

## Ensayo: Hannah Arendt: ¿Esperanza o Epistemología?

Ana Lilia Ulloa Cuéllar <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad Veracruzana  
Xalapa, Veracruz, México  
E-mail: aulloa@uv.mx

**Resumen:** El siguiente texto presenta un análisis al tradicional problema epistemológico sobre apariencia y realidad desde el pensamiento de Hannah Arendt. Para esto nos hemos situado en la crítica a la filosofía tradicional que Arendt lleva a cabo en varias de sus obras, pero principalmente en sus textos *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*.

**Palabras clave:** Hannah Arendt, aparecer, contingencia, comprender, mundo.

**Abstract:** The following text presents an analysis of the traditional epistemological problem on appearance and reality from the thought of Hannah Arendt. For this we have located ourselves in the critique of traditional philosophy that Arendt carries out in several of her works, but mainly in her texts *The Origins of Totalitarianism* and *The Human Condition*.

**Keywords:** Hannah Arendt, appear, contingency, understand, world.

## Apariencia y realidad

En *Los problemas de la filosofía* de Bertrand Russell se aborda uno de los principales problemas de la epistemología tradicional: “Apariencia o Realidad”, un problema epistemológico que ha interesado a casi todos los filósofos tradicionales.

Allí, desde de una argumentación clara y didáctica, nos lleva de la mano para mostrarnos, a través de varios argumentos, que la existencia de la materia como independiente de nosotros se puede negar sin incurrir precisamente en un absurdo. Para esto, toma de ejemplo la existencia de su escritorio (su mesa). Inicia con la interrogante de su color y su figura, luego sobre las sensaciones del tacto y, finalmente, nos habla del sonido que produce la mesa al ser golpeada. Así, del argumento sobre su posible color y figura, pasa al argumento de su textura y sonido.

Posteriormente señala que, si finalmente su escritorio y/o mesa existe, de esta no se tiene precisamente un contacto directo pues solo se cuenta con los datos de los sentidos. Datos de los sentidos de algo que seguramente debe ser el escritorio, pero que de hecho es algo que desconocemos en sí ya que entre el escritorio y el observador interfiere el velo sensorial. De manera que, si el escritorio existe, en mucho depende de nosotros. Luego, puesto que Russell no es idealista, señala que en el próximo capítulo se dedicara a probar la existencia de la materia:

En la vida diaria tomamos como ciertas muchas cosas que, después de una revisión escrupulosa, las encontramos tan llenas de aparentes contradicciones que sólo una gran cantidad de pensamiento nos permite saber lo que realmente podemos creer. En la búsqueda de la certeza, es natural empezar con nuestras experiencias más inmediatas y, en cierto sentido, sin duda, el conocimiento podrá ser deducido de ellas. Pero cualquier aseveración sobre lo que es por medio de lo que nuestras experiencias inmediatas nos dan a conocer seguramente estará errada. Me parece que yo estoy ahora sentado en una silla, enfrente de una mesa que tiene cierta forma, sobre la que veo hojas de papel escritas o impresas. Al girar mi cabeza veo a través de la ventana edificios, y nubes, y el sol. Yo creo que el sol está a aproximadamente noventa y tres millones de millas de la Tierra, que es un globo incandescente muchas veces más grande que la Tierra; que debido a la rotación de nuestro planeta amanece cada mañana y que seguirá amaneciendo por una cantidad indeterminada de tiempo en el futuro. Yo creo que, si otra persona normal entra a mi habitación, verá las mismas sillas, y mesas, y libros, y hojas de papel que yo veo, y que la mesa que veo es la misma que siento cuando apoyo mi brazo sobre ella. Todo esto parece tan evidente que hasta apenas merece la pena mencionarlo, a menos que tenga que hacerlo frente a un hombre que dude si sé realmente algo. Sin embargo, todo esto puede ser razonablemente puesto en duda, y todas las aseveraciones hechas con anterioridad requieren de una cuidadosa discusión antes de que podamos estar seguros de poderlas expresar de tal manera que sean completamente ciertas. (Russell, 1912: 4).

Después de examinar el color y la textura del mueble, Russell reflexiona y cuestiona sobre la forma de la mesa.

Terminado el análisis desde el sentido de la vista, pasa al sentido del tacto para concluir que “si la mesa real, si realmente existe, no es la misma a la que nosotros de forma inmediata experimentamos ya sea por la vista, o por el tacto, o por el oído”.

