

# AMOR MUNDI Y POLITICA EN HANNAH ARENDT

Vicenzo Sorrentino  
visor@libero.it  
Universidad de Perugia

## RESUMEN

*Amor mundi* es una aptitud existencial y un marco conceptual que caracteriza el trabajo de Arendt. *Mundo*, según Arendt, se concibe como «mundo de las apariencias» y como «mundo común»: es el espacio en el que los seres humanos pueden vivir y actuar políticamente. Este espacio tiene dimensiones visibles e invisibles. El artículo muestra la relación entre la perspectiva de Arendt, la crítica nietzscheana y heideggeriana de la metafísica, y la reflexión de Merleau-Ponty. Arendt analiza las consecuencias dramáticas de los proyectos políticos que tienen por objeto social la realización de la absoluta transparencia: la transparencia de este tipo coincide con la dominación totalitaria. Por el contrario, la política, cuyo contexto es la visibilidad de la esfera pública, siempre ha de respetar las dimensiones invisibles del mundo y de la vida humana.

PALABRAS CLAVE: amor mundi, actualidad, visibilidad, invisibilidad, totalitarismo.

## ABSTRACT

«Amor mundi and politics in Hannah Arendt» *Amor mundi* is an existential aptitude and a conceptual framework which characterizes Arendt's work. *World*, according to Arendt, is conceived as «world of appearances» and as «common world»: it is the space in which human beings live and act politically. This space has both visible and invisible dimensions. The article shows the relationship between Arendt's perspective, Nietzschean and Heideggerian critique of metaphysics, and the reflection of Merleau-Ponty. Arendt analyses the dramatic consequences of political projects which aim at realizing absolute social transparency: that sort of transparency coincides with totalitarian domination. On the contrary politics, whose context is the visibility of public realm, has always to respect the invisible dimensions of the world and of the human life.

KEYWORDS: *Amor mundi*, Politics, Visibility, Invisibility, Totalitarianism.

Todo este mundo visible no es sino un segmento imperceptible en el amplio seno de la naturaleza.

B. PASCAL

Línea severa de la remota orilla –  
cuando la nave se aproxima, se alzan en la costa

árboles allí donde en la lontananza nada había;  
más cerca, se abre la tierra en sonidos y colores:  
y, al desembarco, aparecen pájaros, flores,  
donde sólo existía, de lejos, la abstracta línea.

F. PESSOA

Elisabeth Young-Bruhel, en su biografía de Hannah Arendt, recuerda que la autora de *The Human Condition*, la obra dedicada a la *vita activa*, había querido titular el libro *Amor mundi*<sup>1</sup>. Es precisamente el amor por el mundo lo que constituye la clave de la reflexión arendtiana, apuntando con ello una profunda fractura con respecto a la tradición filosófica, caracterizada por la sospecha, el miedo o el desprecio por el mundo. Este último coincide, para Arendt, con la esfera pública, o dicho de otro modo, es el «mundo común (*common world*)» vinculado «al elemento artificial, el producto de las manos del hombre, como también lo está con las relaciones entre los que habitamos juntos el mundo hecho por el hombre»<sup>2</sup>. Es el marco en el interior del cual los seres humanos actúan políticamente<sup>3</sup>; pero no es sólo eso. Puede ser concebido también como «mundo de la apariencia (*world of appearances*)», en el cual nosotros, al igual que otros seres vivientes, ingresamos en el momento en que nacemos y del que salimos cuando morimos<sup>4</sup>. En cuanto tal, es la apertura de lo visible preliminar a toda objetivación del ente y subjetivación del hombre<sup>5</sup>. Con el mundo, entendido de esta forma, están constitutivamente correlacionados el primado de la apariencia y, también, la confianza en los sentidos<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt: For Love of the World* (1982), trad. it. *Hannah Arendt 1906-1975: per amore del mondo*, Treno, Bollati Borengieri, 1990, p. 370.

<sup>2</sup> ARENDT, H., *The Human Condition* (1958), trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1989, p. 39.

<sup>3</sup> Cfr. ARENDT, H., *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache* (conversación con Günter Gaus, de 1964, publicada en 1965), trad. it. «*Che cosa resta? Resta la lingua*», en ARENDT, H., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Milano, Feltrenelli, 2006, p. 18.

<sup>4</sup> Cfr. ARENDT, H., *The Life of the Mind* (1978), trad. it. *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 99-106.

<sup>5</sup> Para Heidegger la forma que lo visible asume aquí donde domina tal objetivación es la de la *imagen*; el constituirse del mundo a imagen es lo que caracteriza a la modernidad: «el ente en su conjunto es por ello visto de tal modo que deviene ente en la medida en que es puesto por el hombre que representa y produce [*her-stellen*]» (*Die Zeit des Weltbildes* [conferencia de 1938], en *Holzwege* [1950], trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, en *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1982, p. 88; cfr. también *idem*, pp. 86-99). Probablemente no carece de significado el que estemos situados en lo que el filósofo alemán ha definido como «la época de la imagen del mundo», en la que asistimos al «nacimiento de la imagen como política mundial», un fenómeno que Arendt define de nuevo y que consiste no en la simple mejora de la realidad, sino en la fabricación de «completo sustituto» de la misma (cfr. ARENDT, H., *Lyeng en Politics. Reflections on the Pentagon Papers* [1971], en *Crises of the Republic* [1972], trad. it. *La menzogna en politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, en *Politica e menzogna*, Milano, Sugarco, 1985, p. 98, y *Truth and Politics* [1967], en *Between Past and Future. Eight Exercises en Political Thought* [1968, 2a ed.], trad. it. *Verità e politica*, Torino, Bollati Borengieri, 1995, p. 62).

