAMPILLO, A. *El concepto de amor en Arendt*. Madrid: Abada, 2019.
- COLLIN, F. "Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano". En BIRULÉS, F. (Comp). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2006, pp. 77-96.

DI PEGO, A. “La cuestión judía y la creencia de mundo en la modernidad desde la perspectiva de Hannah Arendt”. En *Kriterion* 145, 2020, pp.7-30.

EILENBERGER, W. *El fuego de la libertad. El refugio de la filosofía en tiempos sombríos 1933-1943*. Madrid: Taurus, 2021.

ESPOSITO, R. “¿Polis o comunitas?”. En BIRULÉS, F. (Comp). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2006, pp. 117-129.

FERNÁNDEZ, D. “El concepto de amor en Hannah Arendt”. En *Foro Interno* 16, 2016, pp. 101-122.

FROMM, E. *El arte de amar*. Barcelona: Paidós, 2007.

GUZMÁN, L. J. (Reseña) “Bárcena, F. *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*”. En *Athenea Digital* 11, 2007, pp. 256-258.

NUSSBAUM, M. *Emociones políticas*. Barcelona: Paidós, 2014.

PALACIOS, V. H. “El amor al mundo en tiempos de oscuridad. Un siglo de Hanna Arendt, una pensadora secular”. En *Thémata. Revista de Filosofía* 38, 2007, pp.77-89.

SÁNCHEZ, C. A. “De la alienación a la expoliación del sujeto”. En *Nuevo Derecho* 7(9), 2011, pp. 115-123.

SORRENTINO, V. “*Amor mundi* y política en Hannah Arendt”. En *Revista Laguna* 25, 2009, pp.19-30.

STRAEHLE, E. “Autoridad, soledad y mundo: un diálogo entre Jaspers y Arendt”. En *Bajo Palabra* 10, 2015, pp.17-29.