Antes de finalizar el primer capítulo, Russell reconoce el mérito de Berkeley respecto a este tópico:

El filósofo que por vez primera puso en primer plano las razones para considerar los objetos inmediatos de nuestros sentidos como no existentes independientemente de nosotros fue el obispo Berkeley (1685-1753). Sus Tres diálogos entre Hilas y Filón, en oposición a los escépticos y a los ateos, nos prueban que no hay tal cosa como la materia, y que el mundo sólo consiste de mentes y sus ideas. Hilas había creído en la materia, pero como no se compara intelectualmente a Filón, quien lo dirige sin piedad hacia contradicciones y paradojas, este último le hace ver que su negación de la existencia de la materia parezca, al final, producto casi del sentido común. Los argumentos empleados son de valor distinto: algunos son importantes y lógicos, otros son confusos o irrelevantes. Pero Berkeley tiene el mérito de haber mostrado que la existencia de la materia puede ser negada sin caer en el absurdo, y que si hubiera cualesquiera objetos que existan independientemente de nosotros, éstos no pueden ser los objetos inmediatos de nuestras sensaciones. (Russell, 1912: 6).

Es así que Bertrand Russell nos señala cómo muchas de las cosas que en principio nos parecen o las tomamos como verdaderas o decimos que tenemos conocimiento de ellas, después de un previo análisis nos damos cuenta de que no hay tal conocimiento o que ese supuesto conocimiento puede ponerse en duda.

Por otra parte, y yéndonos varios siglos atrás, tenemos el mismo tópico trabajado en los diálogos de Platón, principalmente en el diálogo de *La República*.

En el libro VII de *La República*, el alumno de Sócrates trabaja la temática apariencia-realidad a partir de su ya conocida alegoría de la caverna. Con esta alegoría lo que Platón nos dice es que nosotros vivimos en un mundo de apariencias, de sombras, del cual el filósofo, al igual que el prisionero debe escapar para así adquirir el verdadero conocimiento: la *episteme*, que se encuentra en el mundo de los Universales, de las Ideas, del cual este mundo sensible solo contiene copias. Por esto mismo el que debe gobernar, de acuerdo con Platón, no es precisamente el político si no el filósofo.

El mundo de los universales o de las ideas, es el mundo platónico de lo eterno, de lo inmutable y de lo inmaterial; es el mundo del conocimiento. El mundo sensible en cambio es el mundo de la *doxa*, de lo particular y lo cambiante.

Este análisis tradicional de la distinción entre apariencia y realidad concluye siempre señalando triunfante a la propia distinción y, sobre todo, menoscabando la apariencia en aras de la realidad o el conocimiento auténtico.

Si bien es cierto que en principio es importante reflexionar sobre lo que creemos conocer, no obstante es incorrecto, de acuerdo a la propuesta de Hannah Arendt, el desprecio por este mundo en el que vivimos, las relaciones que se establecen entre hombres y mujeres, la acción política de los seres humanos. Este desprecio conlleva al establecimiento de un mundo metafísico de esencias inmortales, universales, ideales; entes que nunca tocan tierra. Y es aquí donde arranca la crítica de Arendt a la tradición filosófica platónica y a partir de la cual inicia la construcción de su importante propuesta filosófica política. Y es justo el análisis que Hannah Arendt lleva a cabo sobre la tradicional dicotomía “apariencia-realidad” lo que estudiaremos en las siguientes líneas.

Al despreciar la apariencia y reconocer como auténtico conocimiento lo que está más allá del aparecer se recurre a la postulación de esencias trascendentales a priori, inmutables, universales y fundamentalistas (aquello que está más allá de nuestros sentidos) dando lugar a un distanciamiento de lo mundano de graves consecuencias para nuestro ser aquí.

### **El problema está en Platón**

Frente a los acontecimientos que le tocó vivir a Arendt (la barbarie de Hitler), lo que le interesa es *comprender*. Pero *comprender* desde lo que aparece y de allí desprenderse de la metafísica de esencias trascendentales y todo rastro de tradicionalismo y/o fundamentalismo.

Marcada por su condición de judía, apátrida, y por su experiencia ante la irrupción de lo imprevisible, una vez llegado Hitler al poder, Arendt entendió que su tarea no era el explicar, ni la historicidad de la filosofía, sino el *comprender*:

Podría mencionar el 27 de febrero de 1933, fecha del incendio del Reichstag, y las detenciones ilegales que se produjeron esa misma noche. Las denominadas “detenciones preventivas”. Como usted sabe, estas personas fueron conducidas a sótanos de la Gestapo o a campos de concentración. Lo que sucedió en aquel momento fue monstruoso, aunque hoy a menudo, queda ensombrecido por lo que vino después. Esto supuso para mí una conmoción inmediata, y a partir de ese momento me sentí responsable. (Arendt, 1964:53-45).

