

Crítica del humanismo, labor y cuerpo en Hannah Arendt

Critique of Humanism, Labor and Body in Hannah Arendt

Anabella Di Pego

Universidad Nacional de La Plata – CONICET

Resumen:

La posición del pensamiento arendtiano en relación con el legado del humanismo es una cuestión sin lugar a dudas problemática. A partir de la reconstrucción de sus críticas a la noción de humanidad y de naturaleza humana, nos adentramos en su diagnóstico respecto del fin del humanismo. Revisaremos los supuestos de esta tradición que parecen seguir operando en su abordaje en relación con la labor y el cuerpo, a la luz de la distinción entre cuerpo (*Körper*) y cuerpo vivido (*Leib*) presente en la edición alemana de su libro *Vita activa*. El pensamiento arendtiano se muestra así difícilmente encasillable en el marco de una reformulación del humanismo y puede arrojarlos indicios más allá del mismo para una reconsideración radical del cuerpo y de la política.

Palabras Clave: Humanidad; Naturaleza humana; Cuerpo físico; Cuerpo vivido; Dolor.

Abstract:

The position Arendt's thought in relation to the legacy of humanism is undoubtedly a problematic issue. From the reconstruction of her critique of the notion of humanity and human nature, I delve into her diagnosis regarding the end of humanism. I will review the assumptions of this tradition that seem to continue operating in her approach in relation to labor and body, in light of the distinction between body (*Körper*) and lived body (*Leib*) present in the German edition of her book *Vita activa*. Arendt's thought thus proves difficult to pigeonhole within the framework of a reformulation of humanism and can give us beyond it clues for a radical reconsideration of body and politics.

Keywords: Humanity; Human nature; Physical body; Lived body; Pain.

1. Introducción¹

Las críticas de Arendt al humanismo y su sentencia de que este ha llegado a su fin en la segunda mitad del siglo pasado, han sido entendidas como producto de un "reluctante modernismo"² a la vez que de cierta tendencia nostálgica. La obra de Arendt es así concebida como un intento de recuperación de esta tradición en términos de un "humanismo fenomenológico"³, de un "humanismo sombrío"⁴ o de un "humanismo político"⁵. De manera que su pensamiento aun reconociendo el "sentido trágico de los límites de la condición humana"⁶ y detentando un carácter "postmetafísico"⁷, seguiría procurando reformular alguna variante del humanismo. La cuestión problemática sobre la que queremos reflexionar es "si es posible hablar de un nuevo humanismo con y desde

1 Trabajo realizado en el marco del proyecto *Crítica del sujeto, lenguaje y narración en algunas corrientes del pensamiento contemporáneo* (UNLP, H873).

2 BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2003, pp. xviii-xx.

3 HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S. K. "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism". En *The Review of Politics* 46 (2), 1984, pp. 183-211.

4 CANOVAN, M. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 204.

5 MEWES, H. *Hannah Arendt's Political Humanism*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009; MCCARTHY, M. H. *The Political Humanism of Hannah Arendt*. Washington D.C., Lexington Books, 2012.

6 CANOVAN, M. Op. cit., p. 204.

7 HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S. K. Op. cit., p. 183.

Arendt”⁸ o más bien sería preciso asumir en el mejor de los casos el hecho de que se ha vuelto “irrelevante”⁹ y es necesario buscar otros marcos para pensar lo humano.

En el primer apartado, remontándonos a su libro sobre el totalitarismo reconstruimos sus críticas a la noción de humanidad y de naturaleza humana. Arendt precisamente responde en 1964 a *Mundo Judío* acerca de si “la barbarie nazi podría tener sus raíces en el humanismo europeo”¹⁰ en el texto *La destrucción de seis millones*. Su respuesta procede desarticulando dos supuestos de la pregunta, respecto de los que Arendt toma distancia. Por un lado, la idea de la “barbarie nazi” –en su respuesta Arendt utiliza las comillas–, basada en la oposición entre barbarie y civilización. Sostiene la pensadora judeo-alemana:

Los nazis, por desgracia, no eran “bárbaros”, e incluso sospecho que su pregunta le ha sido sugerida por esos asesinos en masa, lectores de Hölderlin y con títulos académicos, que fueron tan prominentes en la burocracia nazi¹¹.

Mal que nos pese, la cuestión es más compleja puesto que el nazismo no es una barbarie excepcional que se desvía del curso racional de la cultura occidental sino que se inscribe en nuestro horizonte civilizatorio. De manera que, “la aparición de Gobiernos totalitarios es un fenómeno interior, no exterior, a nuestra civilización”¹². Por otra parte, Arendt objeta el supuesto de que pueda hallarse la causa o “raíz del nazismo” –las comillas son de Arendt–, ya sea se busque en el humanismo o en algún otro factor, en el sentido de que no hay nexos causales entre los fenómenos históricos. Sin embargo, el rechazo de este tipo de explicación unilineal y causal, no implica que no sea preciso ahondar detenida y matizadamente en los “orígenes” del totalitarismo entendidos como elementos disimulados del humanismo y de nuestra tradición occidental que confluyeron en el mismo.

En el segundo apartado, a partir de la reconstrucción de las críticas al humanismo, indagaremos en su posicionamiento en *La condición humana*, tomando como eje el

8 RIPAMONTI, P. “Ética, política e historia: dimensiones del humanismo en las reflexiones filosóficas de Hannah Arendt”. En *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 13 (1), 2011, p. 66.

9 ARENDT, H. “La destrucción de seis millones”. En *Escritos Judíos*. Tr. E. Cañas, M. Cancel, R. S. Carbó, V. Gómez Ibáñez. Barcelona: Paidós, 2009, p. 600.

