

La idea de la política en Hannah Arendt

Luis R. Oro Tapia

Universidad Católica de Valparaíso

luis_oro29@hotmail.com

Resumen

Hannah Arendt ha sido alternativamente lectura de las derechas y las izquierdas en América Latina. No obstante, sus planteamientos tienen pocos puntos de afinidad con ambas. Los malos entendidos, tanto en una como en la otra, se suscitan por dos razones. Primera: porque su concepto de política es subsidiario de otros conceptos arendteanos en los cuales no suele ponerse reparo. Segunda: porque el lenguaje de Arendt induce a los lectores incautos fácilmente a equivocaciones. El articulista insinúa, finalmente, que la concepción arendteana de la política es una de las más elitistas que se ha elaborado en el siglo veinte y que su aplicabilidad es difícilmente viable en los países latinoamericanos.

Palabras clave: Arendt; poder; política; violencia; crítica; América Latina.

THE IDEA OF POLITICS IN HANNAH ARENDT

Abstract

Hannah Arendt has been read alternatively by both left and right wings in Latin America. Even though her approaches have little affinity with either one of them. The misunderstandings, produced in one side as well as in the other, are produced for two reasons. First: because their concept of politics is subsidiary of other Arendt's concepts in which it's not common to put any attention. Second: because Arendt's language induces naive reader's easily to mistake. The author finally insinuates that the arendtine conception of politics is one of the most elitist that has been elaborated in the twentieth century and its application is hardly achievable in Latin-American countries.

Keywords: Arendt; power; politics; violence; criticism; Latin America.

Introducción

Hannah Arendt en una carta fechada en diciembre de 1959, dirigida a una entidad que patrocina su trabajo, explica cuál es la meta que se ha impuesto en un libro que está forjando desde 1951 y que provisoriamente lleva por título *Introducción a la política*. En ella entrega una pista, que constituye una verdadera clave de lectura, para comprender su concepción de la política. En dicha carta señala que:

“la actividad política humana central es la *acción*; pero para conseguir comprender adecuadamente la naturaleza de la *acción* se reveló necesario distinguirla conceptualmente de otras actividades humanas con las que habitualmente se confunde, tales como la *labor* y el *trabajo*” (Arendt, 1997:151).

Por consiguiente, para configurar su idea de la política previamente se deben despejar tres incógnitas: las nociones de *labor*, *trabajo* y *acción*. En esa misma misiva también expresa que en el esbozo de su idea de política cumple un rol clave la estrategia filológica. Ella tiene por finalidad desentrañar el sentido prístino de la política, por lo tanto, su propósito es identificar y recrear las circunstancias vitales primigenias que contribuyeron a acuñar el lenguaje político; dicho con sus propias palabras: “examinaré las experiencias concretas, históricas y políticas en general, que dieron origen a conceptos políticos” (Arendt, 1997: 151).

En este artículo seguiré el orden discursivo que ella misma propone en la carta anteriormente citada. Por eso, antes de explicar qué entiende Arendt por política, precisaré —de manera compendiada— qué entiende ella por *labor*, *trabajo* y *acción*. Luego me haré cargo de la pregunta de fondo: qué es la política para Arendt. Tal interrogante se puede responder en positivo y negativo, es decir, precisando qué es y qué “cosa” no es, respectivamente, la política para ella. Puesto que su concepción de la política suele suscitar equívocos, primero explicaré qué no es la política para Arendt y enseguida responderé la misma pregunta, pero en positivo. Finalmente, diré cuál es, en mi opinión, el legado que ella nos ha dejado en lo que al asunto en cuestión concierne.

1.- Distinciones preliminares

¿Qué quiere denotar Arendt con la expresión *labor*? Arendt ocupa esta palabra para referirse al nivel más básico de la subsistencia humana, y como tal implica la realización de aquellos menesteres que son indispensables para dar satisfacción a las exigencias más apremiantes de la vida. Éstas tienen por finalidad prolongar —en la medida de lo posible— la existencia física de la especie humana. Así, por ejemplo, las actividades relacionadas con la reproducción biológica y la alimentación.

La *labor* está signada por la transitoriedad, por el carácter perecible de los bienes que en ella se producen y por la pronta degradación de los insumos que son empleados en la elaboración de dichos bienes. Por eso, y a pesar de los esfuerzos que en ella se realizan, el hombre no logra emanciparse de las necesidades más inmediatas que lo acosan y, por lo tanto, sigue aherrojado a los ritmos y limitaciones que le impone la naturaleza.