<sup>6</sup> Cfr. ARENDT, H., *La vita della mente*, edic. cit., pp. 99-111, 133, 196. Sobre este registro resulta relevante la lectura de Merleau-Ponty, que la autora cita en distintas ocasiones. En particular,



A su juicio, existe una profunda ligación entre ambas concepciones. El mundo común, como hemos visto, no es un mero dato, sino que es el correlato de prácticas (*praxis* y *poiesis*) que lo sacan a la luz. Luz que coincide aquí con el horizonte de la apariencia, que constituye el espacio pre-público en el interior del cual solamente los hombres pueden dar vida a la esfera pública. Es significativo asimismo el desprecio de los filósofos en su confrontación con esta última, considerada como dominio de la mera opinión, que ha acompañado el desenvolvimiento de la concepción de lo aparente<sup>7</sup>. Con este planteamiento entramos en el corazón de la pregunta sobre la metafísica.

Sin embargo, la creación y valorización de la esfera pública tiene como condición fundamental aquello que Arendt define como el «desmantelamiento (*dismantling*)»<sup>8</sup> de la metafísica, entendida como teoría de los «dos mundos», es decir, como teoría que postula la existencia de un «mundo verdadero» (coincidente con el Ser) frente al «mundo de la apariencia» (considerado como aquello de donde provienen las apariencias insalvables)<sup>9</sup>. Partiendo de ello, la metafísica quedará descartada en cuanto perspectiva correlacionada con una profunda desvalorización de la apariencia. Arendt se mueve en el interior de los espacios abiertos por la crítica nietzscheana y heideggeriana de la metafísica<sup>10</sup>; esto no significa, naturalmente, que se limite a volver a proponer las anteriores coordenadas teóricas, ni que asuma acriticamente sus implicaciones.

El amor por el mundo es ahora, ante todo, maravillarse ante el espectáculo mundano: «es posible que nada sea más sorprendente, en nuestro mundo, que la variedad cuasi infinita de su apariencia, del puro valor espectacular de su visión, de sus sonidos, los olores, todo aquello que se olvida en los escritos de los pensadores y filósofos»<sup>11</sup>. Sin embargo, Arendt no considera la mirada de los hombres sobre la mera presencia de aquello que aparece. Pero, volvamos a la definición que la autora proporciona del mundo: se trata del espacio «en el cual ingresamos apareciendo de ningún lugar (*nowhere*) y del que partimos hacia ningún lugar»<sup>12</sup>. Donde «Ser y

---

cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible* (1964), trad. it. *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 2003, pp. 31, 48-49, 60-66, 109-110. En relación a la «tonalidad fenomenológica» de la última reflexión arendtiana, hay que decir que ésta se sitúa en confrontación crítica con Husserl y Merleau-Ponty, cfr. BOELLA, L., *Hannah Arendt «fenomenologa». Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, en *aut aut*, nn. 239-240, 1990, pp. 85-87, 94-103.

<sup>7</sup> Cfr., por ejemplo, ARENDT, H., *La vita della mente*, edic. cit., pp. 164-165, 168; *Verità e politica*, edic. cit., pp. 35-40 y *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought [short and long drafts]* (conferencia de 1953), trad. it. *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, en *MicroMega*, n.5, 1995, pp. 79-93.

<sup>8</sup> Cfr. ARENDT, H., *La vita della mente*, edic. cit., p. 306.

<sup>9</sup> Cfr. *Idem*, pp. 103-106.

<sup>10</sup> Cfr., por ejemplo, FORTI, S., *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 29-31, 43-87 y DAL LAGO, A., *Una filosofia della presenza. Hannah Arendt, Heidegger e la possibilità dell'agire*, en R.Esposito (edit.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, 1987, pp. 93-109.

<sup>11</sup> ARENDT, H., *La vita della mente*, edic. cit., p. 100; cfr. también *idem*, p. 119.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 99.

aparecer coinciden»<sup>13</sup>. Poco después precisa que ese «ningún lugar» es «un transfondo de tinieblas (*a ground of darkness*)»<sup>14</sup>. La apertura mundana, la referencia a Heidegger es evidente<sup>15</sup>, se da en la correlación de luz y de tinieblas. El atenuamiento existencial hacia el mundo es, al mismo tiempo, un cierto modo de comportarse, contemporáneamente, a la luz, en la cual aparece aquello que se manifiesta, y a la oscuridad, de la cual proviene y en la que se pierde, que reside en el mismo corazón de lo visible.

El amor por el mundo, entonces, puede ser considerado como una suerte de concordancia con el des-velamiento mundano, que es una actitud capaz de salvaguardar la correlación constitutiva de manifestación y velamiento. Valorización de la apariencia y «respeto» por lo oscuro son imprescindibles y están presentes a lo largo de todo el recorrido de la reflexión arendtiana. Lo oscuro, según Arendt, no sólo ciega la existencia (la tiniebla que precede y sigue a nuestra breve aparición)<sup>16</sup>, sino que anida en su núcleo más profundo, ya que el corazón humano se halla envuelto en una oscuridad insondable<sup>17</sup>. La oscuridad se entiende ahora como la dimensión de aquello que no es sólo desde una determinada perspectiva temporal o visual invisible, sino que lo es de forma constitutiva, como puede apreciarse, por ejemplo, cuando analizamos nuestras motivaciones<sup>18</sup>. No es sólo, por usar una expresión de Merleau-Ponty, lo «invisible de hecho que un día podremos ver cara a cara, que otros, mejor situados, podrían ver, ahora mismo, porque se ha eliminado aquello que lo enmascaraba»<sup>19</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 105; cfr., por ejemplo, *Vita activa*, edic. cit., p. 46.

