

## Desmantelamiento del amor romántico y apertura a otras modalidades del amor en Hannah Arendt

Anabella Di Pego <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad Nacional de La Plata (UNLP)

Buenos Aires, Argentina

E-mail: anadipego@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5338-4779>

**Resumen:** El trabajo aborda la cuestión del amor en Hannah Arendt, procurando reconstruir las críticas a las formas tradicionales no mundanas del amor con su ímpetu antipolítico –amor romántico, fraternidad, compasión–, a la vez que delineando otras modalidades mundanas del amor que se esbozan en la vida y en la obra de la pensadora judío-alemana y que resultan fundamentales para forjar comunidades políticas. En este marco, profundizamos en la crítica al amor romántico que lleva a cabo en su libro sobre la vida de Rahel Varnhagen, atendiendo especialmente a la condición de mujer y sus consecuencias en el vínculo amoroso. El desmantelamiento de las asimetrías entre mujeres y varones, tanto en las relaciones amorosas como en los vínculos comunitarios, se muestra indispensable para forjar lazos que den lugar a un mundo compartido y a comunidades políticas acogedoras de la pluralidad y la diversidad. La reflexión arendtiana efectúa así un descentramiento del amor respecto del amor de pareja, permitiendo tanto su apertura como fenómeno más amplio, así como una mundanización del mismo, que se expresa paradigmáticamente en el *amor mundi* y en la amistad cívica. Así, en disputa con la tradición filosófica, Arendt despliega una concepción del amor, en donde el mundo se forja a través del amor a la vez que el amor se vuelve mundano.

**Palabras clave:** mundo común, pareja, fraternidad, compasión, amistad.

**Abstract:** The paper approaches to the question of love in Hannah Arendt, in order to reconstruct the criticisms of traditional unworldly love with their anti-political impetus –romantic love, brotherhood, compassion–, and at the same time to delineate other worldly forms of love, that we found in the life and work of the German-Jewish thinker which are essential for political communities. In this context we concentrate into the criticism of romantic love present in her book on the life of Rahel Varnhagen, paying special attention to the condition as woman and its consequences in the love relationship. The dismantling of asymmetries between women and men, both in love relationships and in society, is fundamental to set up a common world and political communities that take in plurality and diversity. Arendt’s reflections achieve a decentering of love with respect to the couple love, allowing its opening as a broader and worldliness phenomenon, expressed paradigmatically in *amor mundi* and in civic friendship. Thus, in dispute with the philosophical tradition, Arendt holds a conception of love, in which the love founded the common world and, at once, it becomes worldly.

**Keywords:** common world, couple, brotherhood, compassion, friendship.

## Introducción

El amor ocupa un lugar paradójico en el pensamiento de Hannah Arendt. Por una parte, no constituye una dimensión específica en su análisis de la vida activa ni de la vida del espíritu (Ludz y Nordmann, 2006: 847, nota 41; Campillo, 2019: 33) y, por otra parte, se encuentran recurrentes y constantes reflexiones sobre el amor dispersas a lo largo de su obra, constituyendo una especie de hilo manifiesto en sus primeros trabajos y luego, en cierta medida, oculto o con apariciones puntuales en sus escritos. El reciente libro de Antonio Campillo, *El concepto de amor en Arendt*, ha procurado “mostrar hasta qué punto la experiencia del amor está en el centro de su pensamiento filosófico y político” (2019:15). En este trabajo, proponemos contribuir a la “fenomenología arendtiana del amor” reconstruida por Campillo (2019: 61-74), adentrándonos en su crítica del amor romántico y atendiendo al modo diferenciado de la vivencia del amor en las mujeres respecto de los varones. Así, en el primer apartado, analizamos las asimetrías del vínculo amoroso romántico relativas a la condición de ser mujer. A partir del desmantelamiento del amor romántico, en el segundo apartado, mostramos que Arendt procura pensar y esbozar otra manera posible de concebir el amor de pareja, dando lugar a partir de su propia experiencia, a un amor que, en lugar de evadirse del mundo, posibilita la emergencia de un pequeño mundo entre los amantes.

Asimismo, además de una crítica y desmantelamiento del amor romántico, encontramos en Arendt un descentramiento del amor de pareja, es decir, una ampliación del fenómeno del amor que permite pensar otras variantes del amor frecuentemente relegadas frente a la primacía imperante del amor entre dos. Abordamos esta cuestión en la tercera sección, a través de una relectura de su estudio sobre el amor en san Agustín. Por último, sostenemos que el análisis arendtiano lleva a cabo una *mundanización del amor* frente a sus formas imperantes no mundanas –amor romántico, fraternidad, compasión–, lo que nos permite explorar otras modalidades mundanas del amor que constituyen la simiente indispensable para forjar comunidades políticas que puedan albergar la pluralidad y la alteridad.

### 1. Desmantelamiento del amor romántico

En el trabajo sobre Rahel Varnhagen encontramos una crítica profunda del amor romántico que no ha sido suficientemente explorada. En el primer capítulo, Arendt establece una analogía entre la concepción del pensamiento de la Ilustración y la forma en que el amor romántico concibe a la amada. Ambos se caracterizan por una idealización abstracta que culmina independizándose de la realidad e incluso rigiéndola. En este sentido, advierte que en el pensamiento el objeto importa poco puesto que es sometido a un proceso de abstracción que lo libera de la realidad, de manera análoga a como la amada poco importa en el amor romántico, volviéndose ella misma también un objeto abstracto. Se debe rescatar la relevancia de la condición de mujer puesto que el amor romántico es una relación signada por la asimetría, así como sucede en el caso del pensamiento y su objeto. Además de la asimetría propia entre el amante y quien es amada, se sigue de esta comparación que el varón ocupa el papel del sujeto activo y la mujer la del objeto pasivo.

La razón libera del objeto como el amor romántico libera al amante de la realidad de la amada. Y del mismo que del amor romántico surgen las 'grandes amantes' a las que ningún amado altera y cuyos sentimientos ya no se dejan confundir por realidad alguna, el pensamiento autónomo, así concebido, abona al terreno de la ignorancia cultivada, encarnada en aquellos que, al no deber nada desde el principio a ningún objeto del mundo cultural ajeno, para dedicarse a pensar sólo necesitan despojarse de viejos prejuicios, liberarse, y ser así contemporáneos. (Arendt, 2000: 29)

El mencionado carácter inalterable de la amada, implica que ella se vuelve también un objeto-imagen que se independiza de la realidad. En consecuencia, se ponen de manifiesto las falencias del pretendido reconocimiento mutuo en el amor romántico que actúa, según Manuel Cruz, como “combustible para la fantasía de que somos distintos (y mejores) a quienes creíamos ser” (2013: 219). En la relación amorosa se produce, entonces, una forma de autoengaño en la que, a pesar de que sabemos que es un espejismo, en la que vemos y nos vemos de una manera más potente y plena. No obstante, su concreción difiere en el varón y en la mujer, mientras que el autoengaño del primero

lo hace aparecer como sujeto potenciado, activo y poderoso, en el caso de la mujer consiste en un realizarse a través de ese sujeto todopoderoso dejándose arrastrar en el oleaje incontrolable de ese amor. El reconocimiento *mutuo* resulta fuertemente asimétrico, la admiración hacia la amada no le devuelve al varón más que la imagen de su propia grandeza, y la admiración de la mujer hacia su amado, la hace partícipe de esa potencia mayor en la que parece realizarse disolviéndose.

Al respecto, resulta esclarecedora la descripción que realiza Arendt del amor de Brendel Mendelssohn, conocida como Dorothea, por Friedrich Schlegel:

Dorothea no conoce el mundo, sino a Schlegel; no pertenece al Romanticismo, sino a Schlegel; no se convierte al catolicismo, sino a la fe de Schlegel. A él querría «erigirle un templo». Su amor es ciego, irreflexivo, expresión refleja de su atontamiento. (2000: 56).

A través de ese amor, continúa Arendt, “lo importante es que ella consiguió liberarse, atarse a un hombre y dejar que él la llevara por el mundo” (2000: 56). El autoengaño en el caso de la mujer consiste en una realización que supone su disolución, una liberación aparente que constituye una nueva sujeción y, en consecuencia, la mujer no accede al mundo con ese amor sino sólo al mundo del varón amado, por lo que ese mundo siempre permanecerá en gran medida ajeno. Simbólicamente puede apreciarse ese persistir ajeno del mundo respecto de las mujeres en los cambios de apellido con el casamiento. En el caso de Dorothea Schlegel, se llamaba previamente Dorothea Veit por su primer marido y su nombre al nacer había sido Brendel Mendelssohn. El reconocimiento de la mujer en el mundo compartido se daba así a través del posicionamiento de su marido.