¿Qué entiende Arendt por *trabajo*? El trabajo para ella es un esfuerzo arduo que tiene por resultado la realización de bienes duraderos, por lo tanto, no son fácilmente degradables. Su finalidad es contribuir a producir los enseres necesarios para llevar una vida confortable o, por lo menos, que permitan al hombre escapar de la inmediatez de las necesidades más perentorias. Por cierto, el *trabajo*, entendido como actividad fabril, produce artificios (más o menos sofisticados) que se diferencian por su durabilidad respecto del carácter volátil de las materias e insumos —por lo general fungibles— que produce la *labor*.

Las categorías de *labor* y *trabajo* dan cuenta de dos niveles diferentes de una misma realidad: la de carencias y privaciones. Las actividades que en ellas se realizan están subordinadas al imperio de la necesidad, lo cual implica la ausencia de libertad. Ambas son, además, actividades propias del mundo privado, por consiguiente, son ajenas al mundo de lo público. ¿Por qué? Porque para acceder a la esfera pública hay que ser libre y no lo es quien está sometido a privaciones.

Además, tanto el mundo de la *labor* como el del *trabajo* son ajenos al ámbito de lo público, porque en su concreción, es decir, en las faenas que en ambos dominios se llevan a cabo, la violencia está al acecho, en cuanto está a disposición de quien

ejecuta la conducta, pues ella suele ser indispensable para lograr los fines propios de dichos dominios. Así, por ejemplo, la producción de cualquier artefacto (mundo del *trabajo*) y la usurpación de los frutos a la tierra (mundo de la *labor*) implican violentar la materia prima en un caso y la naturaleza en el otro.

¿Qué quiere denotar Arendt con la palabra *acción*? La *acción* para Arendt no es necesariamente sinónimo de comportamiento o conducta. Es algo más que ello. La *acción* es un tipo de conducta peculiar en cuanto se diferencia del comportamiento que ejecuta un individuo que está inserto en el mundo de la *labor* y de la actividad artesanal y fabril —vale decir, del *trabajo*—, en lo siguiente: la *acción* es espontánea, libre, azarosa, incierta, indeterminada; dicho en negativo, no está sometida al imperio de la necesidad ni está pautada o predeterminada, y en ningún caso supone la compulsión y menos aún la violencia. Así la *acción* se caracteriza por la ausencia de todo tipo de coerción y aunque Arendt insiste en que ella es libre, en realidad habría que decir —por lo menos en nuestro idioma para que se entienda mejor— que ella es libérrima.

Entonces, sólo corresponde hablar de *acción* cuando ha cesado “el reino de las necesidades materiales y la violencia física” (Arendt, 1997:71). ¿Quién es libre? El ciudadano de la *polis* (Arendt, 1996:129). Él no está apremiado por las necesidades físicas ni por las urgencias de la subsistencia y, obviamente, no está sujeto a la dominación de otros hombres. Por eso, el ciudadano, “no sólo no debe ser esclavo sino que además debe tener esclavos y mando sobre ellos” (Arendt, 1996:129). En definitiva, “la libertad en el campo político empieza cuando todas las necesidades elementales de la vida diaria están superadas por el gobierno” (Arendt, 1996:129).

Pero la libertad necesita además de la mera liberación, de la compañía de otros hombres que estén en la misma situación y de un espacio común de libre concurrencia (Arendt, 1996:160)¹. En efecto, según el criterio antiguo, el hombre podía liberarse a sí mismo de las necesidades sojuzgando a otros hombres, pero sólo podía ser libre si tenía además un acceso al ámbito de lo público (Arendt, 1996:158).

1 Nótese las exigencias que es preciso satisfacer para aplicar el concepto arendteano de libertad. La libertad, para Arendt, no es individual, sino que comunal, colectiva, “grupala”.

En suma, “ser libre significaba no estar sometido a las necesidades de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado” (Arendt, 1991:44). Éste es el mundo de la *acción*, su protagonista es el ciudadano, el *polités*, el animal político, el único que tiene derecho a irrumpir en la esfera pública.