<sup>15</sup> Cfr., por ejemplo, HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit* (conferencia de 1930, publicada en 1943; 2ª ed., con nota conclusiva ampliada, de 1949), trad. it. *Dell'essenza della verità*, en *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002, pp. 149-153, 156 e *Der Spruch des Anaximander* (1946), en *Holzwege*, edic. cit., trad. it. *Il detto di Anassimandro*, en *Sentieri interrotti*, edic. cit., pp. 314-315, 318, 326, 330-333. En cuanto se refiere a la relación entre «ser» y «apariencia», cfr. *Eenführung en die Metaphysik* (curso de 1935, publicado en 1953), trad. it. *Entroduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1979, pp. 107-125, 188-200, 204-208. Respecto a la importancia que Arendt le atribuye, en particular, su ensayo sobre Anassimandro, cfr. *La vita della mente*, edic. cit., pp. 514-522.

<sup>16</sup> En relación a la oscuridad en la que está inmersa la esfera del nacimiento y la de la muerte, que «acoge la cosa escondida a los ojos humanos e impenetrable al conocimiento», cfr. ARENDT, H., *Vita activa*, edic. cit., p. 46.

<sup>17</sup> A propósito de ello, la autora cita a Agostino: «Escondido está el buen corazón, escondido está también el corazón malvado, existe un abismo en el corazón bueno y hay otro en el malvado» (*Enarrationes en Psalmos*, en Migne [edit.], *Patrologia Latina*, Paris, 1854-1866, vol. 37, CXXXIV, 16; en ARENDT, H., *La vita della mente*, edic. cit., p. 116); cfr. anche *On Revolution* (1963), trad. it. *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983, p. 103.

<sup>18</sup> Cfr. *idem*, pp. 102-105; *What Is Freedom?* (1960), en *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* (1961, 1ª ed.), trad. it. *Che cos'è la libertà?*, en *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991, p. 194, y *La vita della mente*, edic. cit., pp. 108-110. «Un 'yo interior', suponiendo que existe, no aparecerá nunca en el sentido interno de aquello que es externo...» (*idem*, p. 121).

<sup>19</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Il visibile e l'invisibile*, edic. cit., p. 165. El filósofo francés distingue tal «invisible de hecho» del «invisible absoluto», que no tiene nada que ver con lo visible, y de lo «invisible de este mundo, aquello que lo habita, lo sostiene y lo hace visible», que constituye «su posibilidad interna y propia, el Ser de este ente» (*idem*, p. 166). Poco después aclara que son invisibles, en este último sentido, las cosas «no porque nos conduzcan hacia un lado tenebroso sino porque han quedado enredadas en la articulación del mundo visible» (*idem*, p. 168).





Amar el mundo, en el modo que sugiere Arendt, significa no intentar jamás violar el umbral tras el cual se abre el abismo, no tratar de iluminar lo oscuro: quien ama el mundo tiene el coraje de convivir con el natural miedo de lo oscuro, impidiendo que éste se convierta en terror. Se trata de todo lo contrario de lo que sucede en el ámbito de la metafísica, para la que la neutralización ha de advenir a través del desvelamiento de la apariencia<sup>20</sup> (en el interior de la cual, al mismo tiempo, «veíamos», el cambio, el nacimiento y la muerte) y la obsesión de iluminar lo oscuro que la ciega (la «voluntad de hacer pensable todo el ser»)<sup>21</sup> con la que acaba coincidiendo. Algunas consecuencias importantes de tal neutralización se hacen evidentes, a mi entender, si reflexionamos acerca del «miedo a lo oscuro», entendido no sólo como fenómeno psicológico, sino también como metáfora de nuestra vinculación existencial frente al mundo.

En lo oscuro, siendo invisibles los puntos de referencia e incluso los «límites», que hacen aquí todavía a la realidad externa indivisible (y sin llegar a distinguir lo real de lo irreal, los cuerpos de los espectros, el mundo externo de nuestra interioridad)<sup>22</sup>, se «muestra» que lo que llevamos dentro tiende a convertirse en real, teniendo incluso además consecuencias aún más amenazantes de lo esperado, por provenir de una realidad que está fuera de los confines de la realidad a la que estamos habituados. Lo oscuro hace a los «espectros» interiores terroríficos porque tampoco puede ser relegado a los límites de la irrealidad: es el espacio donde «todo es posible». En lo oscuro encontramos, por tanto, un desconfinamiento de nuestra identidad, que no encuentra los límites a los que se atiene en la visibilidad del mundo externo habitado por una pluralidad de nuestros semejantes. El miedo a lo oscuro, en este sentido, será tan fuerte como esté nuestra interioridad habitada de «monstruos» y cuanto más débil sea nuestro sentido de la indivisibilidad de lo real, gracias al cual estamos en disposición de trazar una línea de demarcación entre lo posible y lo imposible. Pienso que esto explica por qué el miedo a la oscuridad es típico de los niños. La relación con lo oscuro será, por tanto, una tarjeta de tornasol de aquello que alberga nuestra interioridad y del grado de solidez de nuestro sentido de la realidad.