10 Ib., p. 596.

11 Ib., p. 599.

12 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Tr. G. Solanas. Madrid: Taurus, 1999, p. 382. El párrafo prosigue: “El peligro estriba en que una civilización global e interrelacionada universalmente pueda producir bárbaros en su propio medio, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes” (Id).

vínculo entre labor, cuerpo y vida biológica. ¿No podría ser que el proclamado fin del humanismo arendtiano en realidad no sea más que un intento de restitución de lo humano en su oposición a la mera vida? Aunque no pretendemos saldar esta cuestión, creemos que al menos puede ser esclarecida profundizando en el vínculo entre labor y cuerpo y problematizando el modo en que ha sido concebido en la modernidad. Tal vez ésta podría ser una tarea previa necesaria para reconsiderar asimismo lo humano a la luz de los alcances y límites del humanismo.

2. La naturaleza humana y el fin del humanismo

La crítica arendtiana al humanismo recorre *Los orígenes del totalitarismo* (1951), a través del papel que la Ilustración y el Romanticismo ejercieron en el desarrollo del racismo a partir de su imposibilidad de dar lugar a lo otro, a la diversidad de pueblos, que no dejaban de ser vistos en clave de exotismo¹³. La noción de “la humanidad” opera tratando a la pluralidad de hombres y mujeres como si fuesen reducibles a “un individuo”, es decir, como un concepto genérico que engulle las diferencias, mostrándose capaz sólo de abarcar a quienes se muestran susceptibles de ser asimilados a la norma dominante.

Desde el momento en que los pueblos europeos comenzaron a intentar incluir a todos los pueblos de la Tierra en su concepción de la humanidad, se mostraron irritados por las grandes diferencias físicas entre ellos mismos y los pueblos que hallaban en otros continentes¹⁴.

La idea moderna de humanidad procede homologando toda existencia humana a la del varón blanco y europeo, buscando de este modo rasgos comunes a pesar de las diferencias para aceptar a los otros pueblos en este ideario. De este modo, Arendt se refiere al “terror del ideal de humanidad”¹⁵ en la medida que embona en una concepción de lo común que se supone dada y remitiría a los orígenes, y que actúa como norma de lo humano para delimitarlo tanto de los animales como de aquellos pueblos considerados inferiores en el marco del imperialismo de ultramar.

13 Remitimos al respecto a nuestro trabajo “El camino hacia el ‘final del humanismo’. Crítica de la Ilustración y del Romanticismo en Hannah Arendt”. En *Cadernos Arendt* 1 (1), 2020, pp. 11-29.

14 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit., p. 156.

15 ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Book, 1979, p. 235. Citamos el original en inglés porque hemos modificado una preposición respecto de la traducción española: ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit., p. 200.

La dominación totalitaria “aspira a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos”¹⁶, es decir, busca “fabricar algo que no existe”¹⁷ pero que la modernidad dio por sentado en la noción de humanidad, como un núcleo inmodificable y persistente de rasgos esenciales comunes. Paradójicamente la modernidad enarbola el ideal de humanidad y a la vez conduce a su “destrucción final”¹⁸ puesto que busca algo permanente como si “las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante”¹⁹ y precisamente en los campos de concentración se logra volver indistinguibles e intercambiables a las personas a través de la dominación total volviéndolos seres sólo capaces de reaccionar ante estímulos y en ese momento, se reduce lo humano a la especie y se destruye lo propiamente humano en su singularidad.

La humanidad se encuentra así imbricada con el concepto de naturaleza humana y el totalitarismo con sus campos de concentración y exterminio, viene precisamente a echar por tierra esa concepción o más precisamente a mostrar que es posible “la transformación de la misma naturaleza humana”²⁰. En este sentido, es conocida la referencia de Arendt a los campos como “laboratorios” donde se ensayan las posibilidades más radicales de dominación total a través de la modificación de la naturaleza humana. De esta manera, “lo que está en juego es la naturaleza humana como tal”²¹ y por tanto, los campos como institución central de la dominación totalitaria traen consigo “una ruptura antropológica”²², por lo que ya no podemos seguir concibiendo lo humano como en la modernidad. Nos encontramos ante la ruptura del paradigma de lo humano que no permite un restablecimiento sino que nos obliga a reabrir la problemática para una reconsideración profunda de lo humano.

A partir del hecho de que Arendt utiliza la expresión “naturaleza humana”, podría parecer que este concepto sigue operando en su libro sobre el totalitarismo, mientras que con posterioridad lo desestima y en su lugar se refiere a la “condición humana”²³, destacando el carácter condicionado de la existencia a la vez que la capacidad humana de crear sus propias condiciones. En cualquier caso, los cambios radicales que operan los

16 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit., p. 351.

17 Id.

18 Ib., p. 206.

19 Ib., p. 351.

20 Ib., p. 367.

21 Id.

22 TRAVERSO, E. *El totalitarismo. Historia de un debate*. Tr. M. Gurian. Buenos Aires: Eudeba, 2001, p. 99.

23 ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2001, p. 23.

campos de concentración en el totalitarismo, en realidad, ponen de manifiesto que no existe algo así como una naturaleza humana dada que pueda obrar como coto frente a la violencia y la dominación total. En este sentido, Arendt nos advierte que “la falacia trágica de todas estas profecías [modernas], [...] consistió en suponer que existía algo semejante a una naturaleza humana”²⁴.

De manera que la destrucción de la naturaleza humana llevada a cabo por el nazismo ha puesto de manifiesto que no existe algo así como una naturaleza humana. Se trata entonces de la destrucción de la concepción moderna de la naturaleza humana mostrando su carácter de potente construcción ontológica, epistemológica y política. Aunque el desmantelamiento de la idea de naturaleza humana venía llevándose a cabo en la filosofía desde la década de 1920 en adelante –pensemos en Heidegger²⁵ y en Benjamin²⁶ especialmente–, la fuerza de los acontecimientos políticos del siglo pasado son los que terminaron de sentenciar su desaparición, y con ello el humanismo ha llegado a su fin.