En este punto, se advierte que el libro de Arendt, trata de las condiciones durante el romanticismo de reconocimiento y de acceso de las mujeres al mundo compartido, centrándose en el caso de Rahel pero dando cuenta de las mujeres de su entorno y analizando las distintas modalidades seguidas para insertarse en el mundo. Ciertamente la experiencia de los salones resultó emblemática al respecto, puesto que oficiaban como espacios de diálogo e intercambios en casas de reconocidas mujeres y contaban con participación del público ilustrado de ese entonces. Los salones, muchos de ellos judíos, que constituían espacios públicos hacia comienzos del siglo XIX comandados por mujeres, fueron reemplazados hacia 1808, por encuentros en casas de varones de la burguesía aristocrática. Arendt advierte que esta transformación de los salones lejos de constituir una ampliación del espacio público acentuó su exclusividad, puesto que ahora, en lugar de por intelectuales, los salones eran copados por funcionarios políticos encumbrados y por influyentes hombres de negocios, que modelaron estos espacios en sintonías con las sociedades patrióticas secretas. Se impusieron así las *Tischgesellschaft* como sociedades con estatutos definidos que “prohíben el ingreso de

mujeres, franceses, filisteos y judíos” (Arendt, 2000: 167)<sup>1</sup>. De esta manera, el espacio público forjado en torno de las sociedades patrióticas se constituye en base a diversas exclusiones, privando a mujeres y judíos, entre otros, de un espacio común de interacción y reconocimiento. Por eso, Arendt califica a los judíos como sin hogar [*homeless*], es decir, carentes de mundo compartido<sup>2</sup> y lo mismo podría decirse de las mujeres, y especialmente en el modo en que vivieron esa pérdida del espacio común de aparición Rahel y sus contemporáneas.

La corta vida de los salones y su paulatino eclipse, acaba reposicionando al matrimonio como la única posibilidad de asimilación y de llegar a ser parte del mundo. Esta vía brinda “una natural sensación de pertenencia” (Arendt, 2000: 59) a un todo mayor, en este caso una reconocida familia, pero a cambio, la mujer “perderá toda libertad, dejará por completo de ser un individuo que existe por sí mismo” (Arendt, 2000: 60). Nuevamente esa pertenencia y reconocimiento conduce a la pérdida de sí misma, por lo que la realización sólo puede efectuarse a través de la disolución<sup>3</sup>, de dejar de ser quién se es. En su *Diario filosófico*, más de veinte años después, Arendt también repara en el modo diferente en que “hombres y mujeres, cada uno a su manera” viven el amor y el matrimonio. En términos generales, las mujeres “convierten el «amor» en el alimento de su vida” y en consecuencia “perecen mayormente en la ensoñación o, con menor frecuencia, en el aburrimiento” (2006: 49, II [26]).

Esta constante disolución de sí misma se ve agravada en las mujeres judías por la negación de su judaísmo como requisito de la asimilación. Rahel Varnhagen manifestó en reiteradas ocasiones su voluntad de ser reconocida por la sociedad aun a costa de la negación de su historia y de su carácter judío<sup>4</sup>, siendo el punto culminante su conversión al cristianismo y su casamiento en 1814 con Karl August Varnhagen von Ense. No obstante, como bien destaca Arendt, en su lecho de muerte, de acuerdo el testimonio de su esposo, Rahel proclama “lo que en mi vida fue durante tanto tiempo la mayor vergüenza, la pena y la infelicidad más amargas –haber nacido judía–, no quisiera ahora que me faltara por nada en el mundo” (citado en Arendt, 2000: 21).

---

<sup>1</sup> Traducción levemente modificada. Se ha reemplazado “excluye” por “prohíbe” puesto que en alemán Arendt utilizar el verbo *verbieten* (2008a: 35).

<sup>2</sup> Así, los judíos y las mujeres carecen de mundo [*homeless*] aun cuando sean reconocidos sus derechos por un Estado. De ahí que el fenómeno de la carencia de mundo sea más radical y no pueda equipararse con el carácter de apátridas [*stateless*] de los judíos durante el siglo pasado.

<sup>3</sup> Se manifiesta de esta manera “de lo que son capaces el amor y el azar cuando logran que un ser se arroje en brazos de otro” (Arendt, 2000: 131).

<sup>4</sup> “Para formar parte de la nueva comunidad, Rahel sólo necesita anularse –a sí misma, su origen, su existencia ‘sensible’–, cosa que, por muchos motivos, desde hace tiempo se esfuerza por conseguir. ‘Debemos extirpar de nosotros al judío’, le escribe a su hermano; ‘es una verdad sagrada, aunque nos vaya la vida’” (Arendt, 2000: 176).

De este modo, hacia el final de su vida, Rahel logra afirmarse a sí misma como judía y como mujer, sobreponiéndose a las disoluciones arrasadoras de la asimilación y del amor romántico. Frente a ambas vías infructuosas de ser sí misma y de acceder al mundo, Rahel ha atravesado y desenmascarado el engaño de la asimilación y de esa concepción del amor “desmedido y sin límite” (Arendt, 2000: 127). Rahel ha podido resurgir desde el dolor inmenso que la asimilación en el plano social, y el amor romántico<sup>5</sup> en el personal, provocan con su carácter arrasador. La entrega total y la admiración ciega conllevan un estado de exaltación que es sucedido por la desesperación en los momentos de separación, acompañados por una sensación de pérdida absoluta. Así se refería Rahel a su vivencia del amor: “Nos dejamos llevar por el amor, bueno o malo, como por un mar, y la suerte, las fuerzas o la natación nos llevan hasta la otra orilla, o el mar nos traga como si fuéramos de su propiedad” (citado en Arendt, 2000: 128). Rahel finalmente se concibe como judía paria desafiando a las derivas asimilacionistas, y se posiciona siendo sí misma como mujer frente a la desmesura arrasadora del amor romántico.

## 2. Otro amor (mundano) posible

En su biografía sobre la pensadora judeo-alemana, Young-Bruehl sostiene que Arendt encontró en Rahel “a un espíritu afín” y que el libro que escribe sobre ella tiene un carácter “muy autobiográfico” (1993: 72). Young-Bruehl incluso sugiere que Arendt emprende su estudio de la vida de Rahel en un intento de dejar atrás su primer amor: “Hannah Arendt tuvo que contar la historia de otra persona, tuvo que escribir *Rahel Varnhagen: La vida de una judía*, antes de liberarse del sortilegio de Martin Heidegger” (1993: 85). Se entiende que Arendt había encontrado en Rahel su “amiga más íntima” (citado en Young-Bruehl, 1993: 91), en la medida en que le permitió comprender y desmontar algunas de las aristas del amor romántico que, sin saberlo en ese momento, había sido la forma en que había vivido su relación con Heidegger.

El amor entre Arendt y Heidegger se encontraba signado por la asimetría no sólo por el hecho de ser él su profesor 17 años mayor, contando ella con 18 años cuando se conocieron, sino también por el modo distinto en que el amor romántico se vive en las mujeres y en los varones. En una carta a Arendt del 21 de noviembre de 1925, Heidegger sostiene: “El amor transforma la gratitud en fidelidad a nosotros mismos y en fe incondicional en el otro” (2000: 14). Arendt manifiesta en diversas ocasiones ese sentimiento de fe incondicional hacia el otro, incluso años después del comienzo del romance a mediados de la década del veinte. En 1929, Arendt le escribe a su maestro que había “encontrado un hogar y una pertenencia para” su “desasosiego” en su relación con Günther Stern, con quien se había casado (2000: 62). Al año siguiente, en una ocasión que se encuentra

---

<sup>5</sup> “Habría... venido, si no me encontrara físicamente... abatida; por una sola conversación... sobre el amor, sobre mi amor, que me ha llevado a este estado, y lo ha traído a mí, hasta tal punto que sólo sentía dolores en el corazón, dolor físico, y percibía abismos de los que aquí prefiero no hablar [...]” (citado en Arendt, 2000: 152).

con él, le dice “como siempre, [...] verte despierta en mí una y otra vez la conciencia de la continuidad más clara y urgente de mi vida, de la continuidad –déjame decírtelo, *por favor*– de nuestro amor” (Arendt y Heidegger, 2000: 63). Sin embargo, a través de ese amor no le resulta posible realizar esa fidelidad a sí misma señalada por su maestro, sino que, por el contrario, ese amor la arroja a un estado de “extrañeza” [*Fremdheit*] que brotaba del hecho de que “había rozado lo extraordinario y lo maravilloso” pero al mismo tiempo la había conducido a “su destrucción”. Los motivos de esa destrucción, advierte, “quizá se debían tan sólo a la juventud desamparada y traicionada, [y] se manifestaba en el estar-empujada-a-sí-misma de tal manera que hasta tapaba y obstaculizaba la mirada y el acceso a sí misma” (Arendt y Heidegger, 2000: 23-24). Así describe Arendt la extrañeza que le provoca ese amor en el breve texto *Las sombras* (1925). No vislumbraba más alternativas que el intento de liberarse de ese *encantamiento* o, lo que era más factible, continuase viviendo en ese estado de angustia<sup>6</sup> y futilidad.