Desde esta perspectiva, puede tenerse por cierto que del miedo a lo oscuro nace nuestro conocimiento. Pero una cosa es considerar lo oscuro (entendido como

---

<sup>20</sup> Cfr., por ejemplo, NIETZSCHE, F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), trad. it. *Genealogia della morale*, en *Opere*, Milano, Adelphi, vol. VI, t. II, 1974, p. 367; *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889), trad. it. *Crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa col martello*, en *Opere*, edic. cit., vol. VI, t. III, 1975, pp. 69-76 e *Nachgelassene Fragmente*, trad. it. *Frammenti postumi* nn. 9(60), 9(62), 9(97), 9(98), 11(99) [1887], en *Opere*, edic. cit., vol. VIII, t. II, 1971, pp. 24-29, 46-49, 256-258 e n. 18(16) [1888], en *Opere*, edic. cit., vol. VIII, t. III, 1974, pp. 327-328.

<sup>21</sup> NIETZSCHE, F., *Also sprach Zarathustra. Een Buch für Alle und Keenen* (1883-1885), trad. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, en *Opere*, edic. cit., vol. VI, t. I, 1973, p. 137.

<sup>22</sup> «La realidad de lo percibido es la garantía, por un lado, de su contexto mundano, que comprende a otros hombres que perciben como yo. Por otra parte, depende también de la acción combinada de los cinco sentidos» (ARENDDT, H., *La vita della mente*, edic. cit., p. 133). Cfr. también *idem*, pp. 129, 134-137, y *Vita activa*, edic. cit., pp. 37-38, 43, 210.

misterio, como aquello que es incognoscible) en tanto que espacio «originario» e intrascendible de la luz del conocimiento y otra, concebir lo oscuro (entendido como aquello que no es [todavía] apreciable) como un paréntesis de sombra en el interior del haz luminoso, potencialmente infinito, del saber. Esta última vinculación se hace posible en la medida en que lo oscuro aparece ligado a un desenraizamiento del espacio cósmico y vinculado, al mismo tiempo, a una alienación del abismo de tinieblas que ciega los pliegues más profundos de nuestra interioridad; lo que equivale a construir una suerte de recinto de luz en el cual encerramos al ser reducido a la condición de mera presencia. El consiguiente dominio del conocimiento, o mejor, de la ilusión de tal dominio, es también debido a un autoconfinamiento en el interior de un lugar iluminado de forma artificial. Con ello, lo que parece prometer seguridad y es al mismo tiempo la raíz de la mayor libertad concebible (el saber), coincide de hecho con un estado de empriionamiento.

Si la duda cartesiana puede ser considerada como una irrupción de lo oscuro («todo es posible») en el teatro del mundo<sup>23</sup>, la aparición objetivante de la locura (la «oscuridad en la mente» que ofusca la línea de demarcación entre lo posible y lo imposible), comprendida en la razón moderna<sup>24</sup>, constituye el inevitable corolario del esfuerzo inmanente a la metafísica de estabilización e iluminación integral del ser. Tal esfuerzo, como hemos visto, pasa a través de una radical neutralización del devenir, y supone al mismo tiempo una rescisión de la ligazón existente entre lo visible (el ente en cuanto presente) y lo invisible (el no-todavía y el no-más). Esto implica el despliegue de la apariencia, que vendría a constituir el espacio en el cual «vemos» el cambio de la cosa. Pero tal desvelamiento provoca la quiebra de la condición primera de nuestro sentido de la realidad<sup>25</sup>, y también de la frontera entre lo real y lo irreal, lo posible y lo imposible. Desaparece, en consecuencia, la pretensión de «acotar» lo oscuro y coexistir con él, o sea, la capacidad de constreñir aún más la realidad y distinguir entre mundo externo, en su conjunto, e interioridad. Llegamos

<sup>23</sup> Hasta tal punto que parece posible el hecho de que la suma de 2 y 3 no sea 5 (cfr. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia* [1641], trad. it. *Meditazioni metafisiche*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 33). La duda arroja al hombre a las «tinieblas inextricables» (*idem*, p. 37). Arendt observa que «La *res cogitans* cartesiana, esta criatura ficticia, incorpórea, privada de sensibilidad, abandonada a sí misma, no habría podido nunca conocer la existencia de lo que llamamos realidad, así como de establecer una posible distinción entre lo real y lo irreal, entre el mundo compartido por todos en la vigilia y el privado no-mundo de nuestros sueños» (ARENDR, H., *La vita della mente*, edic. cit., pp. 131-132).

<sup>24</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961, 2a ed. 1972), trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1992, pp. 52-53, 105-111, 143-144. Una razón que se encarna también en el tipo de psiquiatra que, como escribe Eugenio Borgna, no tiene «conciencia de la oscuridad profunda en la que se esconde y se alimenta su 'enfermedad'» y que elude el problema para «poder ubicar, de una vez para siempre, el destino de una *persona* (psicótica o no-psicótica) en la malla de nominaciones fantasiosas y de rígidos modelos de diagnóstico (...) atomizando así la inaprensible raíz humana (la maraña) de los conflictos immanentes al archipiélago de la locura...» (*Malenconia*, Milano, Feltrinelli, 2001 [1a ed. 1992], pp. 24-25).