2.- Distinguir para no confundir

Hechas estas consideraciones preliminares procederé a abordar el tema de fondo. Comenzaré con una afirmación que es casi textual de Arendt (1997:49, 62, 63 y 90). Ella es la siguiente: *La “política” constituye la negación de la política*. Nuestro actual modo de concebir la política, vale decir la concepción moderna de ésta, nos impide comprender la política en su sentido originario. Tanto es así que de la concepción prístina de ella ya no queda casi nada. Más aún, llamamos política a aquello que, desde la óptica de Arendt, constituye su negación. La tarea que se arroga Arendt es, en cierta manera, filológica y arqueológica, en cuanto se propone rescatar y restaurar la genuina concepción de la política.

¿Por qué la visión de la política de Arendt nos resulta tan extraña? Porque la suya es *irénica*² y la nuestra es conflictual. Por cierto, las experiencias del mundo moderno con la “política” se han dado sobre todo en el campo de la violencia y debido a ello “nos parece natural entender la acción política según las categorías del coaccionar y ser coaccionado, del dominar y ser dominado, pues en ella se hace patente el auténtico sentido de todo acto violento” (Arendt, 1997:138).

En efecto, para el hombre contemporáneo las guerras y las revoluciones constituyen el momento cúlmine de la “política”, pero ambas tienen en común estar bajo el signo de la violencia. Si ellas son las experiencias “políticas” emblemáticas de la época moderna, entonces “nos movemos esencialmente en el campo de la violencia

2 Esta palabra es de origen griego. Como sustantivo significa paz y como adjetivo denota la cualidad de pacífico, conciliador, temporizador, etc. Pese a que dicho vocablo no figura en el Diccionario de la RAE, me permito emplearlo pues creo que es el término preciso para calificar la concepción de política que tiene Arendt.

y por este motivo estamos inclinados a equiparar acción política con acción violenta” (Arendt, 1997: 132)³. Pero a pesar de que la violencia desempeña un rol crucial en las guerras y revoluciones, “ambos fenómenos se producen al margen de la esfera política en sentido estricto, pese a la enorme importancia que han tenido en la historia” (Arendt, 1967:24).

¿Cuál es la principal dificultad para comprender la concepción arendteana de la política? Radica en que nosotros estamos inmersos en la tradición moderna y Arendt razona con los cánones del paradigma clásico. La tradición moderna nos induce a dar por sentado irreflexivamente (y aquí opera el pre-juicio, desde la perspectiva de Arendt) que la política tiene que ver con el Estado y que los fines y medios de éste también son los de ella. En efecto, reducimos la política a la estatalidad; más aún, circunscribimos el ámbito de la política básicamente a los ajetreos del quehacer gubernamental.

Pero los medios y fines del Estado, para Arendt, son antipolíticos. El Estado opera, como sabemos, con un medio específico que es la coacción física⁴ y ésta, para Arendt, constituye la negación de la política. En cuanto a sus fines, el Estado —en la actualidad— aspira, de manera casi obsesiva, a incentivar el crecimiento económico y fomentar la distribución de la riqueza. Para cumplir con tales metas regula la actividad económica, interviniendo así en el mundo del *trabajo* y también, aunque tangencialmente, en el de la *labor* con medidas explícitas que están orientadas, en el primer caso, a incentivar la producción y, en el segundo, a influir de manera tenue en la reproducción.

Tanto el mundo del *trabajo* como el de la *labor* son ajenos al mundo de la *acción* y, por consiguiente, también al de la política. No tienen nada que ver. ¿Por qué? Porque tanto la actividad fabril como las faenas reproductivas constituyen un dominio

3 En estricto rigor debiera decir lo siguiente: *estamos inclinados a equiparar acción política con comportamiento violento*; porque la violencia, por ser tal, no participa de las propiedades del concepto arendteano de *acción*.

4 La concepción moderna de la política, que pone énfasis en la posibilidad de confrontación física, está tan arraigada entre nosotros que, según Arendt, “tendemos a saludar a los períodos de paz [...] como aquellos lustros o décadas en que la política nos ha dado un respiro” (Arendt, 1997: 138).

prepolítico, en cuanto todavía ambas están sometidas al imperio de la necesidad, a la violencia y a las leyes y vicisitudes de la naturaleza.