Es posible que su juventud se sustraiga al encantamiento y que su alma conozca bajo otro cielo las posibilidades inherentes al hecho de sincerarse y de resolver y supere así la enfermedad y la desorientación, aprenda la paciencia y la sencillez y la libertad del crecimiento orgánico –más probable es, sin embargo, que siga viviendo penosamente entre experimentos inconscientes y una curiosidad sin fondo ni derecho hasta que por último la sorprenda el final larga y fervientemente esperado y ponga un objetivo arbitrario al engranaje inútil. (Arendt y Heidegger, 2000: 26).

Este amor romántico se manifestaba en palabras de Arendt como “indeclinable devoción a un solo ser [*starre Hingegebenheit an ein Einziges*]” (citado en Young-Bruehl, 1993: 88)<sup>7</sup>. Heidegger, casado y con dos hijos, también manifestó su devoción y la profundidad de su amor hacia Arendt en sus cartas. En ellas puede apreciarse “el hecho de que a Heidegger le gustara pensar en ella como una musa, más que como igual, de que su amor por ella era romántico” (Young-Bruehl, 1993: 393). La musa en tanto se erige como una exaltación idealizada deviene objeto de adoración en los términos en que Arendt se refiere críticamente en su libro sobre Rahel. En el amor romántico, la mujer amada se torna un objeto abstracto que se independiza y amenaza con engullirla haciéndola perderse a sí misma.

A pesar de la fortaleza de este amor romántico, Heidegger no estuvo dispuesto a cambiar el rumbo de su vida y Arendt decidió entonces marcharse un semestre a Marburgo a estudiar con Husserl.

---

<sup>6</sup> “Sobrevino la angustia ante la realidad, esa angustia vacía, carente de sentido y de objeto, ante cuya mirada todo se convierte en nada y que significa locura, falta de alegría, sensación de acoso y aniquilación. Nada es tan horrible y letal para esta angustia como el propio reflejo” (Arendt y Heidegger, 2000: 25).

<sup>7</sup> Esta expresión se encuentra también en el poema *Las sombras*. Se ha optado en este caso por la traducción presente en la biografía de Arendt.

Desde la distancia procuró rearmarse y estrechar el vínculo con sus amigos que, confiaba, no confundirían ese amor arrasador que “había consumido sus energías emocionales con indiferencia hacia ellos” (Young-Bruehl, 1993: 90). Ese amor había significado asimismo un perderse a sí misma que implicaba también la pérdida del mundo compartido, incluso de sus amistades, esto profundizado por la naturaleza oculta de la relación. El amor romántico se mostraba así para Arendt como un sentimiento que negaba al mundo, resultando un amor sin mundo. En este contexto, empezó a escribir sobre el romanticismo alemán y se encontró con las cartas de Rahel Varnhagen.

Simpatizó enseguida con el amor que Rahel había sentido por el no judío conde von Finckenstein, un amor que fue lenta y penosamente rechazado. El conde abandonó el salón de Rahel a cambio de la seguridad de su familia y de lo que él llamaba sus condiciones personales (Young-Bruehl, 1993: 91).

De manera que la crítica al amor romántico presente en su libro sobre Rahel, constituye al mismo tiempo una elaboración de su propia experiencia y de sus reservas respecto de esa manera de vivir el amor, signado por la desmesura, el carácter arrollador, la pérdida de sí misma y del mundo. Durante años podría incluso afirmarse que Arendt identificaba todo amor con ese amor romántico, por lo que procuraba mantenerse a cierto resguardo del mismo. Eso cambió, no obstante, cuando conoció a quien fuera su segundo gran amor y su segundo esposo, a saber, Heinrich Blücher. A partir de esa relación, Arendt comprendió que podía vivirse el amor con intensidad y profundidad, sin que esto significara la disolución de sí misma ni la pérdida del mundo. Compartimos en extenso las palabras que la propia Arendt le manifiesta al respecto a Blücher en una carta del 18 de septiembre de 1937:

Mi querido amado, único, queridísimo,

Estoy muy orgullosa y muy feliz de haber estado contigo por las noches. Mira, querido, siempre he sabido, incluso siendo niña, que solo puedo existir verdaderamente en el amor. Y por eso tenía tanto miedo de que pudiese simplemente perderme. Y así me quitaran mi independencia. Y ante el amor de otros, que me consideraron fría, siempre pensé: si sólo tuvieran idea de lo peligroso que es y sería eso para mí.

Luego, cuando te conocí, entonces finalmente ya no tuve más miedo, después de ese primer susto que en realidad era el susto de una niña pretendiendo ser grande. Todavía me parece increíble que haya podido obtener ambas cosas, el ‘gran amor’ y la identidad conmigo misma. Incluso sólo he tenido una, en tanto también he tenido la otra. Ahora finalmente sé que es en verdad la felicidad. (Arendt y Blücher, 2013: 83)<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> La traducción del alemán le pertenece a la autora, en esta y en las sucesivas referencias al epistolario entre Arendt y Blücher. Se ha tenido en consideración la traducción al inglés (Arendt y Blücher, 2000: 40-41).



En su relación con Blücher, Arendt encontró la posibilidad de vivir al amor sin temor a perderse o extrañarse a sí misma, y de alguna manera logró reafirmarse siendo sí misma a través de este amor. Este amor no requería renunciaciones ni esperas, sino que se forjaba en la conversación, en el apoyo y en la ayuda mutua en el exilio parisino. Asimismo, en torno de este amor se fue desplegando también un mundo compartido de amigos, militantes comunistas, intelectuales y artistas, muchos de ellos judíos, que se volvió un “islotte de cosmopolitismo y de conciencia de parias” (Young-Bruehl, 1993: 186) en la difícil década del treinta en París y con posterioridad en Nueva York. Frente al amor romántico que disolvía el mundo a la vez que el sí mismo, el amor por Blücher sienta las bases de “otro modo de estar juntos” (Young-Bruehl, 1993: 345) que no se cierra sobre la pareja, sino que, fundándose en la igualdad entre los amantes, forja un *mundo en miniatura* como ámbito de conversación y de escucha en donde se recrea el espacio público en tanto mundo común.

En su *Laudatio* a Jaspers, Arendt caracteriza la relación entre el pensador alemán y su esposa, como un amor que conforma un *mundo en miniatura*, y entendemos que esta misma expresión resulta asimismo apropiada para dar cuenta de su amor con Blücher. Recordemos que Jaspers había visto interrumpida su actividad universitaria durante el régimen nazi debido a que su esposa Gertud Mayer era judía. Jaspers rechazó categóricamente la posibilidad de separarse de ella y unirse en un matrimonio fingido con una *aria pura*. En consecuencia, a fines del semestre de 1937 dio sus últimas clases antes de la jubilación forzosa de acuerdo a lo establecido por las leyes nazis de ese entonces<sup>9</sup>. El acto de Jaspers no sólo expresa su amor por Gertrud sino a la vez su compromiso por el mundo que quiere preservar ante las políticas discriminatorias nazis. Compartimos en extenso las palabras de Arendt sobre el vínculo amoroso entre Jaspers y Gertrud Mayer:

Su buena fortuna se basa en un matrimonio con una mujer que, siendo su igual, ha estado a su lado desde la juventud. Dos personas pueden crear un mundo nuevo que se sitúa entre ellas cuando no sucumben a la ilusión de que los lazos que las ligan les hacen ser una sola. Ciertamente, para Jaspers este matrimonio nunca ha sido sólo un asunto privado. Pues en él ha probado que dos personas de distinto origen –la mujer de Jaspers es judía– podían crear un mundo entre ellas que fuese el suyo propio. Y de este mundo en miniatura ha aprendido, como en un modelo, lo que es esencial al ámbito entero de los asuntos humanos. En este pequeño mundo desarrolló y practicó su incomparable capacidad de diálogo, la espléndida precisión de su forma de escuchar, la disposición constante a dar testimonio sencillo de sí mismo, la paciencia para demorarse a sí mismo en un asunto en discusión, y ante todo la capacidad para llevar al discurso lo que de otro modo queda relegado al silencio y de hacer que merezca la pena hablarse de ello. (Arendt, 2001c: 86).