La dominación totalitaria marcó un hito en la debacle de la noción de naturaleza humana, a la vez que su erosión remite también a un proceso moderno de ascenso de la labor que evidencia su carácter paradójico. En enero de 1956 cuando se encontraba en pleno trabajo en su libro sobre la *vita activa*, Hannah Arendt anota en su *Diario Filosófico* la siguiente afirmación: “La naturaleza humana está descubierta en el *animal laborans*; eso es el final del humanismo. Éste ha alcanzado su fin”²⁷. Si la labor entendida como la actividad necesaria para la reproducción de la vida, se devela en la modernidad como lo característico de lo humano, entonces el ideal de la excepcionalidad humana culmina, puesto que la misma queda sumida a la vida de la especie volviendo indistinguibles no sólo a los individuos entre sí, sino también a lo humano respecto de lo considerado animal.

En la cita precedente de su diario, podemos observar que Arendt utiliza todavía la expresión naturaleza humana, pero no exenta de una mirada crítica y de cierta ironía respecto de las tentativas modernas por delimitar esa naturaleza humana escurridiza que cuando finalmente se despliega en la forma del *animal laborans*, resulta ser la negación de lo humano tal como había sido concebido por esa tradición. En cualquier caso, para no dejar lugar a dudas de su crítica de esta noción, apenas comienza su segundo libro,

24 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit., p. 365.

25 HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Tr. E. Rivera. Santiago de Chile: Universitaria, 2005, §§5, 9 y 10.

26 BENJAMIN, W. “El origen del *Trauerspiel* alemán”. En *Obras I*. Vol.1. Tr. A. Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2006, pp. 223-257. A partir de la ontología política benjaminiana, se reconfigura también en el plano epistemológico la verdad entendida como “muerte de la intención” (Ib., p. 231).

27 ARENDT, H. *Diario filosófico 1950-1973*. Tr. R. Gabás. Barcelona: Herder, 2006, p. 541, XXI. Traducción modificada que reemplaza “naturaleza del hombre” por “naturaleza humana”.

se encarga de distinguir entre naturaleza humana y condición humana, delimitando su problemática de estudio y ratificando en el capítulo dedicado a la acción que la naturaleza humana en general “no existe”²⁸.

Junto con la caída de la pretendida naturaleza humana, Arendt sentencia el fin del humanismo y al mismo tiempo toma distancia de aquellas posiciones filosóficas que procuran retomar su senda. En su ensayo *¿Qué es la filosofía de la existencia?* (1945) coloca a la fenomenología de Husserl como “la tentativa más original y contemporánea por dar una nueva fundamentación al humanismo”²⁹. Arendt considera que el ingenuo y discreto intento husserliano sigue siendo una forma de “hacer del hombre lo que él no puede ser: creador del mundo y creador de sí mismo”³⁰. En su texto sobre el *Existencialismo francés* (1946), Sartre es situado en la senda de forjar un “nuevo humanismo”³¹. Posteriormente vuelve sobre el abordaje político de las corrientes filosóficas luego de la Segunda Guerra Mundial, caracterizando al existencialismo de Malraux, Camus y Sartre como un “humanismo activista o radical”³² que si bien “no se compromete con la vieja pretensión de que el Hombre es el ser supremo para el hombre, de que el Hombre es su propio Dios”³³, sigue preso del “extremo subjetivismo de la filosofía cartesiana”³⁴.

El núcleo objetable del humanismo, desde la perspectiva arendtiana, es la creencia de que la capacidad productiva del hombre, tanto respecto de lo que lo rodea como de sí mismo, lo vuelve una especie de Dios, y en todo caso, aun cuando el existencialismo se desembarace de esta concepción, no logra romper con el excepcionalismo humano en la medida en que persiste un profundo subjetivismo. Sin lugar a dudas, en esta crítica al humanismo de la fenomenología y del existencialismo, resuena la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger³⁵. Es preciso, no obstante, señalar la particularidad del análisis

28 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 216.

29 ARENDT, H. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Tr. A. Serrano de Haro. Madrid: Caparrós, 2005, p. 205. Traducción modificada. Se consigna “original” en lugar de “consistente” siguiendo la versión en inglés.

30 Id. Traducción levemente modificada.

31 ARENDT, H. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Op. cit., p. 237.

32 ARENDT, H. “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo” (1954). En *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Op. cit., p. 530.

33 Id.

34 Ib., p. 526.

35 HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*. Tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 2000. Asimismo, también resultan de relevancia sus intercambios con Jaspers en donde aparece la cuestión del humanismo. Al respecto v. HUNZIKER, P. “Europa año cero. Hannah Arendt, Karl Jaspers y la filosofía en el mundo pos-totalitario”. En *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea* 1 (2), 2015, pp. 70-93.

arendtiano que aborda la cuestión del humanismo en relación con el totalitarismo nazi así como con tendencias modernas que no sólo remiten al *homo faber* y a la técnica, sino también al ascenso de la labor.

3. Derivas de lo humano: labor, cuerpo y vida

Precisamente, el modo en que Arendt se desmarca y toma distancia de las tentativas de reconstrucción del humanismo, puede apreciarse en que a lo largo de *La condición humana* (1958) sólo encontramos dos referencias puntuales al humanismo. Estas referencias son críticas y a su vez consideramos que a pesar de su carácter marginal pueden constituir una clave de lectura tanto de la época moderna (*modern age*) cuanto del fenómeno de la pérdida de mundo. Precisamente las únicas dos menciones al humanismo en el libro aparecen en notas al pie, una en el capítulo sobre la labor (*labor*)³⁶ y otra en el capítulo sobre el trabajo (*work*)³⁷, ambas en referencia con el denominado “humanismo del trabajo” (*humanism of labor*). Nótese el problema que presenta la traducción al español puesto que para mantener la coherencia de la distinción arendtiana entre labor y trabajo, se debería consignar “humanismo de la labor”³⁸.