Para Arendt (1991:242) la política tampoco tiene que ver con el gobierno, porque éste supone la existencia de relaciones de mando y obediencia, esto es, entre gobernantes y gobernados y ellas, por ser tales, no son libres. Las relaciones de mando y obediencia, para el pensamiento griego, eran “idénticas a la relaciones entre amo y esclavo y, por consiguiente, impedían la posibilidad de acción” (Arendt, 1991: 244), por lo tanto, ellas no son políticas.

Asimismo la función legislativa tampoco tiene que ver con la política, porque la ley tiene “en sí misma algo de violento, tanto por lo que respecta a su surgimiento como a su esencia” (Arendt, 1997:122). Además, para los griegos —sostiene Arendt (1997:121)— la ley “no es ni acuerdo ni tratado”, puesto que ella no surge del “hablar y actuar entre los hombres”. Por lo tanto, ella no “corresponde propiamente al ámbito político”.

Así, tanto el fin como el medio del Estado, al igual que el gobierno (Arendt, 1996:129) y la potestad legislativa, se sitúan, desde la perspectiva de Arendt, en las antípodas de la política. Entendida ésta en su sentido prístino, que es precisamente el sentido que Arendt quiere rescatar y también, presumiblemente, restaurar.

En suma, nuestras anteojeras modernas nos impiden captar el sentido prístino de la política. En palabras de Arendt (1997:98):

“los prejuicios que en la crisis actual se oponen a la comprensión teórica de lo que sea propiamente la política conciernen a casi todas las categorías políticas en que estamos acostumbrados a pensar, sobre todo a las categorías entre medios-fines, que entienden lo político según un fin último extrínseco a lo político mismo; también a la presunción de que el contenido de lo político es la violencia y, finalmente, al convencimiento de que la dominación es el concepto central de la teoría política”.

El siglo veinte, en efecto, ha padecido guerras y revoluciones, que han evidenciado un nivel de violencia y de destrucción de vidas humanas que carece de paralelo en la historia. Tal devastación contribuye a explicar el desafecto que en

la actualidad existe por la “política”. Por eso, sostiene Arendt que todas las sospechas que suscita la palabra política tienen un motivo que no es del todo injustificado (Arendt 1997:98). Es un hecho innegable que la “política” ha desacreditado a la política. Ésta ha sido desvirtuada por aquélla. Por eso, urge restaurar su sentido primordial. Tal descrédito se explica porque la política se confunde con lo que está en oposición a ella, esto es, con la violencia. Esa asociación de ideas constituye un obstáculo que impide rescatar y comprender el auténtico significado de la política. Su sentido prístino está tan enterrado por el detritus de la violencia que ya resulta casi imposible restaurar su significado genuino.

En conclusión, los modernos “confunden con política aquello que acabaría con la política y presentan lo que sería una catástrofe como si perteneciera a la naturaleza del asunto y fuera, por lo tanto, inevitable” (Arendt, 1997: 49). ¿Qué es lo que acabaría con la política? La violencia, porque terminaría, por una parte, con la vida humana y, por otra, porque ella constituye la negación del poder, la acción y la libertad. Además, aquello que es inevitable no pertenece al mundo de la *acción* que es el propiamente político.

3.- Rescatar para restaurar

Ahora responderé la misma pregunta —qué es la política— pero, esta vez, en positivo, es decir, tratando de precisar qué cosa es, concretamente, la política para Hannah Arendt.

Para nuestra autora la política no es algo universal ni connatural al hombre ni a todas las agrupaciones humanas, puesto que “no ha existido siempre y por doquier” (Arendt, 1997: 71). En efecto, desde su punto de vista “lo político como tal, desde un punto de vista histórico, solamente unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad” (Arendt, 1997: 71). Esta afirmación no tiene un sentido etnográfico, puesto que no se refiere al grado de complejidad de las sociedades, sino que alude a un cierto tipo de relaciones humanas que facilitan el florecimiento del modo de vida político.

Para Arendt el mundo político es el ámbito de la palabra, del consenso, del acuerdo, de las relaciones de cooperación que prosperan en una atmósfera de

cordialidad entre iguales. El referente paradigmático de tal tipo de relación social es la *polis* helena; el *ágora* concebida como el lugar de la palabra y de lo político por antonomasia; pues era el espacio en el cual los hombres se reunían a intercambiar sus perspectivas, sus opiniones, sus apreciaciones.