<sup>25</sup> Cfr. nota n. 22.



así a asumir que es posible un resurgir en la sabia cambiante de nuestra interioridad<sup>26</sup>. Esto que equivale a decir, si miramos el asunto desde otro punto de vista, que la riqueza de nuestra vida interior vendría a ocupar todo el espacio de la existencia. Arendt ha descrito espléndidamente esta «interiorización» de la realidad, típica de la filosofía y de la ciencia moderna, correlativa a la desaparición del primado de la apariencia, vinculado a su vez con la confianza en los sentidos<sup>27</sup>. Lo que debería conducir a la erradicación de una vez por todas del miedo a lo oscuro, hace a éste último, por el contrario, soberano persistente. Los «monstruos» interiores se convierten, así, en todavía más aterradores, lo que impulsa al ser humano a buscar, de forma obsesiva, el modo de «iluminar» lo oscuro con recursos cada vez más radicales. Dicho de otra forma, también los deseos y aspiraciones se alejan, de alguna manera, del sentido del límite: el sueño de un dominio total aparece entonces como algo perfectamente «realizable». Aparece así una fatal circularidad entre la «interiorización» de la realidad, que se ha desarrollado a partir de las persuasivas promesas de lo oscuro: el ser humano queda preso del terror y, al mismo tiempo, del utopismo más ingenuo. Creo que podemos encontrar aquí uno de los registros más profundos del análisis arendtiano del totalitarismo.

La obsesión totalitaria de verlo todo, de dominar, o lo que es lo mismo, de iluminar lo oscuro que ciega el corazón humano es aquello con lo cual, desde que nacemos, nos encontramos en el mundo. Se traduce en la tentación de gestionar la natalidad, neutralizar la espontaneidad y construir el «hombre nuevo»<sup>28</sup>, en el continuo intento de alcanzar una realidad verdadera detrás de las apariencias (hay que recordar aquí la ideología, pero también la teoría del complot)<sup>29</sup>; en la sistemática violación de la oscuridad que protege la esfera privada<sup>30</sup>. Los regímenes totalitarios mostrarán con dramática claridad a qué consecuencias puede llevar, en la «era de la técnica», la incapacidad de convivir con el misterio, con la incerteza y la fugacidad de la existencia. El «todo es posible»<sup>31</sup> sobre el cual, a juicio de Arendt, se alzarán hacia el cielo, como modernas torres de Babel, los edificios totalitarios, simboliza, como inevitable correlato del proyecto de iluminación integral del ser (el dominio total), la imparable irrupción de lo oscuro en el mundo de la apariencia; una irrupción que arrincona no sólo la esfera pública (de ahí el carácter genéticamente impolítico del totalitarismo)<sup>32</sup>, sino también todo residuo de sentido de la realidad, y asimismo sentido del límite, abriendo la puerta al infierno concentracionario. El

---

<sup>26</sup> «Tan sólo gracias al mundo puedo salir de mí» (MERLEAU-PONTY, M., *Il visibile e l'invisibile*, edic. cit., p. 38).

<sup>27</sup> Cfr. ARENDT, H., *Vita activa*, edic. cit., pp. 190sgg. y *La vita della mente*, edic. cit., pp. 128-137.

<sup>28</sup> Cfr. ARENDT, H., *The Origins of the Totalitarianism* (1951, 3a ed. 1966), trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996, pp. 343, 600, 625, 628, 637.

<sup>29</sup> Cfr. *idem*, pp. 461-462, 484-485, 533, 645.

<sup>30</sup> Cfr. *idem*, pp. 343, 594, 624.

<sup>31</sup> Cfr. *idem*, pp. 585, 603.

<sup>32</sup> Cfr. *idem*, p. 651.

terror, en tanto que esencia del régimen<sup>33</sup>, remite por tanto al terror de lo oscuro, como atenuamiento existencial en la confrontación con el mundo: la voluntad de iluminación de lo real tiende así a cancelar el confín que separa lo visible de lo invisible<sup>34</sup>. Las consecuencias son devastadoras, porque el respeto de tal confín es una de las condiciones imprescindibles de la salvaguardia de aquello que aparece, del espacio mundano en el cual los seres vivientes se manifiestan<sup>35</sup>, así como de la esfera pública en la cual los hombres pueden actuar<sup>36</sup>.

Cuanto hemos planteado hasta aquí ayuda, en mi opinión, a comprender el sentido del nexo que Arendt establece entre amor por el mundo, salvaguarda del espacio político (y por lo tanto, de la libertad) y coraje. La «decisión crucial», por la que se entrega a la vida política, está relacionada con la capacidad o no de amar el mundo más que a sí mismo<sup>37</sup>, capacidad que requiere el coraje, el cual «libera a los hombres de la preocupación por la propia vida en el orden de la libertad del mundo. El coraje es indispensable porque, en política, la puesta en juego es el modo de la supervivencia»<sup>38</sup>. Solamente percibiendo el propio ser-en-el-mundo como pertenencia al mundo, entendida como condición que lleva a los hombres a asumir «su propia demora sobre la tierra»<sup>39</sup>, llega a ser posible adquirir este coraje: de ahí la

<sup>33</sup> Cfr. *idem*, p. 578.

<sup>34</sup> Para un análisis más articulado del tema, cfr. V. SORRENTINO, *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna in politica*, Molfetta, Edizioni La Meridiana, 1998, pp. 159-166.