---

<sup>9</sup> Se remite al respecto a la semblanza *Karl Jaspers: amor, destino y libertad* (Ojeda, 2000: 150-156). Recientemente apareció *El informe Jaspers*, una novela ficcional de José Ignacio Nájera (2021) que aborda la vida de Jaspers con especial foco en su relación con Gertrud Mayer y el derrotero de su amistad con Heidegger y con Arendt.

La cita precedente permite advertir la similitud con la pareja de Arendt y Blücher, en donde él no es judío, pero aún más profunda será la afinidad respecto de la creación por parte de ese amor de un *mundo nuevo* sustentando en la igualdad, el diálogo y la escucha. Este mundo desmonta la asimetría entre el varón y la mujer en el vínculo amoroso fundándose en la igualdad, a la vez que desactiva la oposición entre amor y mundo con su proyección correlativa entre lo privado y lo público tal como se daba en el amor romántico. El amor entonces deja de ser una cuestión privada, mostrando su relevancia para el mundo, llevando a la luz de lo público y dando voz a cuestiones que habían permanecido relegadas al ámbito privado, ya sea el mismo amor cuanto la condición judía.

Este amor desafía asimismo la ilusión del amor romántico de la fusión de los amantes en un todo mayor trascendente, consumiéndolos “en un «relámpago» que los hace arder juntos” (Campillo, 2019: 41). Arendt apunta en su *Diario filosófico*: “El amor quema, atraviesa el entre como el relámpago, es decir, atraviesa el espacio del mundo que hay entre los hombres [...] el amor consume el mundo” (2006: 362, XVI [3]). En consecuencia, en el amor “no sólo desaparece el mundo circundante sino también el *entre* que reúne y separa a los dos amantes, así que estos pierden también su identidad singular” (Campillo, 2019: 41)<sup>10</sup>.

En la variante no romántica del amor que hemos esbozado siguiendo la relación entre Gertrud Mayer y Karl Jaspers y entre la propia Arendt y Blücher, el amor se vuelve mundano, y esta mundanidad del amor hace a la vez del mundo público un espacio material y concretamente más amoroso y amistoso para dar lugar al encuentro, a la conversación, al diálogo y a la mutua contención. El amor se torna así una pasión fundamental para el mundo compartido en tanto moldea las disposiciones necesarias para insertarse en el mismo, al tiempo que permea el espacio común con modos de vincularse cimentados en el reconocimiento como iguales, posibilitando la apertura y el despliegue de la singularidad de cada quien.

---

<sup>10</sup> Una precisión que lleva a distanciarnos levemente de esta caracterización de Campillo, remite a que esta pérdida de la identidad o disolución del sí mismo en la pasión erótica no se efectúa, como ya se ha señalado, de igual forma en los varones y en las mujeres. El amor romántico supone una asimetría manifiesta entre varones y mujeres que impacta en esta cuestión. El análisis arendtiano de los vínculos de Rahel y de sus contemporáneas da cuenta específicamente de ello. Campillo advierte que el ensayo sobre Rahel le permite a Arendt “reflexionar sobre tres cuestiones diferentes pero interrelacionadas que le afectan muy íntimamente: el amor, la feminidad y el judaísmo” (2019: 28). Aquí analizamos la manera en que el hecho de ser mujer da lugar a una manera específica de concebir el amor respecto de la mirada dominante de los varones.

### 3. Descentramiento del amor: más allá del amor de pareja

Otro rasgo del amor romántico es remitir el fenómeno primordialmente al amor de pareja, y ver los otros modos del amor, como la amistad, subordinados o en una escala jerárquica inferior. Esto resulta especialmente manifiesto en el idioma español donde suele reservarse el verbo *amar* para la caracterización de las relaciones de pareja, mientras que el verbo *querer* se utiliza con más frecuencia en el ámbito de la amistad y de otros vínculos familiares. Por cierto, que esta tendencia se encuentra cambiando desde hace años y el *te amo* se expande a los vínculos de amistad, poniendo en cuestión la supuesta superioridad de los vínculos de pareja. Se podrá observar que se trata sólo de una variación lingüística, pero también puede ser que esta modificación del juego de lenguaje del amor, implique una práctica determinada, en la que se desplaza el privilegio que otrora detentaba el amor de pareja para dar primacía y visibilidad a nuevas modalidades del amor que rompen con la dualidad, se resisten a institucionalizarse pero se muestran no obstante perdurables y cada vez más gravitantes en la vida de las personas. De manera que es posible encontrar así situaciones del presente que parecen dar cuenta de un movimiento que sitúa al amor allende el amor romántico y de pareja.

Desde su primer escrito *El concepto de amor en san Agustín*<sup>11</sup> podemos encontrar en Arendt la tentativa de pensar el amor de una manera ampliada que no se reduce al amor de pareja<sup>12</sup>. La disertación doctoral de Arendt, puede resultar de relevancia como un intento de resignificación del concepto de amor, trascendiendo la relación afectiva entre dos personas y orientada a analizar sus implicancias en el modo en que se forjan los vínculos en el mundo compartido. En su estudio, Arendt analiza el amor al prójimo en san Agustín y el modo en que se vincula con el amor a Dios sobre todas las cosas y con el amor a sí mismo, en tanto se debe amar al prójimo como a sí mismo. Así:

---

<sup>11</sup> La tesis doctoral de Arendt, *Der Liebesbegriff bei Agustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, fue publicada en 1929 en Berlín por la editorial Springer. Durante su vida, Arendt no volvió a publicarla en alemán y en su legado encontramos una traducción al inglés de 1963 realizada por E. B. Ashton. En una carta a Jaspers del 16 de enero de 1966, Arendt le comenta que ha comenzado a trabajar en la reescritura del libro en inglés (1993: 620-623) puesto que había vendido los derechos años atrás y estaban contemplando en ese momento su aparición. Arendt no completó nunca esta reescritura, probablemente debido a que la revisión del texto estaba modificando sus pretensiones iniciales con lo cual resultaba necesario para mantener la coherencia volver a escribirlo íntegramente (Young-Bruehl, 1993: 113). Finalmente, el libro recién fue publicado póstumamente en inglés en 1996 editado por Joanna Scott y Judith Stark en una versión ampliada tomando en consideración los agregados de la revisión inconclusa de Arendt.

<sup>12</sup> Tal vez por esta razón, Manuel Cruz en el capítulo que le dedica a Arendt en su libro *Los filósofos y el amor* (2013) no haga ninguna referencia al texto sobre el amor en san Agustín. Se manifiesta en el análisis de Cruz la misma tendencia dominante a abordar solo el amor de pareja en su estudio, reduciendo el amor a esta dimensión.

El amor al prójimo, es decir, la relevancia del otro es el *tópos* vinculante de las tres partes en las que se divide la tesis y que desarrollan respectivamente, el amor como anhelo (*appetitus*), el amor como recuerdo y el amor como *caritas sociales*. (Ripamonti, 2008: 78).

A su vez cada una de estas modalidades del amor supone una temporalidad propia: el amor como anhelo implica una anticipación del futuro, el amor como relación con el creador se remonta al momento pasado originario de la creación, y el amor en tanto *caritas* remite a la relación entre las personas, lo que supone la dimensión temporal del presente. El presente ya es entendido entonces como brecha entre lo que ha sido y lo que todavía no es, a lo que Arendt posteriormente se refiere con la expresión “ya no, todavía no” (2005: 197-202).

Arendt advierte ciertas *incongruencias* del amor al prójimo cristiano y del tratamiento agustiniano, por lo cual, aunque remitiendo al otro, “de acuerdo con el mandato tradicional, el amor al prójimo está ligado al amor de Dios y también al amar al otro «como a uno mismo»” (2001a: 133). Esta inclinación a Dios y al más allá conlleva una despreocupación por el mundo, que es amado sólo en tanto creación divina, y al mismo tiempo, muestra que el prójimo es concebido análogamente de una manera abstracta como criatura divina. De manera que es necesario reconsiderar el modo en que se entiende el *mundo* y el *prójimo* como cuestiones fundamentales para pensar la *comunidad*, es decir, la constitución del lazo social y político.