En 1933 Arendt fue detenida en Berlín y acusada de propaganda difamatoria, posteriormente logra escapar a pie de Alemania cruzando junto con su madre la frontera de Checoslovaquia. En 1937 fue privada de la nacionalidad alemana y solo hasta 1951 consiguió la ciudadanía estadounidense.

Al escribir *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt quiere comprender cómo se llegó a esa situación de barbarie y realiza entonces una nueva lectura de la filosofía platónica.

Arendt se percató de que para *comprender* la nueva situación que vivió Alemania en la época de Hitler los conceptos de la filosofía tradicional resultan completamente insuficientes y se da a la tarea de reconstruir, con una visión de su tiempo, la filosofía de la *polis* griega.

El problema de la filosofía tradicional se encuentra, de acuerdo con Arendt, desde Platón quien establece la distinción entre *doxa*, simple opinión, y *episteme*, auténtico conocimiento.

Arendt considera que la auténtica política se da en este mundo que nos aparece y no en un mundo trascendental. Y es el político con la *acción* entre hombres y mujeres el que debe gobernar y no el filósofo.

Platón por el contrario considera que el que debe gobernar es el filósofo pero, además, y esto es lo grave, determina que su tarea por antonomasia es la contemplación del mundo de los universales o ideas perfectas e inmutables. Dado lo cual se sustrae mundanidad a la política, así como el intercambio de acciones concretas del día a día entre hombres concretos, y en esto radica el error:

La afinidad del filósofo y del tirano desde Platón: [...] La lógica occidental que es tenida por pensamiento y razón es tiránica “by definition”. Frente a las leyes inmutables de la lógica no hay ninguna libertad; si la política es un asunto del hombre y de la constitución racional del Estado, sólo la tiranía puede producir buena política. La pregunta es: ¿hay un pensamiento que no sea tiránico? (Arendt, 2006: 44, II).

De acuerdo con Arendt no basta con la labor y el trabajo que, si bien son útiles no dejan de estar en el ámbito instrumental, siendo las acciones entre unos y otros, el diálogo y el acuerdo lo que hace ser a los seres humanos. Los resultados de estas acciones no se pueden prever con exactitud y ello por la simple razón de que el mundo se caracteriza por ser *contingente* y, por ende, la política también lo es.

Al olvidarse la filosofía tradicional de la importancia de la *acción*, la *doxa* y la *contingencia* los filósofos no se dieron cuenta de lo que estaba por pasar. Y con el desprecio de los asuntos humanos

redujeron la política a la contemplación de los objetos del pensamiento, llegando a la modernidad con la anulación de la vida pública

Arendt señala que el ser de todos y cada uno de los seres humanos se da sólo en el aparecer, en la manifestación, en las palabras y acciones, en el encuentro con los otros. Se trata de comprender la apariencia para recuperar y reconocer la individualidad y la pluralidad que contiene el mundo. El conocer se da en el aparecer y no en algo oculto. De esta forma la identidad se construye a través de la diferenciación y bajo una hermenéutica de la alteridad. El conocimiento no tiene entonces por qué rechazar la pluralidad ni buscar un *substratum*.

De manera que tanto en la filosofía como en la política y en el mundo no hay ladrillos últimos donde se reduzcan las apariencias. Es entonces que desde el aparecer se construye el ser y tanto el ser como la política son frágiles y contingentes; reconocer esto nos alerta ante situaciones límites. De acuerdo con Arendt, se debe rechazar a toda filosofía tradicional que tenga por objeto contemplar todo aquello que está más allá de los asuntos humanos.

Como sabido es, la primera gran obra de Arendt es *Los orígenes del Totalitarismo* terminada aproximadamente en 1951 en territorio norteamericano. Aquí podemos encontrar gran parte de su ontología política donde una de sus múltiples conclusiones es: “todo pudo haber ocurrido de otra manera” y ello por la simple razón de la contingencia de los seres humanos, la contingencia del mundo y, por tanto, la contingencia de la política.