<sup>35</sup> «Todo cuanto vive (no sólo la vida vegetativa) mana de una oscuridad; y por muy fuerte que sea su natural impulso a proyectarse en la luz, exige, para crecer, la seguridad de la oscuridad». ARENDT, H., *The Crisis in Education* [1958], en *Between Past and Future* [1961, 1a ed.], trad. it. *La crisi dell'istruzione*, en *Tra passato e futuro*, edic. cit., pp. 243-244.

<sup>36</sup> Cfr. ARENDT, H., *Vita activa*, edic. cit., pp. 51-52. Sobre este punto, cfr. Bazzicalupo, L., *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996, pp. 125-130.

<sup>37</sup> Cfr. ARENDT, H., *Sulla rivoluzione*, edic. cit., p. 34 e *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1970), trad. it. *Teoria del giudizio politico*, Genova, Il Melangolo, 1990, p. 78.

<sup>38</sup> ARENDT, H., *Che cos'è la libertà?*, edic. cit., p. 209, y *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass* (scritti degli anni '50, pubblicati nel 1993), trad. it. *Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, pp. 34, 54-55.

<sup>39</sup> Cfr. ARENDT, H., *Vita activa*, edic. cit., p. 95, y *The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance* (1960), en *Between Past and Future* (1961, 1a ed.), trad. it. *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, en *Tra passato e futuro*, edic. cit., pp. 270-271. En relación a tal cuestión es evidente la deuda de las confrontaciones de la reflexión heideggeriana (cfr. *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* [conferenza del 1954], trad. it. *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, en *ArchIdemo Arendt 2. 1950-1954*, Milano, Feltrenelli, 2003, pp. 203-204, 216), una deuda que, como se ha observado acertadamente, no reduce la originalidad del pensamiento arendtiano (cfr. S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis...*, edic. cit., pp. 82-83). A propósito de ello pueden verse, entre los numerosos textos en los cuales Heidegger se ocupa del tema, *Seen und Zeit* (1927), trad. it. *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1978, pp. 121-133, 203-214; *Brief über den Humanismus* (escrita en 1946 y publicada, en una versión corregida y ampliada, en 1947), trad. it. *Lettera sull' «umanismo»*, en *Segnavia*, edic. cit., pp. 301-302, 306-309; *Vom Wesen des Grundes* (1929, 3a ed. ampliada del 1949), trad. it. *L'essenza del fondamento*, Torino, Utet, 1978, pp. 639-644, 658-665; *Bauen Wohnen Denken* (conferencia de 1951, publicada en 1952), en *Vorträge und Aufsätze* (1954), trad. it. *Costruire abitare pensare, en Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, pp. 96-108. Por





cerrada crítica arendtiana del primado, planteado por el cristianismo, de la vida individual y de la pareja concepción del mundo como mero lugar de «tránsito» hacia la vida eterna<sup>40</sup> («vivir en el mundo sin ser del mundo»<sup>41</sup>). Se trata de un coraje que no tiene nada de heroico —porque no requiere ni la renuncia a la vida privada<sup>42</sup>, ni la cancelación del individuo en el organismo político o en la sociedad<sup>43</sup>— pero que constituye ante todo, el correlato del descubrimiento del gusto por la exposición al público<sup>44</sup>, al lado del sentido de la responsabilidad con respecto al «mundo común»<sup>45</sup>. Tal coraje presupone, sin embargo, la capacidad de convivir con la correlación constitutiva de luz y de tinieblas propia del des-velamiento mundano. Es decir, que la posibilidad de una vida humana al modo arendtiano radica en el coraje, gracias al cual estamos dispuestos a coexistir con el miedo a lo oscuro, respetando el umbral del abismo de tinieblas que lo circunda y completa. No hay aquí, sin embargo, ningún heroísmo ya que, bien mirado, lo que dicho coraje conduce a poner en juego es la sensibilidad en la confrontación con la belleza del mundo, una belleza que

---

lo que respecta, a su vez, a la confrontación crítica con Agosteno a propósito del argumento cfr., en particular, ARENDT, H., *Der Liebesbegriff bei Augusten. Versuch einer philosophischen Interpretation* (1929), trad. it. *Il concetto d'amore in Agosteno. Saggio di interpretazione filosofica*, Milano, SE, 1992 e *Vita activa*, edic. cit., pp. 39-40. Sobre Arendt como lectora de Agosteno cfr., por ejemplo, Boella, L., *Hannah Arendt. Amor mundi*, en ALICI, L.-PICCOLOMENI, R.-PIERETTI, A., (edits.), *Esistenza e libertà. Agosteno nella filosofia del novecento 1*, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 125-146 y R. Bodei, *Hannah Arendt interprete di Agosteno*, en Esposito, R. (edit.), *La pluralità irrepresentabile*, edic. cit., pp. 113-121.

<sup>40</sup> Cfr. ARENDT, H., *Vita activa*, edic. cit., pp. 39-40, 233-238.

<sup>41</sup> ARENDT, H., *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, edic. cit., p. 69. Para una lectura que ponga en evidencia el carácter parcial, a propósito de este registro, de la versión arendtiana de la tradición cristiana, cfr. Cangiotti, M., *Ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, 1990, pp. 214-218 y BERNAUER, J.W., *The Faith of Hannah Arendt: Amor Mundi and its Critique-Assimilation of Religious Experience*, en J.W. BERNAUER (edit.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston-Dordrecht-Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, pp. 17-22.