Como es sabido, Arendt considera que el concepto moderno de trabajo a pesar de ciertas ambivalencias se ha identificado con la labor, entendida como la actividad necesaria para la reproducción de la vida, frente a lo cual ella procura recuperar su especificidad relativa a la obra o fabricación. La filosofía tiene una larga tradición de encontrar en el trabajo la actividad humana por excelencia y el denominado “humanismo del trabajo” se inscribe en esta línea. Sin embargo, con el ascenso de la labor sobre el trabajo y el proceso de automatización del mismo, esta corriente no hace más que glorificar la labor en la cual en principio no parece posible encontrar nada específicamente humano, al menos tal como lo piensa la tradición. Así, el humanismo del trabajo³⁹ conlleva la misma paradoja

36 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 136, nota al pie 75.

37 Ib., p. 168, nota al pie 12.

38 Asimismo, el término *labor* en inglés, al igual que *Arbeit* en la edición alemana, corresponde a lo que en la tradición de la economía política clásica se ha traducido al español como “trabajo” y precisamente con esta corriente se encuentra discutiendo Arendt. Creemos sería conveniente traducir *labor* por “trabajo” y *work* por “obra” como lo hacen la versión italiana, la francesa y recientemente la portuguesa de *La condición humana*. Sin embargo, dado el extendido uso de la traducción española a pesar de los errores y los malentendidos que genera, hemos decidido mantener su terminología.

39 Puede consultarse un análisis pormenorizado de la crítica de Arendt en SMITH, N. H. “Arendt’s Antihumanism of Labour”. En *European Journal of Social Theory* 22 (2), 2017, pp. 175-190.

que el concepto de naturaleza humana, en tanto se manifiestan en el *animal laborans* que significa el final de lo humano de la forma en que se lo concibió tradicionalmente.

La tematización arendtiana del *homo faber*, permite desplegar una crítica radical al hombre no sólo como amo y señor de la naturaleza sino como hacedor de todo, incluido de sí mismo. Así, mediante el dominio y la instrumentalización de la naturaleza, de las cosas y de los otros, el hombre como fabricante adecua el camino para la prosecución de sus fines reduciendo todo a un medio eficaz. El desarrollo de la ciencia y de la técnica moderna es la máxima expresión de esta capacidad productiva del hombre que ha traído consigo la alienación de la tierra hacia el universo. En lo sucesivo, profundizaremos en una cuestión menos explorada, a saber, su posicionamiento respecto de lo humano en su vínculo con la labor, con el cuerpo y con la vida.

La crítica de Arendt al humanismo se despliega así en relación con la capacidad de trabajar con su ímpetu de control y de dominio, por un lado, y con el triunfo de la labor como modalidad que conlleva el ascenso de la vida biológica en donde se diluye lo humano, por otro. En el caso de su análisis de la labor –íntimamente vinculado con la cuestión del cuerpo– nos encontramos con que la crítica del humanismo puede significar la persistencia de ciertos supuestos vinculados a lo humano, principalmente si se mantiene una relación de dualidad, en donde la labor se inscribe en la vida biológica frente a la vida política vinculada con la acción y la pluralidad. De este modo, subsistiría en el pensamiento de Arendt “la oposición tradicional entre mera vida y vida cualificada, y de la mano con esto parece adherir a una posición humanista bastante cuestionable”⁴⁰. Esto conllevaría no sólo una escisión entre lo humano y lo animal, sino asimismo un desgarramiento en la propia existencia humana respecto de sus capacidades propiamente humanas -*bios*– y aquello que no puede considerarse plenamente tal -*zoe*– que remitiría a la dimensión de la labor, del cuerpo y de la vida.

Nos detendremos en el apartado 15 perteneciente al capítulo sobre la labor de *La condición humana*, procurando esclarecer si su perspectiva permite concebir la labor y el cuerpo sin recaer en la oposición tradicional. A partir del reconocido hecho de que Arendt misma reescribió la versión alemana de su libro y de que consta de al menos un tercio más de extensión que el original en inglés, procederemos a analizar las dos ediciones. Esto resulta particularmente relevante puesto que en el apartado en cuestión no sólo incorpora frases enteras que no se encuentran en la edición inglesa sino también porque mientras que en inglés utiliza el concepto “*body*” para referirse al cuerpo, en alemán

40 QUINTANA, L. “Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt”. En *Revista de Ciencia Política* 29 (1), 2009, p. 191.

retoma una distinción presente en la propia lengua, haciendo referencia a “*der Körper*” y también a “*das Leibliche*” –lo corporal–, es decir, la distinción entre cuerpo en el sentido de cuerpo físico y cuerpo vivido⁴¹.

Pero antes de adentrarnos en esta cuestión, quisiera remitirme al título del apartado que siguiendo el original en inglés es en castellano “La privacidad de la propiedad y la riqueza”⁴², sin embargo en alemán el título podría traducirse como “La abolición de la propiedad ‘muerta’ en favor de la apropiación ‘viva’”⁴³. De acuerdo con Arendt, la época moderna parece haber establecido teórica y prácticamente la propiedad privada pero al mismo tiempo ha conducido a su abolición (*Abschaffung*). En sentido estricto, se produce la sustitución de la propiedad “muerta” (*das “tote” Eigentum*) o estanca, por la primacía de la apropiación “viva” (*die “lebendige” Aneignung*), entendida como un proceso que se inscribe en la lógica de la vida, resultando en consecuencia inacabado, siendo imposible ponerle fin. Esta apropiación implica precisamente el despliegue desmedido de la labor como proceso cíclico con cierta concepción del cuerpo y de la vida que la sustentan.