De esta visión del quehacer político no está ausente la referencia al poder, pero éste es concebido en términos inusuales respecto de la tradición vigente. En efecto, para Arendt el poder político es la capacidad para actuar concertadamente. Tal concepción evacua la dimensión coactiva de éste. Así, el poder es algo diferente de la fuerza, entendida como violencia, por tanto, “poder y violencia no son lo mismo” (Arendt, 1997: 94). Ni siquiera existe una relación de género a especie entre ellos; en efecto, “no sólo no son lo mismo, sino que en cierto modo son opuestos” (Arendt, 1997: 94). La violencia, concluye Arendt (1998: 155 y 158), irrumpe cuando fracasa el poder.

Así, para Arendt política y violencia se encuentran en una relación de mutua exclusión. Por tanto, no es lícito calificar a una acción de política si ésta va acompañada de violencia, puesto que la segunda constituye la negación de la primera. Ni siquiera corresponde hablar de política internacional, ya que ella básicamente suele ser ofensiva o disuasiva y en ambos casos la fuerza cumple un rol crucial. Arendt (1997:80) argumenta que en sus relaciones “con otros Estados la polis ya no debía comportarse políticamente sino que podía utilizar la violencia”. En consecuencia, “lo que hoy llamamos política exterior no era para los griegos política en sentido propio”.

Arendt no define ni esboza con precisión un concepto de política. Sin embargo, es posible entrever cuáles son sus lineamientos fundamentales. Uno de ellos lo constituye la importancia que le asigna a la diversidad de caracteres individuales, puesto que para ella “la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres” (Arendt, 1997:45). El otro es la heterogeneidad de puntos de vista que a través del diálogo y la mutua persuasión se convierten en puntos de encuentro, de tal manera que mediante la palabra los disensos se transforman en consensos. Así, “la política trata del estar juntos, los unos con los otros, [aun siendo] diversos” (Arendt, 1997:45).

Entonces, la actividad política consiste en conciliar, por medio de la palabra, los antagonismos que suscita la pluralidad, con el propósito de vivir en concordia y

armonía, a pesar de la diversidad. Para alcanzar el acuerdo los ciudadanos tratan de convencerse unos a otros recurriendo solamente al uso de la palabra, por tanto, las resoluciones que adopta la *polis* son producto de la mutua persuasión que cristaliza en el consenso. Y de esta conciliación de valoraciones diferentes resulta la vida política, el mundo político, que es “un estar juntos siendo distintos” (Arendt, 1997:119).

Por cierto, el mundo político sólo surge cuando hay diversidad de perspectivas (Arendt, 1997:117). Así, “la política, en sentido estricto, no tiene tanto que ver con los hombres como con el mundo que surge entre ellos” (Arendt, 1997:118). En efecto, la politicidad es algo extrínseco al hombre. Es un tipo de verbosidad que prospera entre hombres que son libres e iguales, que al comunicarse e interpelarse recíprocamente constituyen la esfera pública.

En la *polis* la conversación era incesante. En el juego argumental el *politées* aprendió a intercambiar y a cotejar sus opiniones con las de sus conciudadanos. Descubrió que el mundo, a pesar de ser algo compartido, se puede ver desde un sinnúmero de perspectivas opuestas y aprendió a observarlo desde diferentes ángulos y a mirarlo desde la perspectiva de su interlocutor (Arendt, 1996:59-60; 1997b:22-29).

Para Arendt, entonces, la política es expresión de la *doxa*, no del *episteme*. La verdad mata a la política, porque destruye el mundo de la opinión (Arendt, 1997b: 41). Donde se impone la verdad no hay nada más que discutir. Además, “la verdad implica un elemento de coacción” (Arendt, 1996: 252), por tanto, frente a ella la disuasión es inútil, porque el contenido del juicio veraz no es de naturaleza persuasiva sino coactiva (Arendt, 1996: 252). Vista desde la perspectiva de la política, “la verdad tiene un carácter despótico” (Arendt, 1996: 253). La verdad es avasalladora porque “no toma en cuenta las opiniones de otras personas, cuando el tomarlas en cuenta es la característica de todo pensamiento político” (Arendt, 1996: 253).