<sup>42</sup> A propósito de la necesaria salvaguarda de la invisibilidad que protege la esfera privada, cfr. ARENDT, H., *Vita activa*, edic. cit., pp. 51-52.

<sup>43</sup> La pluralidad, que es la condición del discurso y de la acción, «tiene el doble carácter del igualamiento y de la distinción (...) es la paradójica pluralidad de ser único» (*Idem*, pp. 127-128). Al respecto, son indicativas de la crítica del proyecto totalitario de construir un «yo colectivo» y de los efectos normalizadores y uniformantes propios de la sociedad de masas, así como de la valoración del antiindividualismo agonístico que caracterizaba la vida política en la polis griega (cfr. *Le origini del totalitarismo*, edic. cit., pp. 637-638 y *Vita activa*, edic. cit., pp. 28-37). En relación con este último aspecto, cfr. G. KATEB, *Arendt and EndIdemdualism* (1994), trad. it. *Hannah Arendt e l'endIdemdualismo*, en *Dianoia*, n. 6, 2001, pp. 225-252.

<sup>44</sup> Cfr. ARENDT, H., *Sulla rivoluzione*, edic. cit., pp. 129, 143.

<sup>45</sup> Por lo que se refiere al nexo entre irresponsabilidad y falta de coraje, cfr., por ejemplo, ARENDT, H., *Organized Guilt and Universal Responsibility* (1945), trad. it. *Colpa organizzata e responsabilità universale*, en *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 71-74. Al contrario, en la polis era en nombre de la oportunidad de demostrar el propio valor en público por lo que «cada uno estaba más o menos deseoso de compartir la responsabilidad de la justicia, de la defensa y de la administración de los asuntos públicos» (*Vita activa*, edic. cit., p. 31).

ciertamente no puede separarse del dolor (no olvidemos que, en la esfera de la apariencia, acontece la injusticia, la violencia y todas nuestras vinculaciones —con los lugares, las personas y la misma vida— entre las que estamos destinados a desenvolvernos), pero que es la fuente inmanente de la cual puede extraerse el valor de aquella dimensión en cuyo interior nuestra fugaz existencia puede adquirir un sentido<sup>46</sup>.

La naturaleza fenoménica del mundo, la constitutiva pluralidad de los seres humanos y su capacidad de elegir, representan, al mismo tiempo, las coordenadas en el interior de las cuales adquiere lo político su plena dimensión. El amor por el mundo y el compromiso dirigido a salvaguardar tales coordenadas que cada ser humano encuentra dadas en el momento mismo en el cual hace su propio ingreso en el «mundo de la apariencia». Pero no es sólo eso: puede también ser concebido como la actitud orientada a preservar el «mundo común», es decir, la esfera pública en el interior de la cual se articula la acción política<sup>47</sup>. Tal esfera, como ya hemos visto, no está meramente dada, sino que es el correlato de ciertas prácticas. Esto significa que el amor por el mundo se caracteriza por el difícil y siempre precario equilibrio entre la gratitud por aquello que es meramente dado<sup>48</sup> y la capacidad de innovación, y al mismo tiempo, de crítica y transformación de lo existente<sup>49</sup>. Lo

---

<sup>46</sup> Sobre el carácter immanente del «sentido» de una cosa o de una actividad, cfr. ARENDT, H., *Che cos'è la politica?*, edic. cit., p. 99.

<sup>47</sup> A propósito de la ligazón existente entre el *amor mundi*, entendido como tomar cuidado del mundo humano, y la cultura, cfr. Savareno, L., *Amor mundi e desiderio di sé in Hannah Arendt*, en VOZZA, M., (edit.), *Lo sguardo di Eros*, Mimesis, Milano 2003, pp. 102-105. En relación a la vinculación entre cultura, arte y mundo público cfr., en particular, ARENDT, H., *La crisi della cultura...*, edic. cit., pp. 266 y ss.

<sup>48</sup> «Existe una suerte de gratitud de fondo por todo aquello que es así como es; por aquello que ha sido *dato* y no es, no podría ser, *hecho*; por las cosas que son *physei* y no *nomM*» (ARENDT, H., *Lettera a Gershom Scholem del 24 luglio 1963*, trad. it. en *Ebraismo e modernità*, edic. cit., p. 222).

<sup>49</sup> Son indicativos, por ejemplo, la referencia al nexo entre amor por el mundo y crítica o el que se refiere a la relación entre comprensión y acción; cfr. ARENDT, H., *Von der Menschlichkeit in festeren Zeiten. Gedanken zu Lessing* (1960), [trad. engl. *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, en *Men in Dark Times* (1968)], trad. it. *Lumanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, en ARENDT, H., *Antologia*, edic. cit., pp. 212-214 y *Understanding and Politics* (1953), trad. it. *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, en ARENDT, H., *Antologia*, edic. cit., pp. 124-125. Sobre el mismo tema cfr. COSTA, P., *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al novecento*, en ARENDT, H., *Antologia*, edic. cit., pp. xxix-xxxvii. El mundo humano, para la autora de *Vita activa*, se encuentra en continua mutación, ya sea porque resulta renovado por el nacimiento de nuevos individuos, o por la acción derivada del proceso vital de los hombres que lo han habitado. Si la capacidad de «estabilizar», al menos temporalmente, estas transformaciones es necesaria para que se abra un espacio para la política, resulta esencial por otra parte la capacidad de hacer frente a los efectos corrosivos del tiempo creando elementos nuevos. Esta dúplice condición de lo político, el espíritu de iniciativa y la salvaguardia de la estabilidad, se trasluce también en la afirmación según la cual el poder es generado en la acción y mantenimiento de la promesa. La estabilidad permanente y pasividad son, entre otros, factores de disolución del mundo común y, por tanto, de despolitización de la vida humana. Al respecto, cfr. ARENDT, H., *Che cos'è la libertà?*, edic. cit., p. 222; *La crisi dell'istruzione*, edic. cit., pp. 250, 255; *La crisi della cultura...*, edic. cit., p. 271; *Vita activa*, edic. cit., pp. 35, 180 y *Sulla Rivoluzione*, edic. cit., p. 200. Patricia Bowen Moore, reflexionando sobre el nexo