Teniendo en consideración los matices existentes entre el concepto de cuerpo y cuerpo vivido, y los distintos usos de los mismos en relación con la labor, es posible reconsiderar el abordaje arendtiano de la cuestión del cuerpo en la modernidad. Podemos reconocer dos reducciones modernas de lo corporal (*das Leibliche*) en el sentido de cuerpo vivido, por un lado, su reducción a un cuerpo físico (*der Körper*) que ocupa un lugar en el espacio y es sujeto-objeto de las leyes de movimiento. En este sentido, cabe destacar que las veces que Arendt utiliza la noción de cuerpo vivido lo vincula con la capacidad de sentir placer y dolor, con una particular experiencia y con la posibilidad de ser afectado que es la base del funcionamiento de nuestros sentidos. En este apartado, Arendt no utiliza el sustantivo *Leib* sino el adjetivo sustantivizado *das Leibliche*⁴⁴, que podríamos verter como lo corporal vivido. En estas menciones, lo corporal aparece en relación con las afecciones de placer y dolor, el cuerpo vivido es un cuerpo sintiente, y cuando es atravesado por el

41 Esta distinción sin lugar a dudas tiene como trasfondo los análisis de Husserl, véase especialmente *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Tr. A. Ziri6n. México D. F.: FCE, 2005, Sección Segunda, §§ 35-42. Aunque este volumen se publicó recién p6stumamente en 1952, Husserl había terminado el primer manuscrito en 1912, de manera simultánea con el primer volumen de *Ideas* publicado en 1913, aunque prosigui6 trabajando en la obra hasta 1928 cuando decidi6 abandonarlo. En cualquier caso, es ampliamente conocido que las ideas de este texto ejercieron un influjo considerable por esos a6os a trav6s de las lecciones de Husserl y del acceso al manuscrito por parte de sus allegados.

42 ARENDT, H. *La condici6n humana*. Op. cit., p. 120.

43 ARENDT, H. *Vita activa oder Vom t6tigen Leben*. M6nich: Piper, 2007, p. 129.

44 Ib., pp. 132-133.

dolor se vuelve sobre sí mismo, impidiendo el correcto funcionamiento de los sentidos. La ausencia de dolor se erige así en la condición corporal que posibilita ser afectado, poder percibir y tener por tanto experiencia del mundo (*Welterfahrung*).

Por otra parte, las “experiencias corporales vividas” (*die leiblichen Erfahrungen*)⁴⁵ son reducidas a vivencias privadas “completamente independientes del mundo”⁴⁶. La época moderna concibe así que las vivencias corporales son lo más privado, aquello que “no se puede poseer en común ni puede ser compartido con otros”⁴⁷. Por tanto, Arendt señala que si alguien quiere independizarse del mundo, debe sustentarse en la actividad del propio cuerpo y esto es precisamente lo que a su entender hizo acabadamente Locke. Así, procede a un “cercamiento de lo común”⁴⁸ justificando la propiedad como apropiación mediante la labor de nuestro cuerpo. En este sentido, el cuerpo se vuelve el arquetipo (*Urbild*) de toda propiedad “porque es la única cosa que no se puede compartir (...) nada es menos común y menos comunicable” que lo que ocurre en los confines de nuestro cuerpo, por eso puede erigirse en “el más seguro escudo contra la visibilidad y audibilidad del ámbito público”⁴⁹.

Junto con este “cercamiento de lo común” que termina tornándolo privado, cuando estamos sumidos en la actividad del cuerpo se produce un aislamiento del mundo, siendo el dolor aquello que nos arranca del mundo por completo. El dolor es la experiencia más radical de independencia del mundo y del fenómeno moderno de “carencia de mundo”⁵⁰, más precisamente se trata en el caso del dolor de la “pérdida del mundo” (*Weltverlust*)⁵¹. Esta experiencia moderna del dolor que supone un cuerpo replegado sobre sí mismo y escindido del mundo, se encontraría a la base del fenómeno de la alienación del mundo (*Weltentfremdung*). En la edición alemana, Arendt agrega la siguiente oración completa para cerrar uno de los párrafos en donde analiza la experiencia del dolor:

La vivencia del cuerpo (*Körpererlebnis*), que toda filosofía sensualista da por supuesto como una condición permanente (*Dauerzustand*), no es de

45 Ib., p. 132.

46 Id.

47 Id.

48 Id. El término en alemán es *Entfremdung* y en inglés *enclosure*. V. ARENDT, H. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1998, p. 111. Rectificamos la traducción castellana que consigna “aislamiento de lo común”, en ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 122.

49 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 123.

50 ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Op. cit., p. 133, en alemán *Weltlosigkeit*. ARENDT, H. *The Human Condition*. Op. cit., p. 115, en inglés *worldlessness*.

51 ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, op. cit., p. 134.

ninguna manera algo sobreentendido como dado; es por el contrario sólo alcanzable a través de una en extremo aguda facultad de representación y de imaginación (*Vorstellungs- und Einbildungskraft*)⁵².

En relación con la cita precedente, en primer lugar, es preciso destacar que Arendt se refiere a la vivencia del cuerpo utilizando la expresión *Körpererlebnis*, es decir, remite a una concepción dominante del cuerpo que lo reduce a cuerpo físico y del cual podemos tener una vivencia (*Erlebnis*) pero no una experiencia (*Erfahrung*). Arendt parece estar retomando la conceptualización de Walter Benjamin de la vivencia como algo subjetivo frente a la experiencia que se inserta en una praxis compartida⁵³. En base a esta distinción, Benjamin realiza un diagnóstico del siglo pasado en donde se produce un paulatino retroceso de las experiencias y una proliferación de vivencias subjetivas. Este empobrecimiento de la experiencia⁵⁴ devenida mera vivencia conlleva una crisis de sentido y un retraimiento del mundo común. Arendt recupera este diagnóstico para abordar la cuestión del cuerpo vivido y de sus experiencias, que cederían su lugar a una concepción dominante del cuerpo en su dimensión física y en sus vivencias subjetivas. Es decir, la época moderna también conlleva un empobrecimiento de la experiencia del cuerpo vivido, que es reemplazada por vivencias subjetivas de un cuerpo concebido en términos físicos.