Arendt encuentra una tensión entre las demandas hacia el más allá [*otherworldly*] del amor cristiano y la mundanidad [*worldliness*] propia de la vida social, lo cual conduce a una visión del mundo como carencia, falta e incompletitud. Al respecto, retoma las palabras de san Agustín referidas a que este mundo para los cristianos sería equivalente al desierto para el pueblo de Israel (citado en Benhabib, 2003: 12, nota 24). Arendt se empeña por tomar distancia de esta tendencia en pos de tematizar este mundo de otra manera y de pensar un amor mundano. El énfasis arendtiano por el mundo, por los vínculos con los otros como iguales y por cómo se forja la comunidad, según ha advertido Beiner (1997), constituyen el punto de partida de su interés por la política<sup>13</sup> y por pensar una modalidad de amor que puede generar mundo es decir que no sea antipolítica –como el amor romántico.

De esta manera, el amor emerge en su dimensión mundana, como relación con los otros que forja los lazos de la *comunidad*, no sólo en el sentido de la comunidad cristiana de fe sino también de las “comunidades mundanas” (Arendt, 2001a: 134). Hay una cuestión que quisiéramos destacar respecto del estudio sobre san Agustín que constituye un pilar de sus reflexiones posteriores. Este

---

<sup>13</sup> En su texto *Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of St. Augustine*, Beiner (1997: 269) remonta el interés arendtiano por la política a sus inicios filosóficos, relativizando el impacto posterior de los acontecimientos históricos como explicación de un supuesto vuelco tardío de la pensadora judeo-alemana hacia la política

texto aborda el problema de cómo hacer del mundo común una comunidad política, es decir, cómo forjar lazos sociales recíprocos y perdurables. Aun partiendo del estar con otros en el mundo en tanto constitutivo de la propia existencia, como pone de manifiesto la filosofía heideggeriana en *Ser y tiempo*<sup>14</sup>, resulta preciso problematizar políticamente el modo en que las relaciones con los otros se encuentran a la base de las comunidades políticas, cuestión totalmente desatendida y no percibida por el pensador alemán. Arendt procura pensar con Agustín el modo de “funda[r] la igualdad de todos los hombres” (2001a: 138) y de “estabilizar la co-existencia de una comunidad” (2001a: 140). Por supuesto que las respuestas en este texto serán diferentes de las desplegadas con posterioridad en su obra, pero Arendt ya advierte el problema de los lazos políticos perdurables como una cuestión específica que no está dada en el mundo social compartido.

En una carta del 31 de marzo de 1945 en respuesta a la solicitud de Scholem del escrito sobre Agustín, Arendt le manifiesta que sólo posee un ejemplar y lo caracteriza de la siguiente manera:

Es un trabajo muy divertido; en primer lugar porque está escrito en un lenguaje inexistente, lo que pasó desapercibido tanto al autor como a los críticos; en segundo lugar, porque a pesar del debido respeto no sólo trata al santo como contemporáneo, sino casi como un colega, eso sí que lo notaron los críticos. (2018: 72)<sup>15</sup>.

La mención al lenguaje inexistente puede ser una respuesta de Arendt a la recepción dominante del trabajo, que lo situaba en el marco de las categorías heideggerianas<sup>16</sup>. Mientras que el modo de aproximación a san Agustín da cuenta de su tratamiento particular de la tradición filosófica, en la que, lejos de concebir las fuentes como sagradas, son llamadas a un diálogo franco y actual, poco atípico y a la vez controvertido que signará la obra arendtiana a lo largo de su vida. El trabajo dialoga con el pensamiento de san Agustín<sup>17</sup> desde las problemáticas actuales que lo interpelan bus-

---

<sup>14</sup> Véanse especialmente los párrafos del libro referidos a la estructura del estar-en-el-mundo (2005: 79-90, §§12-13), al coestar [*Mitsein*] y al coexistir [*Mitdasein*] (2005: 142-150, §26), cuyo influjo en la filosofía de Arendt resulta determinante desde sus primeros escritos. Benhabib ha analizado esta cuestión en detenimiento (2003: 51-61) así como las reservas de Arendt respecto del deficiente tratamiento heideggeriano de la interacción humana (2003: 102-122).

<sup>15</sup> Se ha reemplazado “alguien de mi misma edad” por “colega” atendiendo a la expresión alemana “*Altersgenossen*” (Arendt y Scholem, 2010: 65).

<sup>16</sup> Jaspers, quien fuera director de la tesis doctoral de Arendt, le escribe a Heidegger en una carta del 20 de junio de 1929: “El trabajo es, en tanto que genuina aplicación de lo que ha aprendido metódicamente con usted, excelente, y no hay que dudar de la autenticidad de su implicación en los problemas” (2003: 99, carta 83).

<sup>17</sup> Arendt prosigue este diálogo en *La vida del espíritu*, en donde considera a Agustín “El primer filósofo de la Voluntad” y observa que su solución al “conflicto interno de la Voluntad” es precisamente el amor en tanto “agente emparejador de mayor éxito [...] al unir lo que permanece separado” (1978b: 102). Retoma así el análisis del concepto de amor en Agustín como clave de lectura ahora de su “filosofía de la Voluntad” (1978b: 123).

cando rescatar dimensiones del amor al prójimo y del amor como caritas nodales para el establecimiento de los vínculos comunitarios. Así, como advierte Campillo, Arendt procede a recuperar “lo que Agustín llama el *amor mundi* (como contrapuesto al *amor Dei*)” (2019: 20), pero desmarcándolo de la comunidad fundada en el pecado original para otorgarle un nuevo significado que, con posterioridad, subyace a su libro *La condición humana*<sup>18</sup>.

#### 4. Mundanización del amor: hacia otras formas de comunidad

En su correspondencia del 6 de agosto de 1955, Arendt le decía a Jaspers: “He empezado tan tarde, realmente solo en los últimos años, a amar verdaderamente al mundo [...] en agradecimiento, quiero llamar a mi libro sobre teorías políticas «Amor Mundi»” (1993: 264). Su libro sobre la vida activa es expresión de este amor que le había permitido finalmente “encontrarse en casa en el mundo” (Young-Bruehl, 1993: 339)<sup>19</sup>. Así, “rechazando la tradición filosófica [y cristiana] del *contemptus mundi*” (Young-Bruehl, 1993: 412) con su desprecio por el mundo terrenal, Arendt sitúa al amor y al mundo en el núcleo de sus reflexiones. El *amor mundi* supone el amor por el mundo a la vez que la mundanidad del amor como semiente de los lazos compartidos. De modo que frente a la desconfianza del mundo de la filosofía y la tendencia antipolítica del amor sin mundo romántico, Arendt despliega otras formas de amor que sustentan el mundo compartido.

Amor mundi: trata del mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal tan pronto como los hombres están en plural; no hace falta que estén los unos con los otros, o los unos junto a los otros, basta la pura pluralidad (el puro entre). Trata del mundo en el que erigimos edificios y nos instalamos, en el que queremos dejar algo permanente, al que pertenecemos, en cuanto somos en plural. Además, es un mundo frente al cual permanecemos eternamente extraños, por cuanto somos también en singular, un mundo que en su pluralidad es el único lugar desde el cual podemos determinar nuestra singularidad. Vemos y somos vistos, oímos y nos oyen en el entre. (Arendt, 2006: 524, XXI [55]).

---

<sup>18</sup> En este libro, Arendt arremete nuevamente contra la escisión cristiana entre el plano terrenal y el mundano, mostrando que a partir de la misma sólo puede emerger el desprecio por el mundo común y por la política. En este sentido, caracteriza la caridad cristiana como una forma de “fraternidad” [*brotherhood*] signada por la “no-mundanidad” (Arendt, 2001b: 62). La autora ha modificado la traducción española que consigna “hermandad” para el inglés “*brotherhood*” (Arendt, 1998: 53) que remite a los principios políticos de las revoluciones modernas. De este modo, Arendt advierte que “el carácter no público y no político de la comunidad cristiana quedó primeramente definido en la exigencia de que formara un *corpus*, un cuerpo, cuyos miembros estuvieran relacionados entre sí como hermanos de una misma familia” (2001b: 63). Aquí se evidencia el estrecho vínculo entre fraternidad y no-mundanidad que será profundizado en su libro sobre la revolución.

<sup>19</sup> Recuérdese que la biografía se titula en inglés *Hannah Arendt: For Love of the World*, destacando el impulso arendtiano de amor hacia el mundo.