esencial, es importante subrayarlo, es que esta última, si no quiere degenerar en la *hybris* del sujeto «soberano», se mueva siempre en el interior de los confines señalados por el reconocimiento de la intrascendible condición de estar dadas, propio de las coordenadas «fenoménicas» y «antropológicas» a las que antes hemos aludido.

Éste es el espacio post-metafísico abierto, a mi entender, por la reflexión arendtiana. El «desmantelamiento» de la metafísica, al cual Arendt declara querer contribuir<sup>50</sup>, pasa por «mirar el pasado con nuevos ojos, libres de las hipotecas provocadas por las constricciones provenientes de cualquier tradición y apoyarse, por contra, en el enorme patrimonio derivado de la experiencia inmediata, sin quedar por ello vinculados a ninguna prescripción sobre el modo de sacar partido a tal legado: *‘Notre héritage n’est précédé d’aucun testament’* (‘nuestra herencia no proviene de ningún testamento’)<sup>51</sup>. El respeto por las dimensiones invisibles de la existencia y el abandono de la pretensión de «conocer los criterios eternos por gobernar las mutables alternativas de la Ciudad»<sup>52</sup> son ambas consecuencias del rechazo del planteamiento, característico de la tradición metafísica occidental, que veía una «proximidad del filósofo a lo absoluto»<sup>53</sup>. No significa esto que la metafísica haya de ser liquidada como si fuese una mera insensatez. No obstante, la metafísica, partiendo de la aceptación de la inextricable interrelación existente entre la indagación a propósito del ser y la interrogación acerca de la política, ha planteado soluciones no sólo inseparables entre sí, sino ni siquiera replanteables. Sin embargo, es tan sólo a partir de dichos presupuestos como es posible una aproximación no superficial a la política<sup>54</sup>. En nuestra aproximación a esta última, en efecto, se pone siempre en

---

existente entre la noción de «natalidad» y la de educación, considerada como ámbito pre-político en el cual resultan preservados, tanto la novedad aportada por los «recién llegados por nacimiento», cuanto del mundo que los acoge y es común a todos (cfr. *Nativity, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt*, en BERNAUER, J.W., [edit.], *Amor Mundi...*, edic. cit., pp. 138-141, 146-148). Sobre el argumento cfr. ARENDT, H., *La crisi dell’istruzione*, edic. cit., pp. 242sgg.

<sup>50</sup> Cfr. ARENDT, H., *La vita della mente*, edic. cit., p. 306.

<sup>51</sup> *Idem*, p. 94. La autora cita a Char, R., *Feuillets d’Hypnos*, Paris, Gallimard, 1946, n. 62.

<sup>52</sup> ARENDT, H., *L’interesse per la politica...*, edic. cit., p. 203.

<sup>53</sup> *Ibidem*. Tal rechazo aparece conectado a lo comúnmente sabido acerca de la insolubilidad del problema de la «naturaleza humana» que, a juicio de Arendt, solamente un dios estaría en disposición de conocer (cfr. *Vita activa*, edic. cit., pp. 10-11). Pretender conocer la naturaleza humana significa intentar mirar al hombre desde el lugar desde el que tan sólo un dios podría mirarlo, un lugar que, para Arendt, queda oscuro e inaccesible: en otros términos, tal pretensión equivale a violar el umbral del abismo de tinieblas que oculta el mundo.

<sup>54</sup> Es significativo el juicio que Arendt formula en confrontación con los filósofos católicos contemporáneos, que postulan la exigencia de una re-subordinación del ámbito mundano-político a principios trascendentes. La tentativa de encontrar en la tradición antigua y cristiana la respuesta a los problemas contemporáneos resulta, a juicio de la autora, inadecuada en cuanto que hace reformular «viejas verdades» frente a problemas que no habían sido vislumbrados en la tradición. No obstante, Arendt reconoce la gran deuda que tenemos con respecto a tal perspectiva teórica, la cual, gracias al «saber común de las cuestiones cruciales» de los «problemas clásicos y perennes de la filosofía política», puede ayudar a afrontar con «pertinencia y profundidad» las dificultades que están al origen de la confusión actual (cfr. ARENDT, H., *L’interesse per la politica...*, edic. cit., pp. 205-208, 218-219).

juego aquello que, si de algún modo es «eludido», podría parecer privado de relevancia política. Lo que viene a ser tanto como decir que nuestra posición en las confrontaciones antes aludidas tiene en cuenta, al mismo tiempo, el abismo cósmico en el cual se sopesa la existencia, la inescrutable profundidad del corazón humano y la extraordinaria variedad de las formas que aparecen en el teatro del mundo.

Traducido para *Laguna* por Domingo Fernández Agis.

Recibido: mayo 2009; aceptado: julio 2009.