En segundo lugar, Arendt nos advierte que esta vivencia del cuerpo no es algo permanente, ni que pueda concebirse como dado, sino que es resultado de la facultad de la representación y de la imaginación. Aunque aquí no podemos detenernos en esto, quisiéramos señalar que Arendt retoma la concepción kantiana de la imaginación⁵⁵, entendida como facultad íntimamente vinculada con la actividad de juzgar y comprender. En este sentido, la imaginación como facultad con alcances cognoscitivos se encuentra a

52 Id.

53 La distinción entre vivencia y experiencia aparece formulada tempranamente por Benjamin en 1929 en “Die Wiederkehr des Flaneurs” (*Gesammelte Schriften*. Band III, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 198) y luego es profundizada en 1939 en “Sobre algunos motivos en Baudelaire” (*Obras I*. Vol.2. Tr. A. Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, pp. 212 y 236).

54 BENJAMIN, W. “Pobreza y experiencia”. En *Obras II*. Vol.1. Tr. J. Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007, pp. 216-222.

55 Y en particular la lectura que hace Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*. (Tr. G. Ibscher Roth, México D. F., FCE, 1954). Allí sostiene que en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* la imaginación “es una facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento” (Ib., p. 114, § 26), con la capacidad de representar en la intuición un objeto que no está presente y a la vez de sintetizar a priori la multiplicidad intuitiva que otorga realidad objetiva a los conceptos puros del entendimiento. De este modo, la imaginación sería una tercera “facultad fundamental” (Ib., pp. 116-119, § 27) que obraría como mediadora entre la sensibilidad y el entendimiento, posibilitando que este último pueda aplicarse a la intuición sensible.

la base de la concepción moderna del cuerpo que la presenta como si fuese una evidencia empírica. La imaginación puede en determinados casos producir ilusiones que logran prescindir de la realidad pero esto sólo puede ocurrir a condición de que el mundo y quienes lo habitan “queden eliminados en tal medida que ni siquiera se les admita en calidad de espectadores del espectáculo de la propia decepción”⁵⁶. Por lo tanto, el peligro no es la imaginación sino la pérdida de mundo, es decir, cuando la imaginación procede sustrayéndose de la pluralidad del espacio público.

En tercer lugar, esta concepción del cuerpo como dado de manera independiente del mundo desafía nuestra comprensión del sentido común del mismo y por eso, requiere para ser establecida de una “gran disciplina”, como dice en alemán, o de un “esfuerzo mental”, como dice en inglés, a través de la actividad de la imaginación. Acá sería preciso distinguir entre que algo no sea dado, puesto que ha sido constituido por el juicio y la imaginación, pero que sin embargo funcione como dado en nuestra cotidianidad. Arendt parece estar señalando, por un lado, que la forma moderna en que concebimos e incluso sentimos a nuestro cuerpo es resultado de la facultad de la imaginación y requiere de mucho esfuerzo y trabajo. Por otro lado, aunque el modo de concebir el cuerpo y el dolor ha sido conformado en un proceso social e histórico, al mismo tiempo, estas concepciones operan como enunciados empíricos básicos, es decir, como un suelo no tematizado sobre los que se sustenta nuestra percepción y experiencia del mundo exterior.

En este punto, entendemos que estas reflexiones de Arendt sobre el cuerpo se sustentan en la distinción benjaminiana entre vivencia y experiencia, a la vez que resultan manifiestas las resonancias de Husserl en torno del cuerpo vivido y de la percepción. Respecto de su formación con Husserl en Friburgo, hay controversias en relación con el año preciso de la estancia de Arendt en esta ciudad y su presencia no se encuentra documentada en “la magna *Husserl-Chronik* de Karl Schuhmann (...) entre los alumnos matriculados con Husserl en ningún curso de los años 20”⁵⁷. Según la clásica biografía de Young-Bruehl, Arendt comenzó sus estudios con Heidegger en Marburgo en 1924, en el semestre de invierno de 1925-1926 se fue a Friburgo a estudiar con Husserl y posteriormente a Heidelberg a estudiar con Jaspers⁵⁸. Serrano de Haro parece poner en duda si efectivamente Arendt estuvo en Friburgo, pero luego descarta esta posibilidad tomando como evidencia que en la entrevista que Günther Gaus le realiza a Arendt en

56 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 255; ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Op. cit., p. 299.

57 SERRANO DE HARO, A. “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”. En *Revista Investigaciones Fenomenológicas* 6, 2008, p. 300.

58 YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*. Tr. M. Llorís Valdés. Valencia: Alfons el Magnànim, 1993, p. 98.

1964 le dice: “Usted estudió en Marburgo, Heidelberg y Friburgo, teniendo por profesores a Heidegger, a Bultmann y a Jaspers”⁵⁹ y eso fue refrendado por Arendt aunque ninguno de los profesores mencionados desempañaba sus tareas en Friburgo.

En cualquier caso, no caben dudas de que Arendt leyó a Husserl no sólo porque en su biblioteca personal se encuentra el volumen tercero de *Logische Untersuchungen. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, en la segunda edición de 1921 con anotaciones suyas en los márgenes⁶⁰, sino también por la relevancia de las investigaciones fenomenológicas en ese entonces. Asimismo, en la biblioteca personal de Arendt también se encuentra un volumen de 1922 de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* aunque sólo contiene una inscripción de Reibury, quién se lo había regalado⁶¹. Asimismo, la distinción entre cuerpo vivido y cuerpo físico del idioma alemán era de uso extendido; así, Benjamin consigna en su esquema “Antropología” de 1918 al cuerpo (*Leib*) y al lenguaje (*Sprache*) como sus dos polos estructuradores⁶².