La recuperación de la contingencia supera la causalidad histórica. La epistemología que se deriva de la ontología arendtiana es una epistemología no basada en la verdad por correspondencia sino en la verdad por coherencia. De esta forma, en los asuntos humanos el acontecimiento no tiene causas si no orígenes y la explicación científica es reemplazada por la comprensión hermenéutica:

No sólo el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre de cualquier conjunto de ‘causas’ pasadas que podamos asignarle (baste pensar en la grotesca disparidad entre ‘causa’ y ‘efecto’ en un acontecimiento como la Primera Guerra Mundial), sino que el pasado mismo sólo viene a existir con el acontecimiento mismo. Sólo cuando algo irrevocable ha ocurrido, podemos nosotros intentar trazar su historia hacia atrás. El acontecimiento ilumina su propio pasado; nunca puede deducirse de éste. (Arendt, 2005: 386-387).

## Necesidad versus contingencia

El *logos* presente en los asuntos humanos no pide deducciones sino interpretaciones de interrelaciones de los diversos. No es la lógica deductiva o la lógica del silogismo aristotélico la que se encuentra en el mundo humano y político de las apariencias, es más bien la tópica y la dialéctica las que juegan el papel principal.

Vida humana y política son inseparables y se dan en lo mundano, y esto se logra ver con facilidad sólo cuando lo contingente no es soslayado tal como sucedió con la filosofía tradicional. El espacio humano de las apariencias, de las acciones, que constituye la vida entre unos y otros es lo que funda el ámbito político, espacio sin el cual la vida humana no puede ser comprendida. Por ello la condición humana es una condición política. La pluralidad y contingencia evidencia la imposibilidad de alcanzar un conocimiento exacto y matemático de las cuestiones humanas. Pero el saber desde una dimensión hermenéutica siempre será posible.

Importante resulta señalar que en este comprender arendtiano tenemos también la reconciliación con la realidad que nos es dado habitar, y todo ello sin la necesidad de un saber absoluto ni la validez permanente hospedada en un mundo transcendental:

En Auschwitz el suelo de los hechos se transformó en un abismo que arrastra a todo aquel que con posterioridad intenta situarse en él [...] Si el suelo de los hechos se ha vuelto un abismo, entonces el espacio que uno ocupa cuando se aleja del abismo es como un espacio vacío donde ya no hay naciones ni pueblos, sino solamente individuos para quienes no es ya demasiado importante lo que la mayoría de los hombres dé en pensar en un determinado momento, ni siquiera si se trata de la mayoría de su propio pueblo. Para la necesaria comprensión mutua entre estos individuos, que hoy existen en todos los pueblos y todas las naciones de la Tierra, es importante que ellos aprendan a no aferrarse a sus propios pasados nacionales [...] y es importante que no olviden que son sólo supervivientes azarosos de un diluvio que, de una forma o de otra, cualquier día puede volver a descargarse sobre nosotros y que ellos son por tanto comparables a Noé en su arca; y que, finalmente, no deben ceder a la tentación ni de la desesperación ni del desprecio de la Humanidad, sino estar agradecidos de que queden, en términos relativos, muchos Noés flotando por los mares del mundo y tratando de aproximar sus arcas unas a otras tanto como sea posible. (Arendt, 2005: 264).

En cuanto al final, este debe ser entendido como promesa y comienzo,

Pero también permanece la verdad de que cada final en la Historia contiene, necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único “mensaje” que le es dado producir al final. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset*

*homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre. (Arendt, 1999: 580).

## Esperanza o epistemología

Al igual que lo señalado por John Dewey o Richard Rorty e incluso por autores contemporáneos como Boaventura de Sousa, se trata de entender la miseria de la epistemología para superar varios conceptos tradicionales, entrar a la crítica del representacionismo, superar el lenguaje referencial y recuperar la verdad por coherencia, así como la importancia de la praxis:

El interés pasa de las esencias generales que se ocultan tras cada cambio particular a la cuestión de cómo estos cambios particulares favorecen o frustran propósitos concretos; de una inteligencia que conformó las cosas de una vez para siempre, a las inteligencias particulares que las cosas aún ahora están conformando; de la meta de un bien último, a los incrementos directos en justicia y felicidad que se podrían lograr con una administración inteligente de las condiciones existentes, y que la falta de cuidado o la estupidez presentes quizá destruyan o dejen escapar. (Dewey, 2000: 57-58).