Consideraciones finales

¿Qué ha “matado” la política? Desde la perspectiva de Arendt se puede decir que la política, en el siglo veinte, ha sido herida de muerte por la violencia que ha

suplantado al poder; su espontaneidad (la *acción*) ha sido disecada por los determinismos ideológicos y sus protagonistas (los ciudadanos) han sido raptados por los partidos políticos. Vistas así las cosas, desde la perspectiva de Arendt, no sería del todo aventurado afirmar que el Estado, la burocratización y los partidos políticos han confiscado a la ciudadanía.

Pero en lo que respecta a Chile —y a América Latina en general— habría que agregar dos causales más de extinción de la política. (Aunque previamente habría que preguntarse si alguna vez hemos tenido política, en el sentido arendteano del término).

En primer lugar el contaminarla con asuntos económicos y sociales. Ello ha significado introducir en el dominio de la *acción* entidades que son propias del mundo del *trabajo* y la *labor*; desvirtuando así la política y la esfera pública. En suma, se ha introducido en el dominio de la política, no sólo aquello que está en sus antípodas, sino que además lo que constituye su negación, especialmente cuando se intentan solucionar los problemas económicos y de marginalidad social a través de la vía revolucionaria; vía que en América Latina no siempre es fácilmente discernible de prácticas coercitivas e incluso de la violencia.

Una segunda causal es la irrupción de la ciencia política, la tecnocracia y las ideologías dogmáticas. Ellas tratan de reemplazar la discusión pública mediante la introducción de la verdad en el campo de la política, hiriéndola así de muerte, puesto que la política florece al alero de la *doxa*, no de la *episteme*, es decir, en la tibieza de la opinión, no en la llanura de la gélida verdad, ni en el fuego de las convicciones y, menos aún, en los agudos filos de los principios intransables.

Uno de los problemas que presenta la lectura de Arendt es que su escritura incita a confusiones. Y el principal motivo, en mi opinión, es que ella usa palabras que son claves en su discurso con dos sentidos diferentes: el antiguo y el moderno; el prístino y el desvirtuado; con la significación que ella les otorga y la significación que ellas tienen en nuestro lenguaje corriente. Arendt no es lo suficientemente cortés con el lector, puesto que no le pone sobre aviso cuando va usar una palabra en el sentido corriente y ordinario y cuando la va usar brindándole la significación que ella le otorga. Podría haber usado recursos tipográficos tan corrientes

como el uso de comillas, cursivas, negrillas o alternar el uso de mayúsculas con minúsculas para alertar al lector. Pero no lo hace. ¿Se tratará de una lamentable negligencia o será algo deliberado? En una persona tan perspicaz en el uso del lenguaje como lo es ella, resulta difícil de imaginar que se trate de omisiones o negligencias. Entonces, ¿será deliberado? Imposible saberlo. En todo caso, en una carta que envió a una institución que de alguna manera oficiaba de editor, con la cual probablemente tenía más de alguna complicidad, de éstas que surgen entre autor y editor, sinceró sus intenciones y escribió: “lo ideal sería que estas dos líneas [partes de su razonamiento y, también habría que agregar, sentido de las palabras] estuvieran tan entrelazadas que el lector difícilmente se diese cuenta de su duplicidad” (Arendt, 1997: 152).

Antes de finalizar quiero consignar que la lectura de Arendt, en lo que al asunto en cuestión concierne, me suscita una perplejidad y una certeza. La primera se puede expresar así: ¿cuál es el espacio, la instancia, donde hoy cristaliza la concepción arendteana de la política? La segunda, supone revelar una condición personal que comparto, posiblemente, con más de algún lector de estas líneas. Ella es la siguiente: yo, claramente, no soy un ciudadano arendteano. No alcanzo a calificar para ser tal; no cumplo con los requisitos que Arendt exige para alcanzar la condición de *polités*. No obstante, estimo que es pertinente preguntarse quiénes cumplen con aquellos. Sin duda alguna que los hay. Quizás, el poeta César Vallejo diría: son pocos, pero son. Pero la pregunta sigue en pie: ¿quiénes son?

Referencias Bibliográficas

- Arendt, Hannah (1967). *Sobre la revolución*. Madrid: Editorial Revista de Occidente.
- Arendt, Hannah (1991). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Ediciones Península.
- Arendt, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah (1997b). *Filosofía y política*. Bilbao: Besatari.
- Arendt, Hannah (1998). *La crisis de la república*. Madrid: Taurus.