Aunque aquí no podemos abordarlo, quisiéramos indicar al menos que respecto al tratamiento del cuerpo y del dolor en Arendt, además de su libro sobre la vida activa⁶³, es preciso remitirse también a su última obra inconclusa y póstuma *La vida del espíritu*. En la primera parte dedicada al pensamiento y su relación con lo sensible y la apariencia, el diálogo con Merleau-Ponty se vuelve recurrente⁶⁴. Aunque no ha sido muy estudiado, en esta segunda etapa resulta asimismo determinante la lectura arendtiana de Wittgenstein no sólo en lo que respecta al lenguaje sino también al tópico del dolor y de las certezas sensibles. Así, más allá de las referencias críticas al *Tractatus logico-philosophicus* encontramos menciones a las *Investigaciones Filosóficas* en la parte sobre

59 ARENDT, H. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Op. cit., p. 25.

60 Según puede consultarse en el archivo de la biblioteca personal de Arendt en el Bard College: https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Husserl_LogischeUntersuchungenBd2Tile2.pdf (Consultado: 22/01/2022)

61 Remitimos al respecto a la biblioteca personal de Arendt en el Bard College: <https://library.bard.edu/record=b1025565> (Consultado: 22/01/2022)

62 BENJAMIN, W. *Obras VI*. Tr. A. Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2017, p. 83.

63 Respecto del dolor encontramos también referencias a Epicuro en el capítulo V sobre la acción (ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit. p. 255) y en el apartado 43 del último capítulo titulado “La derrota del *homo faber* y el principio de felicidad” (Ib., pp. 335-337).

64 En la biblioteca personal de Arendt, se encuentra *Phenomenology of Perception* con notas marginales en una edición de 1962 y *The Essential Writings of Merleau-Ponty* editado por Alden Fisher en 1969, subrayado y con notas marginales. V. *Hannah Arendt Collection* del Bard College: <https://blogs.bard.edu/arendtcollection/marginalia/> (Consultado: 22/01/2022)

el pensamiento⁶⁵ y en su biblioteca personal hay una edición de 1972 de *On Certainty*⁶⁶ y *Philosophische Grammatik*⁶⁷ de 1973 editado por Rush Rees.

Así como Arendt había incorporado *Sobre la certeza* a su biblioteca apenas dos años después de publicado por primera vez en alemán, es presumible que haya leído las *Investigaciones* luego de su publicación en 1953 cuando se encontraba escribiendo *La condición humana*. En este sentido, entendemos que sus reflexiones sobre el cuerpo y el dolor en ese libro ya podrían acusar la recepción Wittgenstein –que luego se profundizará en la segunda etapa con las consideraciones sobre la certeza. De esta manera, la frase ya referida de Arendt sólo presente en la edición en alemán respecto del cuerpo como lo dado, podría ser esclarecida teniendo en cuenta el análisis del dolor y el argumento sobre el lenguaje privado. Lo que la tradición ha sobreentendido como lo más privado e intransferible, la experiencia del dolor, no podría ser ni siquiera identificada como tal sino en relación con ciertas reglas públicas. El dolor en lugar de ser como pretendía la filosofía relativo exclusivamente a quién lo experimenta y por lo tanto la experiencia más independiente del mundo, se muestra en realidad como una experiencia producto no sólo de la mediación del lenguaje sino también del mundo compartido con otros.

4. Conclusiones

La tesis arendtiana del fin del humanismo ha sido frecuentemente concebida como una manifestación de nostalgia por aquello que se desvanece y en este sentido, hay toda una línea de interpretación de su proyecto como un humanismo político que en un horizonte postmetafísico se empeña por recrear sobre nuevas bases el legado humanista. A lo largo del trabajo, hemos puesto de manifiesto que las profundas críticas arendtianas al humanismo hacen difícilmente concebible que su obra pueda seguir enmarcándose en esta tradición. Desde su libro sobre el totalitarismo se aprecian las reservas y peligros que detecta en la idea moderna de humanidad y su tentativa de desmantelamiento del concepto de naturaleza humana. El nazismo precisamente de alguna manera logró realizar trágicamente este ideario mostrando la mutabilidad de la naturaleza humana y llegando a reducir a las personas a la dominación total, logrando cierta estabilización o permanencia allí precisamente dónde no se podían reconocer ya los rasgos humanos.

65 ARENDT, H. *La vida del espíritu*. Tr. C. Corral y F. Birulés. Buenos Aires: Paidós, 2002, pp. 138, 149-150.

66 <https://library.bard.edu:443/record=b1025723> (Consultado: 22/01/2022).

67 <https://library.bard.edu/record=b1025775> (Consultado: 22/01/2022).

Asimismo, Arendt toma explícitamente distancia de la fenomenología y de las diversas variantes del existencialismo francés, cuando intentan recrear o formular un nuevo humanismo, que no deja de situar al hombre en términos de subjetividad en un lugar de privilegio. En su abordaje de la vida activa, la expresión “condición humana” reemplaza completamente al concepto de “naturaleza humana” no dudando en sentenciar que no existe y emprende un desmantelamiento del denominado “humanismo del trabajo”. No obstante, su pensamiento parece proseguir atravesado por la distinción entre la labor y el cuerpo sumidos en la vida biológica y la vida cualificada de la acción en donde residiría lo específicamente humano. Aunque difícilmente pueda darse una respuesta final a esta inquietud, el recorrido por su tematización de la labor y del cuerpo nos permitió complejizar y abrir nuevos horizontes para abordar la cuestión.

En el análisis arendtiano del cuerpo en la edición alemana *Vita activa*, puede apreciarse el influjo del enfoque husserliano del cuerpo, manifiesto en la utilización diferenciada de los conceptos de cuerpo (*Körper*) y cuerpo vivido (*Leib*), en articulación con la distinción benjaminiana entre vivencia (*Erlebnis*) y experiencia (*Erfahrung*) y con resonancias de los análisis de Wittgenstein sobre el dolor desplegados en su argumento del lenguaje privado. Retomando las consideraciones husserlianas sobre el cuerpo e incluso sobre su inmersión en el mundo de la vida, en tanto el cuerpo vivido es el punto de referencia de toda espacialidad y movimiento, la particularidad de Arendt reside en el estudio de las circunstancias históricas que conducen a lo largo de la época moderna a la pérdida del mundo (*Weltverlust*)⁶⁸. En la doble reducción del cuerpo a cuerpo físico, por un lado, y a vivencia subjetiva carente de mundo, por otro, se encuentra los fundamentos de la erosión del mundo común. Sólo desmantelando la concepción dominante del cuerpo como objeto y del dolor como vivencia subjetiva e independiente del mundo es posible desandar esa pérdida del mundo.