El *amor mundi*, como se ha advertido ampliamente (Young-Bruehl, 1993: 405-416; Bárcena, 2006: 117-147; Sorrentino, 2009: 19-30; Campillo, 2019: 53-60), supone una fractura con la tradición filosófica en relación con su desprecio y su desconfianza hacia el mundo común. Esta actitud presente en su libro sobre la vida activa se extiende hasta su última obra inconclusa, en donde se rescata el mundo de la apariencia denostado por la tradición del pensamiento occidental desde su surgimiento con Platón, para concebirlo como ese espacio del aparecer en donde se configura la compleja realidad mundana en el entramado de perspectivas divergentes. Por nuestra parte, sostenemos que el *amor mundi* implica asimismo una fractura con el modo tradicional de concebir el amor en tanto huida del mundo, es decir, como un tipo de vínculo que suprime el mundo y cualquier espacio entre los amantes y por eso, conlleva un impulso apolítico e incluso antipolítico<sup>20</sup>. El *amor mundi*, por el contrario, es amor al mundo, así como un amor mundano, una forma de amor capaz de forjar mundo y que resulta en consecuencia de suma importancia para la comunidad política. Este amor se funda en la confianza en el mundo y en la confianza mutua que emerge de la escucha atenta que reconoce en el otro a un igual.

De manera que la disputa arendtiana con la tradición filosófica alcanza al concepto mismo de amor, desplegando una “fenomenología del amor” (Campillo, 2019: 61-74) en cierta medida disimulada en los confines de su obra que se posiciona críticamente respecto de las formas antipolíticas de amor tanto en el plano de la pareja –el amor romántico– como de los vínculos comunitarios –el amor al pueblo, la fraternidad y la compasión, por mencionar algunos ejemplos–. Al mismo tiempo, encontramos esbozadas otras modalidades del amor mundanas tanto en el plano de las relaciones de pareja –delineada en torno de Karl y Gertrud Jaspers y de la propia Arendt y Blücher– como en el plano social, cuyo caso más destacado es la *amistad cívica*.

Las variantes antipolíticas del amor en el plano social y comunitario, han recibido atención en la discusión sobre el caso Eichmann, cuando Arendt contesta a la acusación de Scholem de su carencia de “amor a los judíos [*Ahabath Israel*]” (2018: 428, carta 132). En sus propias palabras:

Tiene toda la razón en afirmar que yo no profeso un «amor» tal, y esto debido a dos razones: en primer lugar, nunca en mi vida he «amado» a ningún pueblo o colectivo, ni al alemán, ni

---

<sup>20</sup> Se encuentra en *La condición humana* una caracterización del amor en consonancia con sus tempranas reflexiones sobre el amor romántico en su trabajo sobre Rahel. Así, el amor es caracterizado como un “hechizo” que conlleva un “desinterés, hasta el punto de total no-mundanía, por lo que sea la persona amada, con sus virtudes y defectos no menos que con sus logros, fracasos y transgresiones” (Arendt, 2001b: 261). El amor supone así una idealización de la persona amada que se independiza de quien sea y de su forma de mostrarse en el mundo, produciendo una fusión que hace desaparecer el mundo. “El amor, debido a su pasión destruye el medio de que nos relaciona y nos separa de los demás [...] El amor, por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no sólo es apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas” (Arendt, 2001b).

al francés, ni al americano, ni por ejemplo a la clase obrera o nada similar en este nivel. Realmente amo tan solo a mis amigos y soy completamente incapaz de otra forma de amor. En segundo lugar, empero, este amor a los judíos me parecería sospechoso, ya que yo misma soy judía. No me amo a mí misma ni a aquello que sé que de alguna manera pertenece a mi sustancia. (2018: 281, carta 133).

Se puede advertir que el amor no remitiría a colectivos y tampoco a aquello que es dado. El amor por el pueblo implicaría una disolución del sí mismo en un colectivo, y por eso, sería antipolítico. En cambio, Arendt procura pensar el amor como amor a otros en tanto otros a quienes reconocemos como distintos y, a su vez, compartimos algo que forjamos en común. Se trataría, entonces, de precisar el modo como se conciben los colectivos y el modo en que se forja esa *identidad* compartida. El amor como veneración incondicional a un pueblo, moldeado a semejanza del amor romántico extrapolado al plano colectivo, es una fuerza antipolítica en la medida en que suprime el espacio *entre* necesario para la acción y el discurso. Asimismo, el amor no remite para Arendt a vínculos dados por el lugar de nacimiento, por la sangre o por la pertenencia a un colectivo, sino a vínculos *elegidos* y por eso su énfasis en su amor hacia sus amigos. El amor en el caso de la amistad se funda en la elección, y no en algo dado, y preserva el espacio compartido que permite estrechar los vínculos a la vez que manifestar la singularidad de cada quién.

Arendt se encuentra criticando la idea de que las comunidades *políticas* se forjan por algo dado en función de la pertenencia a una tierra, cultura o sangre determinada, puesto que generan una identificación en donde se suprime el espacio para lo otro, lo singular. El amor al pueblo o nación así entendido se encuentra en la base del Estado-nación moderno, que se sustenta “sobre la trinidad constituida por el pueblo, el territorio y el Estado” (Arendt, 2010a: 191). Campillo señala que “el peligro de este tipo de amor es que identifica a la comunidad política con una gran familia lo que supone negar la ciudadanía a quienes son de una familia-nación diferente” (2019: 68). Por eso, en su carta a Scholem, Arendt advierte que “se podría hablar en términos políticos de estas cosas y en este caso deberíamos hablar sobre la cuestión del patriotismo” (2018: 282, carta 131). En su lugar, Arendt piensa las comunidades no como algo dado por el nacimiento –territorio, nación o Estado– sino como una tarea política de articulación y entramado, en donde el amor del tipo de la amistad permite forjar vínculos porosos, cambiantes y capaces de crear un mundo compartido de singularidades.

Otras variantes antipolíticas del amor fueron expuestas por Arendt en su libro *Sobre la revolución*, especialmente en relación con la compasión y la fraternidad en la Revolución Francesa<sup>21</sup>. Al respecto, se quisiera destacar que, en estas modalidades, no hay un reconocimiento del otro en tanto

---

<sup>21</sup> En un fragmento agregado para la publicación de la carta a Scholem, Arendt remite a su libro *On Revolution* en donde señala “he analizado el papel de la compasión en la caracterización del revolucionario” y las consecuencias de



otro, no hay reciprocidad ni igualdad. La compasión “ese padecer el sufrimiento de otros como si fuera propio” es una apropiación del dolor ajeno en “la piedad protectora de las personas afortunadas” (Campillo, 2019: 65). En el transcurso de la revolución, la compasión se volvió la “única fuerza que podía y debía unir a las diferentes clases sociales en una nación” (Arendt, 1990: 79). La asimetría propia de la compasión hace que esa unión sea una disolución del otro en la forma de una relación protectora basada en cierta superioridad con connotaciones parentales. De manera similar, en la fraternidad sigue operando una analogía con el lazo sanguíneo familiar, emulando el territorio de nacimiento ese origen compartido que funda la pertenencia a la comunidad. Asimismo, Arendt recuerda que esa igualdad fraternal de los hermanos se funda en el fratricidio (Arendt, 1990: 20 y 209), erigiéndose a la vez esa igualación en la indistinción de los varones sobre la exclusión de las mujeres. La fraternidad implica “un círculo cerrado donde el acceso de nuevos miembros es dificultoso” (Fernández López, 2015: 114), es decir, se funda en exclusiones estructurales como la de las mujeres y asimismo la pertenencia también opera con cierto carácter forzoso –sangre y tierra– que impera sobre las pretensiones personales.

Frente a la fraternidad, Arendt encuentra en la amistad<sup>22</sup> otro modo de vincularse entre personas que se basa en el reconocimiento, la reciprocidad y la manifestación de la diversidad. En relación con Lessing, Arendt sostiene que “soportaba tan mal la soledad como la excesiva cercanía de una fraternidad que borraba toda diferenciación [...] Quería ser amigo de muchos, pero no ser hermano de nadie” (2001c: 40). La clásica obra de Lessing, *Nathan el sabio*, no se trataba de una lección de tolerancia religiosa, como ha sido entendida, sino de un “drama clásico de la amistad” (2001c: 36), en donde se procura reflexionar sobre cómo podemos vincularnos en el mundo común siendo diversos a la vez que reconociéndonos como iguales. De acuerdo con Arendt, ninguna diferencia cultural ni doctrina religiosa “le habría impedido [a Lessing] entablar una amistad y una conversación amistosa con un musulmán convencido, un judío piadoso o un cristiano creyente” (2001c: 36).

Arendt encuentra en Lessing rastros de la “amistad cívica” de la antigüedad clásica, en la que no se trata de un vínculo “íntimamente personal” como para el individuo moderno, sino que “plantee exigencias políticas y preserve la referencia al mundo” (2001c: 36). De este modo, Arendt sustrae

---

“lo que ocurre” cuando estos sentimientos “se exhiben en público” (Arendt, 2010b: 31).