De esta forma la realidad del comprender es existencial, particular y contingente y no puede identificarse con lo teórico del conocer que siempre trasciende la experiencia común. No se trata de la sistematización de un saber abarcativo situado más allá del tiempo y el espacio. El *comprender* no apunta entonces a una epistemología esencialista gobernada por la verdad por correspondencia, antes bien refiere lo que Sócrates entendía por *doxa*:

La comprensión del mundo “tal y como se me muestra a mí”. Por tanto, no era arbitrariedad y fantasía subjetiva, pero tampoco algo absoluto y válido para todos. Se asumía que el mundo se muestra de modo diferente a cada hombre en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la “mismidad” del mundo, su rasgo común (*koinon*, como dirían los griegos, “común a todos”) u “objetividad” (como diríamos nosotros desde el punto de vista subjetivo de la filosofía moderna), reside en el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada cual y que, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo —y, por tanto, de sus *doxai* (opiniones)— “tanto tú como yo somos humanos”. (Arendt, 2008: 52).

Por ello el *comprender* recurre a la narración de los acontecimientos vividos donde se muestra su sentido. De esta forma con Arendt podemos pasar, al igual que con Rorty, de la epistemología a la esperanza o, en todo caso, a otro tipo de epistemología: la epistemología de la narración.



Nos agrada reemplazar las metáforas tradicionales de profundidad o de elevación por metáforas que exhiben anchura y extensión. Convencidos de que no hay una esencia humana sutil que la filosofía podría aprehender, no tratamos de reemplazar la superficialidad con la profundidad ni elevarnos sobre lo específico para captar lo universal. Nos gustaría minimizar una diferencia por vez: la diferencia entre cristianos y musulmanes en una aldea bosnia, la diferencia entre blancos y negros en una ciudad de Alabama, la diferencia entre homosexuales y heterosexuales en una comunidad católica de Quebec. Lo que esperamos es unir a esos grupos mediante un millar de “puntadas”, invocando mil cosas menudas en común entre sus miembros, en lugar de especificar una única cosa grande, su común humanidad. (Rorty, 1997: 100).

Desde la propuesta política de Arendt podemos señalar que la crisis de la modernidad en última instancia es una crisis de la *comprensión*.

Recurrir a la esperanza de un mundo mejor desde la epistemología sí puede en última instancia propiciarse, pero no desde la epistemología tradicional con una verdad por correspondencia sino desde una epistemología fenomenológica que recupere la *doxa*, la pluralidad y la contingencia del mundo en que todos y todas habitamos. Dado que el objeto de la comprensión no reside en una constitución teórica del objeto sino en la recuperación del sentido, renunciando siempre a un conocimiento acabado y a cualquier relato omnicomprendivo.

El relato debe ser de los hechos múltiples en y desde los procesos mundanos, recuperando siempre el carácter dispar y fragmentado con que los hechos se presentan en experiencia, construyendo un sentido que no es necesario sino sólo posible: un sentido contingente. Esto no es por supuesto una mera recopilación de datos, el sentido garantiza que no sea sólo eso. Se trata de enlaces de historias con sentido, y la interpretación e integración en un discurso adquieren relevancia. Además, es desde esta epistemología del sentido y la narración que pueden conformarse los otros tipos de epistemología.

Entre las grandes dificultades que se oponen a la comprensión de esta novísima forma de dominación —dificultades que son al mismo tiempo prueba de que nos confrontamos con algo nuevo y no meramente con una variante de tiranía—, está el hecho de que no sólo todos nuestros conceptos y distinciones políticos son insuficientes para una comprensión adecuada del fenómeno totalitario, sino el que también todas nuestras categorías de pensamiento y patrones de juicio parezcan explotarnos entre las manos en el momento en que intentamos aplicarlos aquí. (Arendt, 2005: 365).

Sin duda la creatividad juega un papel fundamental en la narración, pues es en la metáfora donde ésta última puede devenir más efectiva. Se trata de la representación de las peculiares modalidades del aparecer. Conceptos que tejen historias; la significación de la experiencia del lenguaje dando sentidos posibles, dejando a un lado la abstracción neutra del universal y dando importancia a la

diversidad de los particulares; modo humano de comprender, nunca definitivo y siempre contextualizado, posibilitando así la apertura de sentidos y la importancia del suceder. Es la narración de lo nuevo, lo inesperado y carente en gran medida de precedentes, pero a lo cual no obstante se puede ser capaz de asignar un sentido en función del relato. Se trata de aprehender las acciones a través de una historia sin clausura, pero con sentido.