En este punto confluyen las diversas tradiciones filosóficas alemanas⁶⁹ presentes en el pensamiento de Arendt, permitiéndonos concebir el cuerpo vivido inmerso en el mundo y el carácter ineludiblemente compartido de la experiencia del cuerpo y del dolor. Esto habilita una crítica de la tradición filosófica moderna a la vez que constituye una vía para iluminar el fenómeno moderno de la pérdida de mundo. La época moderna implica una paulatina atrofia del cuerpo vivido devenido objeto (de dominio, de consumo, de deseo) a la vez que su reclusión a la dimensión de las vivencias subjetivas, no susceptibles de

68 ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Op. cit., p. 134.

69 En una carta a Gershom Scholem el 20 de julio de 1963, Arendt le manifestaba: “Si en realidad ‘provengo de’ alguna parte, es de la filosofía alemana” (ARENDT, H.; SCHOLEM, G. *Der Briefwechsel. Hannah Arendt - Gershom Scholem*. Berlin: Suhrkamp, 2010, p. 438).

ser compartidas ni comunicadas, que obliteran la inmersión del cuerpo en el mundo y su carácter constitutivo de la experiencia. La apropiación privada de las cosas tomando como modelo la experiencia del cuerpo –reducido a cuerpo físico– supone un paulatino cercamiento del mundo compartido. Este proceso conduce a la pérdida del mundo, es decir, a una erosión del mundo común que se encuentra a la base de la alienación del mundo.

La condición humana como se configuró en la tradición occidental se está transformando y con ello la existencia humana se vuelve irreconocible. Con el triunfo del *animal laborans*, y el devenir cuerpo-objeto, se exhiben los rasgos característicos de lo humano en la contemporaneidad haciendo al mismo tiempo sucumbir bajo su propio peso la concepción moderna de lo humano. El humanismo llega a su fin y con ello se trata de profundizar el proceso de desmantelamiento de los dualismos modernos y del excepcionalismo humano que, en términos arendtianos, consiste en la “creación de una deidad”⁷⁰ en torno del hombre, sólo así podremos pensarnos nuevamente allende el horizonte del humanismo.

Referencias bibliográficas

- ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Book, 1979 (*Los orígenes del totalitarismo*. Tr. G. Solanas. Madrid: Taurus, 1999)
- ARENDT, H. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1998 (*La condición humana*. Tr. R. Gil Novales. Barcelona, Paidós, 2001).
- Arendt, H. *La vida del espíritu*. Trad. C. Corral y F. Birulés. Buenos Aires, Paidós, 2002
- ARENDT, H. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Tr. A. Serrano de Haro. Madrid: Caparrós, 2005.
- ARENDT, H. *Diario filosófico 1950-1973*. Tr. R. Gabás. Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 2007.
- ARENDT, H. *Escritos Judíos*. Ed. a cargo de J. Kohn y R. Feldman. Tr. E. Cañas, M. Cancel, R. S. Carbó, V. Gómez Ibáñez. Barcelona: Paidós, 2009.
- ARENDT, H.; SCHOLEM, G. *Der Briefwechsel. Hannah Arendt - Gershom Scholem*. Hg. M. L. Knott. Berlin: Suhrkamp, 2010.

⁷⁰ ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 24.

BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2003.

BENJAMIN, W. “Die Wiederkehr des Flaneurs”. En *Gesammelte Schriften*. Band III. Hg. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, W. “El origen del *Trauerspiel* alemán” *Obras I*. Vol. 1. Ed. a cargo de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Tr. A. Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2006.

BENJAMIN, W. “Sobre algunos motivos en Baudelaire”. En *Obras I*. Vol. 2. Ed. a cargo de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Tr. A. Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2008.

BENJAMIN, W. “Pobreza y experiencia”. En *Obras II*. Vol. 1 Ed. a cargo de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Tr. A. Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2007.

BENJAMIN, W. “Antropología”. En *Obras VI*. Ed. a cargo de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Tr. A. Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2017.

CANOVAN, M. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DI PEGO, A. “El camino hacia el ‘final del humanismo’. Crítica de la Ilustración y del Romanticismo en Hannah Arendt”. En *Cadernos Arendt* 1 (1), 2020, pp. 11-29.

HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Tr. G. Ibscher Roth. México D. F.: FCE, 1954.

HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Tr. E. Rivera. Santiago de Chile: Universitaria, 2005.

HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*. Tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 2000.

HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S. K. “In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism”. En *The Review of Politics* 46 (2), 1984, pp. 183-211.

HUNZIKER, P. “Europa año cero. Hannah Arendt, Karl Jaspers y la filosofía en el mundo pos-totalitario”. En *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea* 1 (2), 2015, pp. 70-93.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Tr. A. Ziri6n. México D.F.: FCE, 2005.

QUINTANA, L. “Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt”. En *Revista de Ciencia Política* 29 (1), 2009, pp. 185–200.

- MCCARTHY, M. H. *The Political Humanism of Hannah Arendt*. Washington D.C.: Lexington Books, 2012.
- MEWES, H. *Hannah Arendt's Political Humanism*. Frankfurt am Main: Lang, 2009.
- RIPAMONTI, P. "Ética, política e historia: dimensiones del humanismo en las reflexiones filosóficas de Hannah Arendt". En *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 13 (1), 2011, pp. 59-66.
- SERRANO DE HARO, A. "Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt". En *Revista Investigaciones Fenomenológicas* 6, 2008, pp. 299-308.
- SMITH, N. H. "Arendt's Antihumanism of Labour". En *European Journal of Social Theory* 22 (2), 2017, pp. 175-190.
- TRAVERSO, E. *El totalitarismo. Historia de un debate*. Tr. M. Gurian. Buenos Aires: Eudeba, 2001.
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*. Tr. M. Llorís Valdés. Valencia: Alfons el Magnànim, 1993.