<sup>22</sup> El libro *Hannah Arendt and the Politics of Friendship* de Jon Nixon (2015) aborda la cuestión a través de los vínculos de la pensadora judeo-alemana con Heidegger, Jaspers, McCarthy y Blücher, destacando el papel de la pluralidad y de la promesa en relación con el carácter mundano de la amistad.

la amistad de la comprensión moderna que la recluye en la intimidad<sup>23</sup>, para rescatar la “importancia política de la amistad” (2001c: 34). Se remonta a Sócrates<sup>24</sup>, pasando por la *philia* aristotélica<sup>25</sup> y por los romanos, para desplegar una amistad entendida como “disposición a compartir el mundo con otros” (2001c: 35) a través de la conversación y la discusión “con nuestros semejantes” sobre los asuntos comunes. Esta concepción de la amistad como forjadora del mundo común, permite explicar, de acuerdo con Arendt, “el hecho político de que en Roma las personas de orígenes étnicos y descendencias muy diferentes podían adquirir la ciudadanía romana” (2001c: 35).

“Lo que la amistad logra es esta comunidad” basada en la reciprocidad y en la igualdad, “lo que no significa que los amigos se identifiquen o se hagan iguales el uno al otro, sino más bien que lleguen a ser compañeros en régimen de igualdad en un mundo común” (Arendt, 2008b: 55)<sup>26</sup>. En la práctica filosófica de Sócrates, Arendt encuentra un diálogo que “se comparte entre amigos” y en cuyo discurrir se va forjando y consolidando aquello que “tienen en común”, da manera tal que “se desarrolla y expande y finalmente, en el curso del tiempo y de la vida, comienza a constituir un pequeño mundo en sí mismo que se comparte en la amistad” (2008b: 54). La amistad como forma de amor al mundo conlleva una cercanía con los otros que preserva y crea un mundo compartido, forjando lazos comunitarios más allá de las relaciones sanguíneas familiares y de la tierra de procedencia de los nacionales. Ese mundo se va conformando a través del diálogo que es escucha atenta y a la vez una forma de pertenecer y de acoger al otro<sup>27</sup>, entramando lo común en una apertura recíproca que nos habilita “a mirar al mismo mundo desde la posición del otro, a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos” (Arendt, 1996: 60)<sup>28</sup>.

En el amor mundano de la amistad, la reciprocidad a la vez da lugar no a la caridad propia de la compasión sino a una forma de responsabilidad hacia nuestros semejantes basada en la justicia.

---

<sup>23</sup> Elisa Goyenechea advierte este movimiento por el cual Arendt elude la tematización de la amistad entendida como intimidad. Sin embargo, se disiente con su análisis cuando asevera que esto a su vez implica “disocia[r] la amistad cívica de sentimientos y afecciones como la compasión y el amor” (Goyenechea, 2021: 9). La distinción entre formas mundanas y no mundanas del amor, nos ha permitido esclarecer que la amistad constituye una forma de amor en disputa con las maneras tradicionales de concebir el amor.

<sup>24</sup> Véase el capítulo “La amistad política” del libro de Fernando Bárcena (2006: 91-116) sobre el pensamiento de Arendt.

<sup>25</sup> Se remite al ya referido trabajo de Elisa Goyenechea “La *philia politiké* como *amor mundi*: La recepción de Hannah Arendt de la amistad política de Aristóteles” (2021).

<sup>26</sup> En *Philosophy and Politics* traducido al español con el título de *Sócrates*.

<sup>27</sup> En el idioma alemán el verbo *hören* (escuchar) forma parte del verbo *gehören* (pertenecer) tal como advierte Fernández López (2016: 115).

<sup>28</sup> En *El concepto de historia antiguo y moderno*.

Suele destacarse que el amor al mundo expresa “la gratitud por todo lo que nos ha sido dado” (Campillo, 2019: 78), tanto la compañía de los otros como el arraigo terrestre y el mundo cultural compartido. Aquí quisiéramos destacar que junto con esa gratitud, el amor al mundo supone la responsabilidad, en el sentido etimológico de la palabra de ser capaces de responder y de comprometerse ante los otros<sup>29</sup>. La “responsabilidad política” (Arendt, 2001b: 68)<sup>30</sup> ante el mundo y los otros es una forma de hacerse cargo de los sucesos, de afrontar las situaciones de manera comprometida, es decir, no es una responsabilidad individual o personal sino más bien implica que frente “a la injusticia efectivamente acontecida”, como apunta Arendt en su *Diario Filosófico*, “nos decidimos a ser conjuntamente responsables” (2006: 6, I [1]). Si la “preocupación por el mundo es algo inescapable”, según Bárcena (2006: 120), la responsabilidad política es una actitud y una capacidad que debe ser aprendida y practicada en interacción con otros. A la preocupación por el mundo es preciso responder políticamente con la responsabilidad, entendida como una forma de cultivar y cuidar los lazos del mundo compartido.

### Consideraciones finales

La tendencia arendtiana a destacar el amor como carente de mundo y por tanto como experiencia apolítica e incluso antipolítica debe entenderse como una crítica a las formas tradicionales de concebir el amor tanto de pareja en el amor romántico, como el amor en el plano social y colectivo en el caso del amor al pueblo, la fraternidad y la compasión. En enero de 1954, Arendt apuntaba en su *Diario filosófico*:

Eros y filosofía están emparentados pues ambos huyen «del mundo»; son apolíticos y antipolíticos. Así como el amante huye con el amado del mundo de los asuntos cotidianos para poder desarrollar el diálogo del amor, de igual manera el filósofo huye consigo mismo [...] para poder desarrollar el diálogo del pensamiento. (Arendt, 2006: 449-450, XIX [25])

La obra de Arendt puede ser concebida como una tentativa constante de desandar esta concepción tradicional del amor y de la filosofía, volviéndolas mundanas y reactivando su potencialidad política. Tomando distancia de la tradición filosófica, Arendt advierte que su “propio pensamiento

---

<sup>29</sup> Responsabilidad proviene del verbo latino *respondere* que se forma con el prefijo re (reiteración o vuelta atrás) a partir del verbo *spondere* que significa prometer y comprometerse con algo.

<sup>30</sup> A lo largo de su obra, Arendt distingue entre la responsabilidad personal y la responsabilidad política. Mientras que la primera remite al individuo implicado directamente en alguna acción o vínculo específico, la segunda es una responsabilidad compartida ante el mundo común. Respecto de ciertas formas de la caridad cristiana, Arendt advierte en su libro sobre la vida activa que: “se parece más a la del cabeza de familia que a la responsabilidad política propiamente hablando” (2001b: 69, nota al pie 55). Véase también “Responsabilidad personal bajo una dictadura” (Arendt, 2007: 49-74) y “Responsabilidad colectiva” (Arendt, 2007: 151-160).

surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de un letrado indicador exclusivo que determina el rumbo” (1996: 20), haciendo al pensamiento mundano, de manera análoga a como su concepción del amor surge de sus propias vivencias, procurando desplegar lazos que permitan forjar un mundo común. De esta manera, el amor y el pensamiento surgen del mundo y a la vez engrosan el entramado de ese mundo compartido ampliando los vínculos y acogiendo la infinita pluralidad y diversidad que nos rodea.

Las reflexiones de Arendt han permitido reconstruir aquí algunos de los hitos históricos del “invento amoroso” (Cruz, 2013: 218) en relación con el amor romántico y su asimetría entre varones y mujeres. La crítica y el desmantelamiento<sup>31</sup> de ese modo de vincularse, ha abierto el camino para repensar el amor a partir de dos movimientos complementarios de descentramiento respecto del amor de pareja y de relocalización del amor en el mundo. Arendt parece haber vislumbrado lo que hoy en día se ha vuelto manifiesto, a saber, que nos encontramos ante la postrimería del amor tradicional por lo que resulta necesario profundizar esa tentativa de entender y practicar el amor más allá de los límites y las formas establecidas. A partir del recorrido por las consideraciones arendtianas sobre el amor, profundizamos en esta crítica a la vez que delineamos otras maneras mundanas de concebir el amor que resultan fundamentales para la enorme tarea que aún tenemos por delante.

El amor desde la perspectiva de Arendt y en disputa con la tradición, se vuelve así un fenómeno abarcador que forja lazos recíprocos relativamente perdurables y mutables, en donde el horizonte de la eternidad es desplazado por la inmortalidad en el sentido arendtiano, es decir, por huellas y legados que perdurarán de nosotros a través del recuerdo. El amor deja de ser entonces una pasión trágica o domesticada en el seno de lo familiar, para develarse como una fuerza capaz de forjar un mundo más acogedor, que reconociéndose contingente celebra la alegría por esos lazos compartidos. “La alegría y no la tristeza es elocuente”, dice Arendt, “y el verdadero diálogo humano se distingue de la mera charla o incluso de la discusión por el hecho de que está completamente impregnado por el placer que causa la otra persona y lo que dice” (2001c: 26).