En conclusión, sin duda el análisis tradicional de la filosofía es relevante en tanto cuanto nos enseña a reflexionar y cuestionar la inmediatez de lo que percibimos, sin embargo, una vez encarados al conocimiento de tal forma, es menester no trascender a un mundo metafísico esencialista e inmutable. Necesitamos seguir tocando tierra y ocuparnos de los asuntos humanos en el aquí y ahora. Sólo a partir del reconocimiento de este aparecer fenomenológico husserliano es que se puede construir, trabajar, pero sobre todo actuar para la conformación de la paz, quizá no la paz perpetua que tanto anheló Kant, pero sí la paz que la humanidad precisa. ¶

## BIBLIOGRAFÍA

ALONSO-ROCAFORT, Víctor (2009). "La Libertad de Movimiento en Hannah Arendt". En *Revista de Estudios Políticos*. Madrid. N° 145. Julio-Septiembre. p. 36

AMIEL, Anne (2000). *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*. Buenos Aires: Nueva Visión.

ARENDT, Hannah (1984). *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

ARENDT, Hannah (1992). *Hombres en los tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.

ARENDT, Hannah (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

ARENDT, Hannah (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.

ARENDT, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro: ocho estudios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.

ARENDT, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.

ARENDT, Hannah (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.

- ARENDT, Hannah (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, Hannah (2004). *La tradición Oculta*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, Hannah (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Jerome Kohn (Ed.). Agustín Serrano de Haro (Trad.). Madrid: Caparrós.
- ARENDT, Hannah (2006). *Diario filosófico 1950-1973*. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann (Eds.). Raúl Gabás (Trad.). Barcelona: Herder.
- ARENDT, Hannah (2007). *Responsabilidad y juicio*. Miguel Candel y Fina Birulés (Trads.). Barcelona: Paidós.
- ARENDT, Hannah (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, Hannah (2010). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Madrid: Trotta.
- ARENDT, Hannah (2014). *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Madrid: Trotta.
- BÁRCENA, Fernando (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.
- BAUMAN, Zygmunt (2005). *Vidas Desperdiciadas. La Modernidad y sus Parias*. Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Zygmunt (2006). *Vida Líquida*. Barcelona: Paidós.
- BIRULÉS, Fina (2000). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- BIRULÉS, Fina (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- BIRULÉS, Fina (2008). *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Madrid: Sequitur.
- BUCKLER, Steve (2011). *Hannah Arendt and Political Theory. Challenging the Tradition*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

CAMPILLO, Neus (2013). *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: PUV Universidad de Valencia.

CAMUS, Alberto (1956). *La caída*. Ciudad de México: Zargo.

CASTILLO, Mery (2014). *La tradición política en la obra de Hannah Arendt*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

COURTINE-DENAMY, Sylvie (2003). *Tres mujeres en tiempos sombríos: Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt*. Madrid: Edaf.

CRUZ, Manuel (Comp.) (2006). *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.

DEWEY, John (2000). *La miseria de la epistemología. Ensayos de Pragmatismo*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

DI PEGO, Anabella (2010). *Los derrotados de la política en la modernidad: totalitarismo y sociedad de masas a través de los escritos de Hannah Arendt*. Tesis de Maestría. La Plata: Universidad de la Plata.

DI PEGO, Anabella (2013). *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Tesis de posgrado. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

DI PEGO, Anabella (2015). *La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (Edulp), Colección de Filosofía.

ESTRADA Saavedra, Marco (2003). *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*. México: Azcapotzalco-Plaza y Valdés.

ESTRADA Saavedra, Marco, Muñoz, María Teresa (Comps.) (2015). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*. México: Colegio de México.

FLORES, Paolo (1996). *Hannah Arendt. Existencia y libertad*. Madrid: Tecnos.

FUSTER, Lorena; SIRCZUK, Matías (Eds.). (2017). *Hannah Arendt*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

HABERMAS, Jürgen (1999). *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.

KANT, Immanuel (2007). *La paz perpetua*. Madrid: Mestas Ediciones.

LAFER, Celso (1994). *La reconstrucción de los derechos humanos: Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. México: Fondo de Cultura Económica.

RORTY, Richard (1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

RORTY, Richard (2005). *Cuidar la libertad*. Madrid: Trotta.

RUSSELL, Bertrand (1912). *Los problemas de la filosofía*. Boeneker, Enrique (Trad.). (2016). Disponible en: [https://www.nodo50.org/filosofem/IMG/pdf/russell\\_los\\_problemas\\_de\\_la\\_filosofia-2.pdf](https://www.nodo50.org/filosofem/IMG/pdf/russell_los_problemas_de_la_filosofia-2.pdf)

VENMANS, Peter (2016). *El mundo según Hannah Arendt. Ensayos sobre su vida y obra*. Argentina: Eduvim.



**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>