Esta alegría emerge de un amor que reconoce al otro en su singularidad, con sus sombras y claros-curos asumiendo las dimensiones contradictorias y las ambigüedades que nos constituyen, en lugar de envolverlo en una perfección abstracta que nos lleva a fundirnos en una fuerza arrasadora que disuelve trascendente y trágicamente a los individuos. En esa alegría por compartir el mundo con otros, el amor se manifiesta como fuerza de reconocimiento de los otros a la vez como semejantes y diversos ampliando, enriqueciendo nuestro horizonte y el de nuestro mundo compartido.

---

<sup>31</sup> Arendt utiliza la expresión *dismantling* (1978a: 212) en *La vida del espíritu* en relación con la tradición metafísica. Se ha procurado mostrar que lleva a cabo un movimiento análogo respecto de la concepción tradicional del amor.

El amor se muestra como una fuerza insoslayable para fundar las comunidades sobre un suelo que ya no remite a la necesidad de vínculos dados –la tierra y la sangre–, sino en una necesidad política que se sabe contingente, precaria, que requiere ser cultivada, mantenida, cuidada, alimentada con el paso del tiempo. Esto implica situar temporalmente al amor y a las comunidades políticas en su devenir y en su recrearse en compañía a través de la escucha atenta y del cuidado de los otros, entendiendo que solo pueden perdurar los lazos que no cesan de cambiar y aun así se perpetúan a través del diálogo que entrama la diversidad en un mundo compartido. El amor entonces se nos presenta en su inscripción histórica a la vez que se nos abre como una tarea compartida para repensar comunidades capaces de cobijar la pluralidad haciendo del mundo común, por momentos hostil y amenazante, un lugar acogedor y amoroso en la diversidad. **P**

## BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, Hannah (1978a). *The Life of the Mind. Vol. One / Thinking*. [La vida del espíritu. Volumen Primero / El pensar]. McCarthy, Mary (Ed.). New York: Harverst Book-Harcourt Inc.

ARENDT, Hannah (1978b). *The Life of the Mind. Vol. Two / Willing*. [La vida del espíritu. Volumen Segundo / La voluntad]. McCarthy, Mary (Ed.). New York: Harverst Book-Harcourt Inc.

ARENDT, Hannah (1990). *On Revolution* [Sobre la revolución]. London: Penguin Books.

ARENDT, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ana Poljak (Trad.). Barcelona: Península.

ARENDT, Hannah (1998). *The Human Condition*. [La condición humana]. Chicago/Londres: Chicago University Press.

ARENDT, Hannah (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Daniel Najmías (Trad.). Barcelona: Lumen.

ARENDT, Hannah. (2001a). *El concepto de amor en san Agustín*. Agustín Serrano de Haro (Trad.). Madrid: Ediciones Encuentro.

ARENDT, Hannah (2001b). *La condición humana*. Ramón Gil Novales (Trad.). Barcelona: Paidós.

ARENDT, Hannah (2001c). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro (Trads.). Barcelona: Gedisa.

ARENDT, Hannah (2006). *Diario Filosófico 1950-1973*. Ludz, Ursula y Nordmann, Ingeborg (Eds.). Raúl Gabás (Trad.). Barcelona: Herder.

ARENDT, Hannah (2007). *Responsabilidad y juicio*. Kohn, Jerome (Ed.). M. Candel (Trad.). Buenos Aires: Paidós.

ARENDT, Hannah (2008a). *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* [Rahel Varnhagen. Historia de vida de una judío-alemana del Romanticismo]. München: Piper.

ARENDT, Hannah (2008b). *La promesa de la política*. Kohn, Jerome (Ed.). Eduardo Cañas y Fina Birulés (Trads.). Barcelona: Paidós.

ARENDT, Hannah. (2010a). Estado nacional y democracia [1963]. *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*. José A. Zamora (Trad.). CLXXXVI/742, pp. 191-194.

ARENDT, Hannah (2010b). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Ludz, Ursula (Ed.). M. Abella y J. L. López de Lizaga (Trads.). Madrid: Trotta.

ARENDT, Hannah y BLÜCHER, Heinrich (2000). *Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968*. Kohler, Lotte (Ed.). Peter Constantine (Trad.). New York: Harcourt.

ARENDT, Hannah y BLÜCHER, Heinrich (2013). *Briefe 1936-1968*. Köhler, Lotte (Ed.). München: Piper.

ARENDT, Hannah y HEIDEGGER, Martin (2000). *Correspondencia 1925-1975*. Ludz, Ursula (Ed.). Adan Kovacsics (Trad.). Barcelona: Herder.

ARENDT, Hannah y JASPERS, Karl (1993). *Hannah Arendt and Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*. Kohler, Lotte y Saner, Hans (Eds.). Robert y Rita Kimber (Trads.). New York: Harvest Book.

ARENDDT, Hannah y SCHOLEM, Gershom (2010). *Der Briefwechsel. Hannah Arendt – Gershom Scholem*. [La correspondencia. Hannah Arendt – Gershom Scholem] Knott, Marie Luise (Ed.). Berlin: Suhrkamp.

ARENDDT, Hannah y SCHOLEM, Gershom (2018). *Tradición y política. Correspondencia Hannah Arendt – Gershom Scholem (1939-1964)*. Knott, Marie Luise (Ed.). Linda Macding y Lorena Silos (Trads.). Madrid: Trotta.

BÁRCENA, Fernando (2006). *Hannah Arendt. Una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.

BEINER, Ronald (1997). “Love and Worldliness: Hannah Arendt’s Reading of St. Augustine”. May, Larry y Kohn, Jerome (Eds.), *Hannah Arendt Twenty Years Later* [Hannah Arendt veinte años después]. Cambridge: MIT Press, pp. 269-283.

BENHABIB, Seyla (2003). *The Reluctant Modernis of Hannah Arendt* [El reluctant moderno de Hannah Arendt]. New York: Rowman & Littlefield Publishers.

CAMPILLO, Antonio (2019). *El concepto de amor en Arendt*. Madrid: Abada.

CRUZ, Manuel (2013), *Amo, luego existo. Los filósofos y el amor*. Buenos Aires: Eudeba.

FERNÁNDEZ López, Daniel (2016). “El concepto de amor en Hannah Arendt”. *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*. Madrid. N° 16, pp. 101-122.  
[http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_FOIN.2015.V16.53893](http://dx.doi.org/10.5209/rev_FOIN.2015.V16.53893)

GOYENECHEA, Elisa (2021). “La *philia politiké* como *amor mundi*: La recepción de Hannah Arendt de la amistad política de Aristóteles”. *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*. Madrid. N° 65, pp. 1-13.  
<https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.65.03>

HEIDEGGER, Martin (2005). *Ser y Tiempo*. Jorge Eduardo Rivera (Trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, Martin y JASPERS, Karl (2003). *Martin Heidegger / Karl Jaspers. Correspondencia (1920-1963)*. Biemel, Walter y Saner, Hans (Eds.). Juan José García Norro (Trad.). Madrid: Síntesis.

LUDZ, Ursula y NORDMANN, Ingeborg (2006). “Comentario de las editoras”. En Arendt, Hannah. *Diario Filosófico 1950-1973*. Raúl Gabás (Trad.). Barcelona. Herder.

NÁJERA, José Ignacio (2021). *El informe Jaspers*. Valencia: Pre-textos.

NIXON, Jon (2015). *Hannah Arendt and the Politics of Friendship* [Hannah Arendt y la política de la amistad]. London/New York: Bloomsbury.

OJEDA, César (2000). “Karl Jaspers: amor, destino y libertad” *Revista Chilena de neuro-psiquiatría*. Santiago de Chile. Vol. 38, N° 3, pp. 150-156.  
<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-92272000000300003>

RIPAMONTI, Paula (2008): “Entre el pasado y el futuro. El tiempo y la historia en el pensamiento de Hannah Arendt: análisis desde su tesis doctoral”. *Surcos. Cuadernos del Doctorado en Filosofía*. Mendoza. Vol. 1, N° 1, pp. 76-89.

SORRENTINO, Vincenzo (2009). “*Amor mundi* y política en Hannah Arendt”. *Revista Laguna*. San Cristóbal de La Laguna. N° 25, noviembre, pp. 19-30.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. (1993). *Hannah Arendt*. Manuel Lloris Valdés (Trad.). Valencia: Alfons el Magnánim.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>